



Söleymanîye U. Kütüphanesi	
Kısm:	İbrahim Ef.
Yeni: 1911	
Eski Kayıt No:	230

فهرست الجزء الاول من الكتاب

الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد	١٣
المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم	١٣
وفيه مقاصد الاول تعريفه	٠٠
المقصد الثاني موضوع العلم	١٥
المقصد الثالث قائله	٢٠
المقصد الرابع مرتبه	٢١
المقصد الخامس مسائله	٢٢
المقصد السادس تسميته	٢٥
المرصد الثاني في تعريف نطاق العلم وفيه	٢٥
ثلاثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري	٠٠
المذهب الثاني انه ليس ضروريا	٢٨
المذهب الثالث انه نظري	٢٩
المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد	٣٦
المقصد الاول التصور والتصدق	٣٦
المقصد الثاني العلم الحادث يتقدم	٣٨
الى ضروري ومكتسب	٠٠
المقصد الثالث ان كلا من التصور	٤٠
والتصدق بعضه ضروري الخ	٠٠
المقصد الرابع في بعض مذاهب ضعيفة	٤٢
في هذه المسئلة وهي اربع مذاهب	٠٠
المذهب الاول ان اكل ضروري	٤٢
المذهب الثاني ان التصور لا يكتب بالنظر	٤٣
المذهب الثالث ان ما اعتقاده لازم	٥١
نحو اثبات الصانع الخ	٠٠
المذهب الرابع ان الكل نظري	٥٣
المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية	٥٣
الفرقة الاولى المعترفون بهما اي الحيات	٥٤
والبدهييات	٠٠
الثانية القادحون في الحيات فقط	٥٤
الثالثة القادحون في البدهييات فقط	٦٣
الرابعة المنكرون لهما جميعا	٨١
المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل	٨٢
المطلوب وفيه مقاصد الاول في تعريفه	٠٠
المقصد الثاني انه ينقسم الى صحيح وقاصد	٨٨
المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم	٩٠
المقصد السابع قد اختلف في اول واجب	١٢٣
على المكلف	٠٠٠
المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح	١٢٦
يستلزم العلم	٠٠٠
المقصد التاسع قال ابن سينا شرط افادة	١٢٨
النظر للعلم التقطن لكيفية الاندراج	٠٠٠
المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة	١٣٠
الدليل هل يغاير العلم بالمدلول	٠٠٠
المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد	١٣١
الاول في تحديده وتقسيمه	٠٠٠
المقصد الثاني المعروف يجب معرفته قبل	١٣٢
المعرف	٠٠٠
المقصد الثالث في الاستدلال اما بالقياس	١٣٦
او التمثيل او الاستقراء	٠٠٠
المقصد الرابع القياس صورته خمس	١٣٨
المقصد الخامس ما مره هي الطرق القوية	١٣٩
المقصد السادس في المقدمات	١٤٧
المقصد السابع الدليل اما عقلي او قلبي	١٥٣
او مركب منهما	٠٠٠
المقصد الثامن الدلائل العقلية هل تفيد	١٥٤
اليقين	٠٠٠
الموقف الثاني في الادوار العامة وفيه	١٥٨
مقدمة ومراد	٠٠٠
المقدمة في قصة المعلومات	١٥٩
المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه	١٦٦
مقاصد	٠٠٠
الاول في تعريفه اي الوجود	١٦٦
المقصد الثاني في انه مشترك	١٨٢
المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية	١٨٩
او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب	٠٠٠
المقصد الرابع في الوجود الذهني	٢١١
المقصد الخامس المعدومات هل تنقسم الى	٢١٨
المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا	٢٢٠
بزهن التطبيق والتقص عليه	٢٢٢
خاتمة للمقصد السادس في خاتمة	٢٣١
المقصد السابع الخال وهو الواسطة بين	٢٣٥
الوجود والمعدوم	٠٠٠
خاتمة للمقصد السابع في تفريعات القائمين	٢٣٨
بالحال	٠٠٠

المرصد الخامس في كيفية افادة النظر للعلم
المقصد الخامس شرط النظر الخ
المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى

المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد	٢٤٢
الاول في غير الماهية عددها	٢٤٣
المقصد الثاني في اعتبار الماهية بالقياس	٢٤٦
الى عوارضها	٠٠٠
المقصد الثالث الماهية المجردة موجودة	٢٤٨
المقصد الرابع الماهية اما بسيطة	٢٤٩
او مركبة	٠٠٠
المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء الماهية	٢٥٠
المركبة	٠٠٠
المقصد السادس الماهيات هل هي مجعولة	٢٥٣
ام لا	٠٠٠
المقصد السابع المركب اما ذات واماضة	٢٦٠
المقصد الثامن اما يحكم بكون الماهية	٢٦١
مركبة اذ اعلم انها متشاركة	٠٠٠
المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية	٢٦٢
من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض	٠٠٠
المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر	٢٦٤
وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض	٠٠٠
بيان صحة الجمل	٢٦٨
المقصد الحادي عشر الماهية تقبل	٢٧٦
الشركة دون التعيين	٠٠٠
المقصد الثاني عشر التعيين ان علل بالماهية	٢٨٢
اما بالذات او بواسطة ما يلزمها ان تحصر	٠٠٠
نوعها في شخص	٠٠٠
المرصد الثالث في الوجوب والامكان	٢٨٦
والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد	٠٠٠
الاول في تصوراتها	٢٨٦
المقصد الثاني ان هذه الامور اعتبارية	٢٨٨
لا وجود لها في الخارج	٠٠٠
في الفرق بين جهة القضية	٢٩٤
المقصد الثالث في بحث الواجب لذاته	٢٩٧
المقصد الرابع في بحث الممكن لذاته	٣٠٠
بحث ترجيح احد المتساويين وعدمه	٣٠٠
شبه المكرر عدة الخ	٣٠٣
المقصد الخامس في بحث القديم	٣٢٠
المقصد السادس في بحث الماهية	٣٢٩
المقصد السابع مراتب الاعداد انواع	٣٤٦
متخلفة الماهية	٠٠٠
المقصد الخامس في اقسام الواحد	٣٤٨
المقصد السادس الوحدة تنوع الخ	٣٥١
المقصد السابع الاثنان هما الغيران	٣٥١
المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان	٣٥٦
المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق	٣٥٧
ثلاثة اقسام	٠٠٠
المقصد العاشر كل متماثلين فانهما	٣٦٤
لا مجتمعان	٠٠٠
المقصد الحادي عشر التقابلان امران	٣٦٦
لا مجتمعان في زمان واحد	٠٠٠
خاتمة التقابل بالذات اما هو بين السلب	٣٧٣
والاجاب	٠٠٠
المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه	٣٧٤
مقاصد	٠٠٠
الاول تصور احتياج الشيء الى غيره	٣٧٥
ضروري	٠٠٠
المقصد الثاني الواحد بالشخص لا بعلم	٣٨٠
بعاتين مستقلتين	٠٠٠
المقصد الثالث يجوز عندنا استناد آثار	٣٨٥
متعددة الى مؤثر واحد بسيط	٠٠٠
المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لا يكون	٣٨٩
قابلا وقاعلا	٠٠٠
المقصد الخامس قال الحكماء القوة	٣٩١
الجسمانية لا تغيب اثرها غير متناه لاني لمدة	٠٠٠
ولا في الشدة ولا في العدة	٠٠٠
المقصد السادس الدور مجتمع	٣٩٨
المقصد السابع العلة مع المعلول الخ	٤٠٠
المقصد الثامن التسلسل محال	٤٠٣
لوجوه	٠٠٠
المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة	٤١٢
وشروطها	٠٠٠
المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول	٤١٢
على اصطلاح مبني الاحوال وفيه	٠٠٠
مسائل	٠٠٠

قوله اي قول الشارح رحمه الله في الرد مدخلية المعدوم في العلة للضرورة فلا بد
العلية ثم انما نقل كلاما في شرح انواقف عن السيد الشريف وفيه من تاهل المواقف انه لا يكون
لعدم تأثير وقد اورد على كلامه في الشارح انما في ما حصل من كلامه والى ما نقل عنه فقال

المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين	٤٢٨	المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجمعية الخ	٤٥٤
المقصد الثالث في اقسامه عند الحكماء	٤٢٩	المقصد الرابع الكم اما بالذات واما بالعرض	٤٥٥
في تفصيل المقولات	٤٣١	المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد	٤٥٦
المقصد الرابع في اثبات العرض	٤٣٦	وفيه تفصيل الوحدة والكثرة	٤٥٧
المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل	٤٣٦	المقصد السادس انهم انكروا المقيد	٤٥٩
المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء	٤٣٩	المقصد السابع انهم انكروا الزمان	٤٦١
المقصد السابع ذهب الشيخ ومتبعوه الى ان العرض لا يتبع زمانين	٤٤١	المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه مذاهب	٤٧٢
المقصد الثامن العرض الواحد لا يقوم بمحلين ضرورة	٤٤٨	المقصد التاسع في المكان	٤٧٨
المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد	٤٤٩	فهذه ثلاثة احتمالات الاحتمال الاول انه	٤٨١
الاول الكم له خواص ثلاث	٤٥٠	السطح الباطن من الخاوي	٤٨٥
المقصد الثاني في قسامه	٤٥٢	الاحتمال الثاني انه بعد موجود في نفسه	٤٨٥
		الجسم	٤٨٩
		الاحتمال الثالث انه البعد المفروض وهو	٤٨٩
		الخلاء	٤٩٠

شرح شريف السيد السند علي المواقف للعلامة عضد الله والدين عبد
الرحمن بن احمد الابيجي القاضي مع الحاشيتين المفيدتين للمحقق
عبد الحكيم السالكوتي ومولانا المدقق حسن جلبي
روح الله تعالى ارواحهم ونفعنا ببركاتهم

آمين

٢٢

٢





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(حسن جلبي)

الحمد لله الذي تولاه في كبريائه... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه...

اللهم لك الحمد... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه...

التغير والانتقال... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه...

سبيل الكون

في المتاعى ثلاث اى لمت... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه...

اذ بها ينظم صلاح العباد... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه...

الحمد لله الذي تولاه في كبريائه... الحمد لله الذي تولاه في كبريائه...

على أهمها وأولها * ومن شعبة وفوائده على الطغاة وأعدائهم * ومن دلائله العقلية على إهدمها وإجرامها * ومن شواهد العقلية على إفيدتها واجدائها * وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أفكار * وزبدة نهجها القول والانتظار * ومحصل ما طمعه لسان الصديق * والمخلص ما حزنه بشأن الشديقي * في ضمن عبارات رائعة معجزة * وإشارات شائعة موجزة * فصارت بذلك في الاشتغال * صكا لشمس في رابعة النهار * واستكمال البصيرة بأول الأبصار * من أذكى الأذهان والأقطار * فاستهوا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا * واستهوا برؤوس أثاره اللامعة ولم يهندوا إليها حبيلا * فاجتمع إلى نغم من أجلة الاحباب * المتطلعين إلى سرائر الكتاب * واقترحوا على أن تكشف لهم عن مخدواته الأسرار * وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الأسرار * ليخلوها بأعينهم متبرجات بزينة * متبرجات بمحاسن قطرها * فاستفتحهم إلى ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومنتهديا إلى سواء الطريق * ونرحله بحمد الله سبحانه شراييل من شوارده صوابها * ويمط من خرائد نقابها * يهتدي به الشادي إلى باب الألباب * وبطلع به الناشي على العجب العجيب * وختمه جيع ما يحتاج إليه * من بيان ما فيه وماله وما عليه * مرصيا في ذلك شريطة الانصاف * محتاجين طريقة الاعتساف * ولما تيسر لي انمامه * وختم بالخبر اختتامه * خبرته بالدهاء لمن أيد الله بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * وزاده بسطة في الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى * وامتد بعقبه من السموات العلى * بحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمره الأعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين * وبطل به الباطل وبشي غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعله لسان صدق في الآخرين * ويرفع مكانه يوم الدين * في أعلى عِلين * وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم * والحقا أن العالم الأكرم * مالك رقاب الأمم * من طوائف العرب والعجم * المختص من لدن حكيم طليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عيم * شمل الوري

سبيلك في

على خلاصة أفكار أشار إلى اسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الرابح المعجب فوجب تأكيده من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه استهوا أولعوا واستهوا أي جعلوا هاتين من رجلهم وهجوم متغير المتطلعين إلى سرائر الكتاب أي المريدن للاطلاع عليها والواقفين على سرورها بالاجال متعطشين إلى ما يفيد برد خواطرم بالفصل الإفراج السؤال من غير روية ليخلوها أي ينظروا إلى تلك الأسرار معلومة من اجليت العروس إذا نظرت إليها لجلوة أي مكشوفة وفي بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها للرجال والتبرجت مشية حسنة فاستفتحهم من اصدفت الرجل بحاجته إذا قضيت حاله فالتعدي بالي تضمين معنى القصد إشارة إلى أن الامعان كان قوليا فاصدا للفعلي شرحته أي شرحت في شرحه لقوله ولما تيسر لي انمامه الشوارد جيع شاردة من شرد شرودا إذا نفر فاذا كان الشرح مثلا اصعب الشوارد فتذليله لغبر الصعاب بالطريق الأولى الاماطة الازالة الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة السادي من سدا يسدوسدوا مد اليد إلى الشيء والناشي من ثبت الخبر إذا تخبرت ونظرت من ابن جاء والعباب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها ما جاوز العجب تخبر الخط والشعر وغيرهما تحبته الفضل والفضيلة خلاف النقص والذمصة الندى الجود والتشديد الاحكام من شاد الحائط يشيده بطلاء بالشيد وهو ما طلي به حائط من جص ونحوه المعبات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما لكثرة ذلك منهم نحو نسبة وعلامة الدابر آخر كل شيء والغيظ غضب كامن للعاجز لسان جارحة الكلام وقديكي بها عن الكلبة وهو المراد هنا علين جمع على - مافي السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين مالك رقاب الأمم منع الشريعة من اطلاق هذا الاسم على الخواص والكفار جمع مكرمة بضم الزاء فصل الكرم ضد

الطغاة * وعلم اعطاه * وصانهم اكناه * من كل ما لا يرتضى * مكارمه لا تحصى * وما أثر لانتصبي (شعر) * مول عطيا سميت فوق المدى * وتباعدت عن رتبة الادراك * في اندرو لمرى خانا جوده * في قحطنا في البحر والافلاك * من النجا إلى جنبه يحمله مكانا * ومن اعرض عن يابه لم يحمله نصرا ولا وليا * اذ هم بتغية امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها ونضى (شعر) * عز ماته مثل السوف صوارما * في اولم يكن للصاير مات فاول * ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان في الايام * هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها * وعمر رباغ الفضل والافضل بعد اندراسها * فعاتر رباض العلوم إلى دوائها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها إلى بهائها من هرة الجوانب ولاكتاف * لملأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بني آدم في الآفاق * السلطان المؤيد لصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين * بغير محمد اسكندر * خلقه الله ملكه وسلطانه * واقاض على العالمين به واحسانه * وهذا دعاء لا يرد لانه * صلاح لاصناف البرية شمل * وهما انا اخص بالمقصود * متوكلا على الصمد العبود

فاور قاء اص

ضمن خطبة كناه الاسرة إلى معاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسم اولاً تيسرتم قال (الحمد لله العلي شانه) امره وحاله في ذاته وصفاته وافعله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان لانطرق إلى سرادقات قدسه شتبة النقصان (الجلي برهانه) بجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته وانصفه بكلماته وهي آياته المبينة في الآفاق والانس تجلها بصائر اول الابصار وتساهد بها اسرار ابيضق عن تصورها نطاق الاطهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته لمحولة للممكنات من حال إلى حال ايجادا وافناء اعادته بده (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمة وسعت كل شيء على حسب حاله ثم نه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (لذي حاق سم سموات) هي افلاك تكواكب السيرة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن ارض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد في الآثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا وهود وتوول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعاً (بلمان قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) أي حكمه اوتدبيره (ينزل ينهين) من السماء السابعة إلى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي انقائه واحكامه في خلقه وفعله (وكرم بني آدم) نوع الانسان إلى غيره (بالعدل العرزي) أي بالقوة المستعنة لادراك العقول التي جيات عليها فطرته ويسمى عقلا هو لوليا (والعلم اضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم اعلا وفي نسخة لاصل واهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالاعوام الضرورة (والارتقاء في مدارج الكمال) وذلك بان يرتقي اولاً من الضروريات إلى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستغادا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اراد بلا تحشم كسب جديد

سبيلك في

الأوم والمآرة جمع مأرة وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر أي ما يؤثرها قرن بعد قرن المدى القافية صورهم جمع صارمة من صرمت الشيء قطعتة الفاوول جمع العلب بالفتح وهو الكسر في حد السيف الر باع جمع ربع وهو المال بعينه يقال روى وروى ورواه كفي والى وسماء كثير مر وواللهاء الحسن قوله (نوع الانسان) فسر بي آدم نوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة إلى تقدير الصلة لان التكريم معناه التعظيم وذلك لاحتياج الصلة كما وقع في التنزيل ولقد كرمنا بني آدم ولا حاجه إلى حله على معنى التفضيل كما في قوله تعالى هذا الذي كرمتم على حتى لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد من تخصيص الغير اعداء الملك والجن لانهم لكونهم مكففين شركاء للانسان في التكرم المذكور ولذا قالوا اصحاب

قوله فبسم اولاً تيسرتم قال في الإشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد في اول كل كتاب من كل فن فلا نحصل بها الإشارة إلى المقاصد الآتية فلا وجه للغاء قلت بتضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويستبد به ويستعد تفوقا في ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن بيسم الله فكأنه قال اراد التضمن المذكور فبسم اولاً تيسرتم يستبد به ذلك التضمن فالفاء حيثما اصابت موقعه على انها قد يجيء بمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب وله امثلة كثيرة في القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زمانا عن التضمن الذي اراد به سببه اعني الارادة وقد يتوهم انه اراد بالتضمن المذكور الاراد في ضمن الخطبة أي انشاؤها فالبسملة مدخل في ذلك حيثما اذاول بسم اولاً لكان الإشارة في اول الخطبة لاني انشاؤها وتقدم جملة الجملة لا يكتفى لان قوله العلي شانه الخ سواء اعتبر بدلا عن افظة الله او تعالاه من تماماتها ولا يخفى ما فيه من التعسف نعم يمكن ان يقال على تقدير كونه البسملة جزءا من الخطبة اعطى التضمنين بشرعاً باشتغال الخطبة على شيء آخر سوى الإشارة المذكورة فالبسملة على قصر اثنين مدخل في التضمن وان لم يكن لها مدخل في رابعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع افاء اذا حلت على مجرد الترتيب اي او با نسبة إلى نفس التضمن لان مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجال

قوله ثم قال الحمد لله ان قلت ثم الترتيب مع التراخي ولا تراخي الحمد لله عن البسملة لا رمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فواجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخل ثم على بسملة قد ذكرنا في حواشي المطول ان المحققين من اللغة انصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوباً بخصوصة بعطف المفرد

قوله إلى سرادقات قدسه اراد بالقدس النزهة عن النقص وفيه تأييد لكونه جامعاً بجهات علو الشان ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله والدفاع ما قبل الانسب بالسياق ان يقول إلى سرادقات كانه كما لا يخفى على المتأمل قوله ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء لكان التبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شيء ان كل ٣

ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا ينبغي عنها شيء منها أصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة وأما في الدار الدنيا فتقدر تخرج لحاجته من النفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الأصلية الذي هو المهلة والمراد انه تعالى أمرهم على السند الرسل (بالتفكر في مخلوقاته) وأحوالها (والتدبر بصنوعاته) وأطوارها وفي قوله (ليؤدبهم) أي التفكير والتدبر فيها مع ما في خبره نوع تفصيل لما جله من مباحث الاهييات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه وما يقبده (الى العلم بوجود صانع) لان المخوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع (قديم) لا اول لوجوده اذ اولا كان ايضا حادثا لا يحتاج الى صانع آخر فتسلسل اودار (قيوم) قائم بنفسه مقبى لغيره فار ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتفاقه في آثاره الصادرة عنه (واحد) في صفات اللاهوتية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم (احد) في حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا واحدا (فرد) لا شريك له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الخواص من صمد بصمد صمد اي قصده (متر عن الاشياء) المشاركة في صفاته (والامثال) الموافقة لآبائه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) أي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته (مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) أي في الذات والصفات والافعال (غنى) في جميع ذلك (عما سواه) فلا يحتاج الى شيء من الاشياء (فيما ذكرناه) عالم بجميع (المعلومات) لماسياني من ان مقتضى العلم خصوصية ذاته والمصحح للمعلومات ذات الفهم ومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمها ايها (فلا يعرب عن علمه) من قال ذرة في الارض ولا في السماء (أي لا يبعد ولا يقرب عنه) اقل قليل هو مؤثر في القلة فكيف بالرائد المتأمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته وصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته ايها (على سبيل الاختراع والانشاء) أي بلا احتذاء مثال يقال اخترعوا اي ابتدعوا واصل الخرع هو الشق وانشا بفعل كذا أي ابتداء بفعل كذا (مر يد لجميع الكائنات) خبرها وشعرها لان وقوع ما لا يرده بل يكرهه كازمة المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للاهوتية (تفرد بمقتضى الافعال) بالافعال المتفردة المحكمة الخالية عن الاختلال (واحسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على مفرد تبيينها على انه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشبر اليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وادائه كان اسمه الحسن نبي عن اتصاف المسمى بالكمالات والنبر عن النقائص (ازلي) هو علم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لبقائه لفظ (ابدي) فانها يذكران غابا معا (توحد بالقدم والبقاء)

﴿ سيالكوتى ﴾

العلم للخلق أي الملك والجن والانس ثلثة قوله (عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني انه عطف عليه بعد اعتبار عطف اهله عليه لان الامر بالتفكر مرتب على التكريم المتبدي بالاهلية لا على التكريم فقط اذ لا تكليف للصبي ولم يجعله معطوفا على اهله ابقاء ثم على معناها الأصلية اذ ليس تعلق الامر بالتفكر متأخرا بهلة عن الاهلية المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عنده الشيخ الاشعري ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج في المراتب اذ لا وجه لتخصيص قوله امرهم بذلك قوله (وكلمة ثم على معناها) أي يجوز ابقاؤه على معناه الأصلي بناء على مذهب الاشاعرة قوله (انما اختاره الى قوله على انه استئناف) أي كان مقتضى الظاهر متفردا بعدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جلة مستأنفة لا محل لها من الاعراب وقعت اعتراضا بين الصفات ليكون دليلا على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استئناف نحوي كقوله توحد بالقدم والبقاء والجل على الاستئناف الباني وهم لانسابة له بالقام قوله (توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض ههنا لكثرة الاستئناف

(ربط)

دوط بالازلي على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحد بالقدم وذلك لا يتناق كون صفاته الزائدة على ذاته قدبة لانها ليست غاية له ووربط بالابدي توحد بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باقي به وبارادته (وقضى) أي حكم (على ما عداه بالعدم والقضاء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لا يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناستها ايها (يحيى ويبدى) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويبدى) ويعيد ويخص من خلقه (ويبدى) كل ذلك على وفق مثبته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حكم فوقه يوجب عليه تعالى من ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الاجداد والحكم (بفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لا تعمل افعاله بالاعراض والاعمال) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علته لفعله يستلزم نقصه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم وصالح لا تحصى لانها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا لمتنها (قدر الارزاق والآجال في الازل) اشارة الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينفع به حلالا كان او حراما والآجل يطلق على جميع مدة الشيء كاعمر وعلى آخره الذي يفرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل) اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشارة اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز جعلها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والتي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمثابة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقاهم) للانبياء والرسل (بالمجرات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى مجرة لا يحجز الناس عن الايمان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه ايهاهم والباهرة الغائبة من بهر القمر اذا اضاء حتى غلب ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تزيينهم) عن النقائص

﴿ سيالكوتى ﴾

لظهورها وهي الاعتناء بشأن مضمونه ردا على الفرق المثبتين للقدم والبقاء لغير تعالى من الفلاسفة والخرمانيين وغيرهما قوله (لانه البت الخ) يعني ان المراد بتوحد بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره فيها والصفات ليست مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ما عداه واراد ان لا يثبت ما عداه اكان اظهر ولم يتجنى الى حل الغير على المعنى الاصطلاحي فان معنى ما عداه ما يتجاوز وانك عنه في الوجود قوله (وكلمة ثم الخ) يعني ان قوله بعث عطف على قوله امرهم والبعثة وان كانت متقدمة على الامر المذكور لما مر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها لان الامر فرع البعثة بل لانه مشتملة على احكام كثيرة اشارة اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الامر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولا شك ان تلك الاحكام متأخرة عن الامر بالتفكر في الرتبة العقلية لانه اول الواجبات على ما سيجي ولانه باعتبار غايته اشارة الى مباحث الاهييات والبعثة المذكورة ههنا اشارة الى مباحث النبوات وما قيل من ان ما ذكره ههنا مشتمل على الامر بالتفكر حيث قال وبأمرهم بمر فند فلا يصح استثناءه عن قوله اشارة اليها فوهم لان المذكور ههنا الامر بالمعرفة لا الامر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الامر الخ متعاقب بقوله مشتملة على احكام والمعنى ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة وراد الامر بالتفكر فيكون الامر جزءا من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لان كلمة سوى للاستثناء لا للدخال وتعميد لان الظاهر حينئذ ان يقال من جعلها الامر بالتفكر واستدراك اذ لا حاجة الى قوله اشارة اليها قوله (والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ وهو موافق لما وقع في شرح العقائد النسفية من انه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد من ان الرسول قد ينحصر بان له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهري في انه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الاولى من زيادة عدد الرسل على عدد

ما اراده الله فهو واقع فلا يظهرونه معنى الحصر وهو ان لا يقع الاماراد وكان هذا ايضا من جملة جهات قوة الساطنة اورد قوله ولا يجري فهو في ملكوته الاما يشاء افادة المعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملكوت بالذكر فان حل على المعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الربوت مبالغة في الرتبة فالامر ظاهر وان حل على عالم الباطن والغيب فهو من قبل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالآلة كإفقال الله تعالى الرحمن على العرش استوى أي استوا والاول اقرب لان الخصوم اعصى العترة لانهما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب فأنال

قوله حيث عدت سبعا (كما نقل عن الشارح الثار ثم الهواء ثم الطبقة الزهريرية ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضية الصرفة التي تقرب المركز وفي طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور في الكتب الاخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم ان التأويل بطبقات العناصر يستدعي ان يحمل الارض في الآية على السفليات مطلقا وفيه بعد لا يخفى

قوله نوع الانسان على غيره (فسر بنى آدم بنوع الانسان لانه اول الحكم بالتكريم آدم واداد بغيره الحيوانات المعجم لا الجن بل والملك ايضا قوله المسمى عقلا بالملكة) فان قلت لا شك ان بين المرتبة الاولى التي هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة اخرى هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عن المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة قوله حتى يحصل ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على

الاستحضار في الجملة كافية والالم بتخصيص مراتب القوة النظرية في الاربعة فانه اذا احضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو يتجشم فهذه المرتبة لولم يعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحفقه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني

قوله متقدمة عليه في البقاء (ولان في كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتان اشارة اليهما معا بقوله والارتقاء في مدارج الكمال قوله وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث شاهد المعقولات في المفارقة المفيض ايها كهاهي والثانية مرتبة حتى اليقين وهي ان يصير النفس بحيث يتصل بالمفارقة اتصالا عقليا وتلاق ذاتها تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدة كل ما يرى توسط نور النار بمثابة علم اليقين ومباشرة جرم النار الذي يغيب ذلك النور على ما يقبل الاضائة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما يصل اليه بخبره وتصوره وتصوره نارا صرفا بمثابة حتى اليقين فاعني قوله وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العلم والعمل وآثاره لا ناقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العلم ايضا قلت اراد المستفاد الذي حكمه وان ما بعده يرتبين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ لا نسلم ان مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارقة والمحكوم عليه بانه غاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان يكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قبل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الاخرين او بعدهما او انها عين احدهما واعلوية المرتبتين الاخرين منهما الواسع فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتغالها عليها وعلى مرتبة اخرى فلا إشكال

قوله ومستقره الدار الآخرة) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير ٣

(توحيد) عن الشركاء وحسن التوحيد بالذکر مع الدراجة في التنزيل لمزيد اهتمام بشانه (وأيامهم معرفة) بمعرفة وجود (وعدمه) بآيات الكمالات الوصفية الذاتية (وتجديده) بآيات الكمالات الفعلية تكميلا للبعوث اليهم في قوتهم النظرية (وبينما احكامهم) المتعلقة بافعالهم (اليهم) تكميلا لهم في قوتهم العملية (بشربين ومنذر بن بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم (ما قام بهم) على المكافئين (الحجة ووضح الحجة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وامامن نشأ على شاطئ جبل ولم يلقه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعة في ترك الاعمال والايمان ايضا (ثم ختمهم باجلهم قدرا) مرتبة وشرفا (وانهم بدرا) شرعا يهتدي به في ظلمات الهوى (واشرفهم نجا) فان الله اصطفا من اشرف القبايل كانطق به الحديث المشهور (وازاكهم مغرما) مكان غرس (واطيهم منبا) موضع نبات (واكرمهم محندا) مكان اقامة من جند الملك بعد اذا اقامه والمراد بهذه الثلاثة مكة مشرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكا الاخلاق وطهارتها واطيب الاوصاف ووسايتها وحسن الافعال وكرامتها وهي اذى البلاد عن الشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما طيبك من بلد واحبك الى وكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير ارض واحب ارض الله الى الله (واعومهم دينيا واصدا لهم مله) الدين والله يتخذان بالذات ويتخلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها طاع بها تسمى ديننا ومن حيث انها يجمع عليها تسمى مله وانما كان شرعنا اقوم واعدل لخلوه عن الاصر والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع الجحاسة وحرمة البيوت مع الخائض في بيت واحد وتعين القود ومن الخفيف المفرط المقتول لمحاسن الآداب الذي كان في دين الصاري من مخامرة الجحاشات ومباينة الحبيص وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك (واوسطهم امة) الاوسط كالوسط بين الفضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (واسداهم) اصوبهم (قلبة) فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما استقبل اليه (واسدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام اسدهم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الانبياء (واكثرهم حكمة) علمية وعلمية كاي شهادته سيرته لمن تبعها (واعزهم نصرة) فانه خص بالعباسية مسرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بانها في العز والقلبة (ميد البشير) كما اشهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المذموم) المقبول الشفاعة يقال شفيعته اي قبلت شفيعته (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (ابي القاسم محمد بن عبدالله ابن عبدالمطلب بن هاشم) كني عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاب حيث لا مبالغة في مباشرة التسمية (وازل معه) عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كأعز يامينا) اي ظاهرا اعجازا او مظهرا للاحكام من ابا بن معنى ظهر او اظهر (فاكل لعباده دينهم وهم عليه نعمته ورضي لهم الاسلام ديننا) ما خوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كأيا) بدل من كتابا عربيا (كراما) مرصيا لاجل ما نفع لا تنقص (وقرأنا) مقرأ (فدينا) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذخايات) هي

﴿ سيالكوني ﴾

الكتب ويجوز ان يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون ما له الى من يكون معه كتاب او شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد التفتيش باسميل عليه السلام فامر رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان ما ل التعريفين واحد لان من له كتاب فله شرع وليس بشي لان الكتاب لا يجب ان يكون تاما بخلاف داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله ادعية على ما قالوا

(اواخر)

او اواخر السور (وموافق) هي فواصل الآيات (محفوظ في القلوب) وروى في الصدور (مقرؤا باللسن مكتوبا في المصاحف) وصف القرآن بالقديم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المتطورة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقة بها اعنى المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتيب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آيات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاء اشتراك اللفظ لمعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيرداد ذلك وضوحا فيم بعد ان شاء الله تعالى (لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجذب اليه الباطل شيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا ياتيه غالبا من قدامه او من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا يحرف في اصله) بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (او وصفه) بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديدا ما تزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وان الله لحافظون (ولتوفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لطرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفى اصحابه لنصاب اكرمهم وانعامهم) يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد تزل فيه ويحجبها الاتقي وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم و اشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحققهم بخلافته وارلاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة في امامة الصلاة حال حياته (فاكرم قواعد الدين) احكمها (ووهده) بسطها ووطأها من ذلك تصليه في دفع مائتي الزكاة مما لاي بان صلاته عليه السلام كانت سكتا لهم دون صلاته (ورفع مائة وشدة) يقال شيدا البناء طوله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه اي اصلح وجع ما تفرق من اموره وسد الثلثة (وقام قيام الابد بامر دينهم ودنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودرا لغاسد) دفعها (لاولاهم واخراهم) وكفاد في دفع المفساد ان قتل مسئلة الكذاب في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقفي) اتبع (ازره) هو تفرج بك الشاء ما بقي من رسم الشئ (واتزم وتبرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عنة الجارية) هادج العاني وهو المتجاوز الحدو جمع الجار وهو الذي يغل على الغضب (وكسر واعناق الاكامرة) جمع كسرى يفتح الكاف وكسر هاء معرب خسرو وهو اقب ملوك الفرس (حتى اضاروا بدنه الا فاق واشرفت) الا فاق بذلك (كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والباطلة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اعمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل الى العقائد الزنة الباطلة (والجهالة والخيرة) وهي التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلاه) سابق مشقة وعناء في ازهاق الباطل واقتناءه (وتضاهى) تشابه (حس غناه) نفعة وكفايته في اظهار الحق واعلانه (ماطلع نجم وهو) وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى (يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال) وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه (من اوطانه) او نصروا (في مكانه) (وسلم) عليه وعلى آله واصحابه (سليما شيرا) وهو بعد شرع بين البعث على تأليف الكتب (فان لكل نوع) يعني ان كاله بعد تحصيله وتكملة نوبتا ونوعه المسمى كالاول على الاطلاق انما هو (بمحصول صفاته الخاصة به) وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كالانثيا و اشار الى انه قسما من احدهما صفات تخصه فانه به

(موافق)

(٣)

المعقولات التي كسبها وادركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدته معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال اني اذكرها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز ان يكون شخص من الانفس قد حصل له معقولات نظرية لا يزيد على اثنين او ثلثة فيشاهد في الدار الدنيا ولوله زيادة تعاقب وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الآخرة واجب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الخواش التي اذكرها محمول على ادراكها بآياتها اولفها من حيث ان ادراك المبادئ ادراك للمطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار حصول مبادئ جميع النظريات بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها بالاكاء يصح اللهم الان يحمل الادراك على المجاز اعي استعداده فيحتاج لاحتياج الى توسط المبادئ في البين كالاخفى

قوله وكلمة ثم على معناها الاصلي) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الامر بالفكر عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بان اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الاولى وعن التأهيل المرتبتين الاخرتين لاعتبار حصولهما بالفعل ولا محذور فيه وقد يجب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم لزوم اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي الما قبل ايس بمكلف بل انما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخرتان تحصيلان قبله كما هو الظاهر

قوله والمراد به تعالى امرهم على السنة (الرسول) فان قلت الشارح قد فسر بن آدم بنوع الانسان وادم منهم وليس ما رواه على السنة الرسول اذ الظاهر ان المراد رسول البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد به تعالى امر التويع على السنة الرسول لاكل فرد فرد والالم يستقيم في بعض من سواء من الانبياء ايضا

قوله فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع الحقيقي صانعا ليس بمصنوع افعيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القسام بنفسه لا الاقامة بغيره بالفعل الا ان يريد لكونه صانعا قديما ٣

٣

قوله يستلزم عجزه) قيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والفتح وادخا العنان لياوهم ايهام احسن علا ورد بان فيه نوع عجز ايضا وفيه تأمل قوله تنبيه على انه استيناف الخ) واروقيل متفرق لم يكن تنبيه على تلك الدلالة اصلا وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه استينافا فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناش مما تقدم كانه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بمذاكر من الصفات هكذا ينبغي ان يعق معنى الكلام

قوله اذلى) ذكر في الصحاح ان الازل بالتحريك القديم يقال هو ازل لم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزل ثم ابدلت الياء الفالانها اخف فقالوا ازل كما يقال في الرمح المنسوب الى ذي زن ازل وقيل الازل اسم للابيض القلب عن تقدير بدايته من الازل وهو الضيق والابد اسم لما يفر القلب عن تقدير نهائيه من الابد والبعود قوله ليقارنه لفظا يدى) فان للقديم معنى آخر كما في قوله تعالى كاعرجون القديم ذكر الازل قرينة للمراد ودفع اللزوم البعيد

قوله لانها ليست مغايرة) والمتبادر المتعارف من التوحيد هو اني عن الاغبار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ما قيل عدم التغيير لا يقتضي العينية التي يقتضيها التوحيد نعم يندفع بما ذكره السؤال على قوله وحكمه على ما عداه بالعدم والقائه الا ان يقال المتبادر من التوحيد هو اني عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا واراد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيدا ويريدون مع صفاته والا قرب ان يحمل على القدم بذاته كاذكره في البقاء فلا تنقض بالصفات وان قيل بالتغير بينها وبين الذات قوله لما عتبتها اياها) لان صيغ الافعال يدل على التجدد كما ان الصفات الافعال متجددة قوله اذ لا حاكم فوقه) وكور العقل حاكمه باطل يعني ان الوجوب عليه اما بوجوده من بوجبه عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال والتوكل فيجاء اذا ما يحيل لاجله الاتيان به وبوجب عليه تعالى الاتيان ١١

لاجله الاتيان به وبوجب عليه تعالى الاتيان ١١

غير صادرة عنه كالمثل للأنسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فخصص به ايضا
كانت كاتبة الصادرة عنه وكالمثل للسيف (وبحسب ما في ذلك) المذكور اعني الكمال الثاني (ونقصاته
يفضل بعض افراده) اي افراد ذلك النوع (بعضا الى اربعة واحد منهم يالف) ولم ار امثال الرجال
تفاوتت الى المجد حتى عد الف واحد (بل بعد احدثهم سماهوا الاخر ارضا) الناس ارض بكل
ارض وانت من فوقهم سماهوا واما تناضل الانواع فبما بينها فبجسب تفاضل منوطاتها المستتعة لخواصها
وأثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لساير الاجسام في الحصول في الخير)
في المكان (والفضاء) الخالي عن المتعبر (وللنباتات في الاغذية والنشوء والنماء والحيوانات الجسم في حياته
ياضاهه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة يشهدها بين غيره ليست كماله من حيث انه
انسان بل انما هي كالات الجسم مطلقا والجسم النامي والحيوان (واما يتبر) الانسان عن هذه الامور
المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة الطقية) التي هي كاله الاول النوع اياه (وما بينهما) من الكمالات
الثابتة التي بها تتفاضل افراد بعضها على بعض (من العقل) اي استعداده لادراك العقول (والعلوم
الضرورية) الحاصلة له استمال الحواس وادراك الحسوس والتدبر لما بينها من المشارك والمباينات
(واهلته لا نظروا الاستدلال) وترفيه بذلك في درجات الكمال (وعلمه بما يمكن واحكامه فاذ كاله) الاشراف
الاعلى انما هو (يتعلل المعقولات) الاولى (واكتساب المحجولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة
التابعة للاعمال الصالحة كلاله عندنا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كاله كمرقته تعالى
(والعلوم متشعبة متكثرة الاحاطة بجملة ما منسمة اومنة ذرة فلذلك) اي فلتعسر الاحاطة بل لتعذر
(افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اي تقسموا (امرهم بينهم زمرا) هو بفتح الباء جمع زمة
وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه
فيما بينهم قطعا مختلفا او كتابا متفاوتا دائرا امرهم فيه (بين متقون) مختلفا الاصناف (ومعقول)
متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابهة العروق (او تفاوت) عطف
على افترق (حالهم) في افتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في التفرق الى مراتبها (الى ان قال ان عباس)
رضي الله عنه (في درجاتهم انما اخصمته درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (ميردنج) حادثة عام
والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة) الخبر بالكسر والفتح
العلم الذي يخبر الكلام ويزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) لم يروى من اثر
الحديث اذ ذكرته من غيرك (اختلاف امتي درجة) عطف بيان للخبر وقوله (يعني) اي يريد الرسول
صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف همهم في العلوم) قول ذلك اليه من مابعد تفصيل
لذلك الاختلاف اعني قوله (همة واحد في الفقه) اضطباط الاحكام المتعلقة بالافعال (همة آخر
في الكلام) لحفظ العقائد فينظم بها امر المعاد وقانون العدل القيم للنوع (كما احتلف هم اصحاب
الحرق) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) او صناعة (فيتم النظام) في المعاش المعين
لذلك النظام وهذا الاختلاف ايضا درجة كما لا يخفى لكنه مذکور ههنا تبعا ونظيرا وذا كان
الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما لقائدة
فيه ام هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنفعة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة
(واجدها) عائدة (واحرها) اي اجدها (بعقد الهمة بها والقائد الشراشر عليها) قال التي عليه
شراشره اي نفسه بالكلية حرصا ومجبة وهي في الاصل بمعنى الاتفال جمع شراشره (واداب النفس)

سبيل الكون

قوله (والصناعات) في شمس العلوم الحرفة اسم الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة او بالجمرة
والصناعة بالكسر يشه على ما في الصراح وفي القاموس الحرفة الطعمة والصناعة ما يرتزق منها
فعلى الاول عطف الصناعات عطف احد المتغايرين على الآخر للتعميم وعلى الثاني عطف التفسير
لتعين المراد من اللفظ المشترك وقوله او صناعة بكلمة او يشير الى الوجه الاول وبكلمة الواو على ما في

(اتعابها)

اتعابها (فيها) وتعو يدعابها (وصرف الزمان بهاء الكلام المنكسر بالثبات الصانع وتوجيهه)
في الالهية (وتعزبه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهتها اياها (واتصافه
بصفات الجلال والاکرام) اي بصفات العظمة والاحسان الى المتخلصين من عباده او بالصفات
السلبية والنبوتية او الفقه والالطف (واثبات النبوة التي هي احساس الاسلام) بل لامرئية اشرف
منها بعد الالهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
والاحكام الفقهية اذ لا يثبت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه
يتفرق في الامان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى
والنجاة) في الدنيا (والفوز والفلاح) في العقب فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه في زماننا
هذا قد اتخذ ظهريا) اي امرنا منسبا قد اتى وراء الظاهر (وصار طلبه عند الاكثرين شينا قريبا) بدعا
بغيره وقيل مصنوعا مختلفا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطعم نظر
من يشتغل به على التدبر قال وقيل) هما قفلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به
نادرا هو العقل عن شخص معين او مجمل من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية
(فوجب علينا ان نرغب طلبه زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك
الحقيق واتى قد طالت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن فزار فيها ما فيه شفاء
لعليل) بامراض الالهية في الآراء (اوروا) اي زى اوروا (لغليل) لحرارة العطش فغدان المطالب
الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وقبح الراء هو الماء العذب وبكسرهما جمع ريان
وبضمها النظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا لكن الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله (والهمم
قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب الحسالى من طرف الزمان فصح وقوعها صلة لما هو هذا
من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي اننى حصول الشفاء والارواء
عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفاء في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات)
في عمله (فاخرة والدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (مكثرة) ثم انه بين ما جله من حال تلك
الكتب بقوله (فخصصتها قاصرة عن افادة لرام) باختصارها المثل (ومعولاتها مع الاسام)
بما فيها من الاسهاب المل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك
البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فهم من كشف عن مقاصده) اي
مقاصد علم الكلام (الفتاح) بازالة استارها عنها (و) لكنه (فتح من دلاله بالافتتاح) بما غيب
الظن ويقنع (ومنهم من حاك السالك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) بنظر اليها بما هو
عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهبت اليها
طوائف من الناس واستقر واعلمها (والاقوال) التي صدرت عن قبله (واشترى) بالرفع عطفا
على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المال) الى اي شئ مرجم نقله

سبيل الكون

بعض النسخ بشرا الى الوجه الثاني قوله (اوروا) في تاج البيهقي والصراح روى روى ربالكسر
والفتح وروى كرضي سيرا ب شدن فهو في الاصل مقصورة منه المصنف ليناسب شفاء على ما نقل
عن سيبويه ان الالف المدودة في الاصل مقصورة زيدت قبلها الف زيادة المد ثم قلت الالف همزة
ثم انه اما معناه الاصل كاهو الظاهر او بمعنى المتعدي فانه قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدي
كما في قوله تعالى والله انكم من الارض نباتا والى التوجيهين اشار الشارح بقوله اي روى
اوروا وقوله وفي الصحاح بواو اعطف اشاره الى توجه آخر وهو انه يجوز ان يكون بالفتح بمعنى
الماء العذب اي القاطع للعطش اخره لقوات التاسب بقوله فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء
قوله (مؤولة بالظرف) لاحاجة الى هذا التكاف فانه ذكر الرضى ان لاسما يجي بمعنى خصوصا
او اختصا او حينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالعنى اخص انتفاء

١١ اليه ايضا بقوله وبأمرهم يعرفه اذ لا طريق
مقدور بمعرفة الكليات بالنسبة الى عامة
الخلق سوى الاستدلال

قوله والرسول نبى معه كتاب) اتبع صاحب
الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض
مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربع
والرسول اكثر من ثلثها وقد يؤول بان مراده بمن له
كتاب ان يكون مأمورا بالدعوة الى كتاب صواب
نزل على شريعة واحدة نفسه اوعلى بنى آخر
والاقراب ما قيل ان الرسول هو الذى انزل عليه
الكتاب او امره بحكم لم يكن قلبه وان لم ينزل عليه
كتاب والتى اعم وقيل الرسول من انزل عليه
جبريل وامره بالتبليغ والتى غير الرسول من سمع
صوتا او قيله في التسليم انك نبى فبلغ النبوة
واعطى الهجرة

قوله والتى غير الرسول من لا كتاب معه)
انما قيل والتى اعم كما هو المشهور لان النبى الرسول
معلوم والمحتاج الى البيان هو النبى غير الرسول
واراد بمن لا كتاب معه نبى لا كتاب معه بقرينة
السوق فلا يراد لزم كون احاد الناس نبيا نعم
يلزم ان يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب
ولا متابعة من قبله خارجا عن النبى والرسول
مع الله الانبياء ان لا وجود بشبهه ودونه
خرط الفتاد

قوله واية ايضا لكونه علامة دالة الخ) وعلى
هذا يكون عطف الآيات على المميزات
من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء
على ان الذات من حيث تصادفها بهذه الصفة
غيرها من حيث انصافها تلك فيحصل
التغاير الصحيح للمفرد وهذا معنى ما يقال نزل تغاير
الصفات منزلة تغاير الذات

قوله ليدعوه الخ) قدم الدعوة الى التزنية
والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع
ان معرفة الوجود سابقة عليه كادل عليه ترتيب
لما قصد في الموقف الخامس نظرا الى ان الجاهل
بنفس وجوده تعالى قليل والبعض اكثر
انما يكون الدعوة الى التوحيد والتزنية ففى هذه
الاعتبار اهم وهذا ظاهر على النصف

قوله وتبجده بالاثبات الكمالات الفعلية) خص
التبجيد بالاثبات الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد
وهو الكرم الشعر بالآثار والافعال ويقال ١١

١١ بخلافه كما يزعم المعتزلة وهذا ايضا باطل
كما نعرفه من ان الحسن والقبح شر بيان
وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح
لكن يجوز ان يكون مدركا اذ وجوب بعض
الاشياء علته يكون مقتضى اسمائه الكمالية
الازلية اللازمة فامل

قوله بالاعراض والدليل والظاهر) ان المراد
بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين
الاعراض وان كان بينهما وبين الغائية فرق
مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الغاية
الوجودية القائمة الى الفاعل والغاية اعم وتدل
الشارح كلا التبيين بعلته اخرى يشير
الى هذا وقد بينى كلامه على ان المراد بالعلل
العلل الغائية فحاصل الكلام ان الافعال التى
هى له تعالى عندنا ليست لغرضه تعالى في نفس
الامر كما عند المعتزلة في الافعال الاختيارية
للعباد والفلاسفة في صفة الافعال لانه يستلزم
نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الافعال
الى غيره ولك ان تبنى الفرق في التعليل على
الفرق في المفهوم فليأمل

قوله يستلزم نقصانه في فاعليته) لان العلة الغائية
هى الباعثة على الفعل وهى مقدمة على المعلول
بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل
والفاعلية ايضا والالم يكن ما فرضت غاية
غاية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب
الحق ان الله تعالى كاف بمسأله من الارادة
في الافعال كلها

قوله حلالا كان او حرما) فان قلت لو كان
الحرام زفلا كان متوقفا على مقصوده مدوحا
لقوله تعالى في مقام المدح وما رزقناه من نفقون
والسالى باطل قلت الملازمة متنوعة لان
من التبعيض فالمدح متوقف بعض الرزق
وهو الحلال الطيب

قوله فان البهشة مشتملة الخ) اشار
الى وجه الزناخى في الرتبة وحاصله ان البهشة
مشتملة على احكام كثيرة من جعلها
الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من
البهشة بل جزءا من جزئها والجزء مقدم بالذات
على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله
احكام كثيرة وليس المراد ان المصنف اشار
الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار ١١

١١ محدث الناقذ أي علقها فقيه أيضا ملاحظة
الاعطاء والفعل وخص التعظيم بالثبات الكمالات
الوضعية الذاتية بقرينة المقابلة والتقدم وحلا
على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية
لاتفاق شرايع المراسين عليه واجل فيما يتعلق
بقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم
في تفصيلها

قوله معذور عند الاشارة) خلافا للمعتزلة
في الايمان والاعمال التي لا عقل استقلال في ادراك
حسنها وقبحها

قوله كما نطق به الحديث المشهور) وهو قوله
عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل
واصطفى من ولد اسمعيل بنى كنانة واصطفى
قريش من بنى كنانة واصطفى من قريش بنى هاشم
واصطفاني من بنى هاشم فان قلت الحديث
المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبائل
الابراهيمية فقط والمدعى كونه عليه السلام من اشرف
القبائل على الاطلاق قلت بنى الامر على اشهر
اشرف قبيلة القبائل الابراهيمية من غير هاشم يرد
ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام اشرف من
ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه جزء من المدعى
ويمكن ان يقال الكلام في شرف النسب وان
الشريف اشرف منه نسباً لانه ابن الشريف
والشريف بلس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه
ثبت اشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحق
عليهما السلام لان ابن الشريف غير بلس كابن احد
ذلك الشريفين في شرف النسب فقامل

قوله والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى
لم يجعل الاخير على المدينة لان مكة التي حث بها
اسماعيل عليه السلام اشرف من المدينة واكرم
عند الجمهور ثم المراد من الاقامة بطريق
الولادة فلا تنقض باسما على السلام وسببته
على توجيه آخر

قوله تسمى مكة) الظاهر انه من ملات اثوب
بمعنى خطته وفيه معنى الجمع واما الكتابة
التي فيها معنى الجمع ايضا فالشهور انها الاملال
كذا يفهم من الصحاح

قوله واسمهم اصوبهم قبله) الوجه في انه عليه
السلام اصوب قبله بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم
عليه السلام وان كان قبله ايضا الكلمة ١١

وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها غرة او يزاد بها حيرة (وهو من يلقى) يجمع وبضم (مقاط) شبر (مقاط فيها) لترويج رأيه ولا يدري ان النقاد من ورائه) فبريقها وبفضحتها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدى اليه بآدى رأيه) اي اوله بلا معان نامل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال) ويتطرق الى المقصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالسط (في العبارة والتكرار) في المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء موج من زخر البحر امتدوار ترفع (ومنهم من هو كعاطب ليل) كن يجمع الخطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضر والنافع (وجال رجل وخيل) الرجل جمع الرجال وهو خلاف الفارس والخيال الفرسان يعني كجواب العكر باسمه ضعيفه وقوه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا يعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف) اي رقيق رقيق (ما الفاه) ما وجدته (ام متين) اي قوى فصار جميع ما ذكره باعثاله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (فعداني) سافني وبني (الحذب) العطف والشفقة (على اهل الطل) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كذبت هذا) اشارة الى كتابه (كأما بقصدا) متوسطا (لا طول ولا علة) بطويله (ولا يختصر بالحقلا) يابجازه (اودعته) اوردت فيه (اب الالباب) خلاصة القول (ومبرت فيه العشر من الباب ولم آل) اي ولم اترك (جهدا) سعيا وطاقة (في تحرر المطالب) الكلامية (وتفرير المذهب) الاستغناء (وتركت الحج تبختر) تتبيل في شياها كالتدال بمجماله (انضاحا) مفعوله (والشبه تضاعل) تتضاعف وتتعاظم (افضاحا) كاذي ظهرت قبايحه وانكشفت سوائه (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والتزيف) اي الاحكام المتناسد (على نكت هي نتائج التحقيق وفقرته هدى الى مظان التدقيق) النكت طائفة من الكلام متفحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والبيوع عين الماء والفقرة بالكون فقارة الظاهر وتطلق على اجود بيت في القصيدة تشبهها بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانا نظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورده (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (وانا مل في الخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقري) اي الرجوع الى الخلف (انامل فيما قدمت هل فيه من قصور) فازله وانه (وارجع البصر مرة بعد اخرى هل ارى من قور) اي شق فاسده واصلحه (حافظا) حال من فاعل كبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظا (بالاوضاع) التي ينبغي ان يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بابجاء العبارة (مشبه) موضعا باطنها (في مقام الرمز والاشباع) ولقد باغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كأردت ووفى الله وسدد في اتمام ما قصدت) ثم بين محبته على وفق ارادته بقوله (جاء كلاما لا عوج فيه ولا ريب ولا لجة) اي ولا تردد ولا اضطراب متاسباصدوره) اوله ورواده) واخره (متعاقبا سوابقه ولو احقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابتكر الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأي) اديره (واردد فداسي) كدبته الياسر حال تفكره في البسر (واوامر نفسي) من المؤامرة وهي المناورة لان كلاما من المشاور بن يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوي الهي) جمع نهبة وهي العقل لانه ينهى عن الفحشاء (من اصداقني مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبر ومن جلة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جون (وكثرة رافين فيها) وقوله (في كفو) متعلق باجبل وما عطف عليه (ازفها اليه) يقال زفقت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفا (يعرف قدرها ويغني مهرها) بكثرة (موقف) من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (بمرالدين فيها بالسيف والسان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (يخسر فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه الصرة (فان السيف

(القاض)

القاض) القاطع (اذ لم يرض الحجة حجة كاقبل عراقي لاعب) وهو متبدل بلفظ يضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لاسيالة الرأي وما عطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشئين اذا وازنت احدهما بالاخر لثمة في اليها المرجح (ولا يوازي) لا يحاذي ولا يقابل باحد (وهو قضي عن ان يباهي) غيره وبما غيره (واجل من ان يباهي) وبما غيره المعنى انه اجل من متعلق بالمباهاة اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو اعظم من ملك البلاد وحاس) اي حفظ وضبط (العباد شانا) غير من النسبة في اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا واداهم راحة وبتنا) يقال فلان ندى الكف اذا كان حقيقيا (واشجعهم جاشا) هو بالهمزة رواج القلب اذا اضطرب وملان رابط الجأش اي ربط نفسه عن الفرار بشجافته (وبينا واقوهم ديننا واما واروعهم سفا وسانا) يقال رعت فارعا اي افترسته ففرغ (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجدهم لافضائل النفية) التي اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة الانسية من شيد) رفع واحكم (فواعاد الدين بعد ان كادت تنهدم واستنق حشاشة للكرم) بغير روحه (حين ارادت ان تنهدم ورفع رايات المال اوان زمان) ناهزت) فازت (الانكاس) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التي دعى اليها في الشرع ولوايدل لفظ لمكارم بالمعالم لكان افعد (وقد اذنت) اعلم (الاندراس) بالانحاء (بحر ممالك الاكسرة بالارث والاسحقاف في جوار الدنيا والدين ابو اسحاق لازالت الافلاك متابعه لهواه والافكار مغيره لرضاه) هذا داء قدشاع في عباراتهم لكن الاحتراز من امثاله اول اذ فيه عبارة غير مرضية (والله انهل) انضرع (باطلق لسان وارق جنان) اي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعي الاجابة (ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله) اعطاه وملكه (دهرا طويلا ويوفقه لان يكتب به) بما خوله (الابقين ذكرا جبلا) في هذه الدار (واجر اجز بلا) في دار القرار (انه على ذلك قدبر وبالاية جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما ذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وحيث اما ان يبحث فيه عما لا يخص بواحد من الاقسام الثلاثة للوجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يخص فاما بالمكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالمكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجوهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعبارة الانبياء وهو الموقف السادس في السمعات او باعتبار ساره وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالبنادي لمعادها والسمعات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث المكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجوهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام ويقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجوهر الافراد التي لا تنهاى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد صدق ستة
المرصد الاول في مما يجب تقديمه في كل علم) واما المراد الباقية ففما يجب تقديمه في هذا العلم
سيالكوتى

الشفاء والارواء خصوصاً حال كون الهمم قاصرة قوله (ما يد كرفيه) اي المقصد الذي يذكرفيه فلا يرد الخطبة والمراد بالرجوب الوجوب الاستحسانى والتقديم التقديم على كل ما عداه فلا يرد بعض الباحث الذي هو كالامور العامة (في علم الكلام) اي في تخصيه سواء كان جزءا منه كبحاث النظر او لا كالرؤس الثمانية التي هي مبادئ الشروع قوله (فيما يجب تقديمه) الخ اي في بيان ما يجب تقديمه (في كل علم) يطلب تخصيه واثبات تقديمه بالدليل وهي مطلق التعريف والموضوع والفاية وامثاله لا تخصوصه بالكلام بليل انه ذكر المصنف في كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقه فقول المصنف رحمه الله تعريجه خبر متباد محذوف واخبره محذوف اي مما يجب تقديمه تعريجه

(٤)

(مواقف)

٣ الا انه لم يشرع له التوجه اليه الصلوة في غير المسجد وشرع له سؤا عليه السلام مطلقا فكان استنباطه صوابا في غير المسجد فصيح انه اسد من ابراهيم ايضا قبله على ان التخيير بمعنى الفاعل تقديره وقيل انه اسد من سائر القبايل وكذا الكلام في سائر

قوله الى العرب والجم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والجرة في الجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من القرب والجن من النار

قوله بكثرة الشين) هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا بمعنى الضم في عين مضارعة كالكمس

قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وحده الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبا لله فلا شك في كون المتبوع ايضا حبيبه فثبت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة

قوله ابن هاشم اذكر نسه عليه السلام الى هاشم لانه اصل اشرف القبائل الابراهيمية الشريفة قوله حبالقة في مباشرة القسمة) فاسم الفاعل اما بعني المصدر او بجعل القسمة قاسما بمالقة كقولهم شمر شاعر وداهية دهاء

قوله وانزل معه) اختارمه على عليه اشارة الى ان القرآن اول المجلات السدى لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يغم ذلك قوله والدار على كل لسان بكل مكل) يعني السنة المسلمين وامتكتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دارا بين كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسلمي ذلك الزمان لاحقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان

قوله وصف القرآن بالقدم الخ) قيل هذا صلح عن تراضى الخصمين فان المصنف في بحث الكلام سيجتاز ان الانفاط حادثة والقديم معناها وانت خبير بيان الشارح سيجقق ما عليه المصنف في انشاء بحث الكلام حيث ما اشعره كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر واما ما ذكره في الالهيات من ان القدم هو المعنى واما عبارات فحادثة وراه المعترض فليس المراد منه الانتقال مذهب القوم

٣ قوله (تصور في الات قراءة) فينبذ وصفه بالصفات والمواقف يحتاج الى التماس ويل وقد يقال ترتيب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان القدم ربما لا يكون زمانيا بل وضائيا كالخروج المطبق في سمع دفعة من طابع حاد وبه يدفع لزوم عدم الفرق بين علم ومع الا ان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غرض

قوله منشأ اشتراك لفظ المعنى الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما ينال الالفاظ اعني الكلام النفسي وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فتقبل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسم للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام او بالله تعالى خاصة للقطع بان كل ما يقرؤك واحد منها هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثله لايضا ضرورة ان الاعراض بشخص بمجالها فيتعذر تعدد المجال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المنطقين وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد افراد من ادعي قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الانقاسات ضرورة قيامها بذاته تعالى اذ لا والافالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان الله ثم ينسأ هو القراءة للمقرو بما لا يلتفت اليه فتأمل

قوله كما غيرت النصارى تشديد ما نزل اليهم في الانجيل فان قيل الانجيل ليس يعزى بل سرياني فكيف تصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشترك بين العريسة والسر بانية وان يكون ما ذكره نقلا بالعسني بان يكون معنى ولد وولد مفهومان من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجية في احد ههما وعد ههما في الآخر كافي العرف وقد ينسأ العريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد ٣

كما تعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اراد الوجوب العرفي الذي مرجه اعتبار الاولى واللاحق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبا على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصور به تعريفه سواء كان جدا لمفهوما اسمه او سمعه فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له بضبطه ويمرر بماعده بخلاف ما اذا تصور به تعريفه فانه وان فرض انه بكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه (فان من ركب مقنعيه) وهي العمادة بمعنى الباطل (او شك ان يحيط بخط عشواء) وهي الناقصة التي لا تبصر قدامها فهي تحيط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خط امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقتدره) اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاذا بقدرته تامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامها باها (بآراء الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقضي والثاني الى انتفاء المانع وهما البحث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعمال والتصديق مطلقا ليتناول ادراك الخطأ في العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثاني انه فيه بصيغة الاقدار على القدرة التامة وباطلاق المعبى على المصاحبة الدائمة فيطبق تعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به الى حفظ اي وضع يراه اذ ليس فيه اقدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتأثر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يرتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا * الثالث انه اختار يقتدر على ثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوخ استعماله نهيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباهة وهما واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان نمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه

❦ سياكوني ❦

او ما يجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة في المقاصد الستة مخالفا لسائر المقاصد والمراد بالمواقف وقول الشارح رحمه الله اي تعريف العلم الذي اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لا الى كل والخصيص بالصفة ملحوظ في المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات في المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها اهم بالاثبات لان تقديم الامور المخصوصة بالكلام انما وجب لكونها افرادا لها ومن قال ان المراد بالامور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف اي تقديم نوعه وان الضمير في قوله تعريفه راجع الى الكلام وان اللام في قول الشارح اي العلم للعهد فقد خط خط عشواء قوله (بمعنى الباطل) وهو ههنا التصور بغير التعريف من الوجه الاعم او الاخص شبهه بالركوبية في كون كل منهما سببا لعلوك طريق الوصول واثبت المقت والركوب في الكلام استعارة بالكتابة وتخييل وترسيع وانما قال اوشك لانه بمجرد والتصوير المذكور لا يحيط مالم بشرع في العلم ثم قول الشارح وهي الناقصة التي اشارة الى توجيهين معنى الاول ان خط عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخط المعقول بالخط المحسوس ومعنى الثاني انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملائمة اي يحيط خطا يراد في قولهم فلان ركب العشواء وهو خط امره على غير بصيرة فافهم فانه ممازالت فيه الافدام قوله (فقط) اي دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المنطق يستفاد منه مناسبة المبادئ ايضا وهي الصحة من حيث المادة لان اكثر نظر المنطق في صحة الصورة قوله (اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن ادلتها ورفع الشبهة عنها بالفعل والتكهن من استحضارها حتى شاء واما علم الجدل والمنطق فانما يفيد ان التمكن على ذلك الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل مبادئها ورثها امكن له ذلك الاثبات قوله (وان العقائد) الخ يريد انه لو قال يقتدر

(ولا يجوز)

٣ قوله لقوله تعالى وانا له حافظون) صحة الاستدلال

بهذه الآية على ما ذكره موقوفة على ان لا تحريف فيها لنفسها فيه شبهة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواترها عن النبي عليه السلام الصادق لمسه في التصديق العقلي الذي هو اظهر الحجج على يد الاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وهو ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها

قوله وان كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوبا من عند الله تعالى فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين باعتبار انتفاء وجوب نصب الامام على الله من احكامه كاستشعاره فيما ينقل من الامور من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وانت خير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل الحق فباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعالى فندرج في مسئلة ان الله تعالى لا يجب عليه شيء فائتأمل

قوله بخلافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهواه الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا اصل له

قوله وما عاين بان صلاته عليه السلام) اي دعا النبي عليه السلام لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المستون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم اي يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم

قوله وبسمى كالا ثانيا) فيل حل الكمال المذكور على الكمال الثاني لنتاج الى تفيد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكمله الخ لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة التطفية وما ينجمها من العقل مناديا على صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المخصصة سواء كان اولا او ثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا ٣

ولا يجوز حل الاثبات ههنا على التخصيص والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام نمرة ولا شك في بطلانه * الرابع ان المتبادر من الماد في قوله يراد هو الاستعانة دون السببية وليس وجب حلها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى الاثبات بناء على قصد الخطأ ولم يرد بالغير الذي ثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا ثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كإقرارنا بالعلومه وانما يمكن تطبيقه عليه بنوع تكاف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع فمعان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الور واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفريعة واحكاما ظاهرة وقد دون علم نفسه لها وانها لا تكاد تختص في عدد بل تزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما بلغ من علمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعمالها اذ يرجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها لنفسها فلا تعذر الاحاطة بها والاقدار على اثباتها وانما تكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها (وبالدقيقة المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) صوابا كانت او خطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطاؤه) في اعتقاده وما يتكسبه في اثباته (لا يخرج من علمه الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده لباطله من علم الكلام في الثاني موضوعه * المقصد الثاني موضوع العلم الذي راد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعه ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب من يد امتياز (اذ به) اي بالموضوع (فتميز العلوم) في انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متغيرة ومتنوعة وكانت معرفتها محتلفة متشعبة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدي تلك الاوائل قسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا

❦ سياكوني ❦

معه على تحصيل العقائد الدينية بآراء الحجج لتوهم منه ان يراد بالحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف في تحصيل العقائد وليس كذلك بل لا بد من الاخذ من الشرع فاشار بذلك الاثبات الى ان نمرة الاثبات لا التحصيل لكن لا يخفى ان الاشعار خفي لان ذكر الاثبات لا يدل على نفي التحصيل حتى يشعر بان التحصيل يجب ان يكون من الشرع غاية ما يقال كان الظاهر ذكر التحصيل لان اراد الحجج دفع الشبه على حصول العلم بها فالعدول الى الاثبات يشعر بنفي نمرة التحصيل قوله (ولا يجوز) الخ رد على العلامة التفاضلية حيث جوز حل الاثبات على التحصيل وقال معنى اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترفق من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستقصاء فانها تحصل بعد العلم وتكرر المشاهدة ولو حل على المسائل المدللة فلا شك في كون التحصيل المذكور نمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ما تقرر والتمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على ما يشعر به لفظ العقائد وحله على ملكة الاستقصاء كما في شرح المقاصد يعني التهيؤ القريب بسبب حصول المأخذ والشرائط لتحصيل العقائد ففيه انه وان صح اطلاق الملكية على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على مكة الاستحضار كما صرح به في المطول ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

٣ مأخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله
 يحصل صفاتها على الكمالات الاولى النوعية
 وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه
 اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات
 الحقيقية بتعدد الاطلاع عليها او بتعدد فاعذوا
 الاثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة
 بالنوع وهو فصلا والآخر العام القريب الذي
 يستتبع سائر الآثار العامة له وهو جنسا تسهلا
 للطالب ومع تسمية الذاتى بهذا الاعتبار
 صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين
 الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ما ذكره
 انما يستعمل في الاجزاء المعمولة المسماة بالذاتيات
 واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات
 النفسية ولا يتصور الاطلاع عليها نعم قد يحمل
 الصورة النوعية في بعض انواع كالانسان
 على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست
 صورة متوحدة لانهما مجردة فكيف يكون
 صورة متوحدة للمادى بل صورة متوحدة حسنة
 مجردة ولما فيها زلوا النفس المجردة التي هي
 منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر
 من قولها الان هذا لا يصلح على اطلاقه في جميع
 انواع فلا يلزم هذا المقام لان الكلام هنا
 بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان يما ذكره
 الابهرى لزوم عدم التعرض للقسام الاول
 من الكمالات الثانية واقرب منه تعميم الصفات
 اياها وايضا الكمالات الاولى النوع في نفس الامر
 فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور
 ثم ان قوله وبسبب زيادة ذلك ونقصانه يأتى
 من حمل الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمالات
 الاولى لا تتفاوت في اشخاص النوع وحمل
 الاشارة الى ما سواه نصف ظاهره ايضا قوله فاذن
 كاله بتعدد المعنويات يدل على ان المراد بالكمالات
 المذكورة اولاهو الكمالات الثانية كالاخفى
 قوله في الخير في المكان اشار بقوله في المكان
 الى انه المراد بالخير فلا يرد على جعل الخير كالا
 للجسم حقيقة الجوهر الفرد لانه ليس بممكن
 وان كان مقصور الوجود الامتداد في المتكسر
 كما صرحوا به
 قوله الخالى من الخير اى في حد ذاته بمعنى
 ان الخير ليس مأخوذا معه كما يقال لله بول
 خال عن الصور في نفسه ٣

او من جهة واحدة او باشياء متماثلة تناسبا معتداه سواء كان ذاتى او عرضى علما واحدا ودونوه
 على حدة ومعها ذلك الشئ اوتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه
 فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشابهة في موضوع علم متفردا متمازا في نفسه عن طائفة
 اخرى متشابهة في موضوع آخر فيمتثلونهم متمازة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر
 ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استثنائى اذ لا مانع عقلنا من ان تعد كل مسألة علما
 برأيه وتفرّد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشابهة في موضوع واحد سواء كانت
 متماثلة من وجه آخر او علما واحدا وتفرّد بالتدوين واعلم ان الاختيار الحاصل للطالب بالموضوع
 انما هو للمعلومات بالاصالة والعلوم بالتبع والحاصل بالتعرف على عكس ذلك ان كان تعرفنا
 للعلم واما ان كان تعرفنا للعلوم فافرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف
 الكلام ان جعل تعريفنا للعلوم (وهو) اى موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
 العقائد الدينية تعلقا قريبا وبعبارة) وذلك لان مشن هذا العلم انما يعتد دينية كاثبات القدم
 والوحدة للصفات وثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد
 كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الحلاء وكأشياء الحلال وعدم تمايز المعنويات المحتاج اليها
 في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم
 المتناول للوجود والعدم والحال فان حكم على العلوم بما هو من العقائد الدينية تعلقا بها ثباتها تعلقا
 قريبا وان حكم عليها بما هو وسيلة اليها تعلقا بها ثباتها تعلقا بعيدا والى بعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم
 من هذه الحثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاول ان يقال المعلوم من حيث ثبت له ما هو
 من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالعلوم مفهومه فاكتر محمولات المسائل اخص منه
 فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اراد به ماضق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا
 محبوسا عنه مالم يقيد بما يجمله مساوياه كما حقق في موضعه لانه انما يتناول قد حقق هناك ايضا ان العرض
 الذاتى يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم ينحى ان الحثية المذكورة لا تدخل لها في عروض القدرة
 للعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لا يثبت
 عقيدة دينية (وقيل هو) اى موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموى
 (اذ بحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الشؤنية والسيئية (و) عن (افعاله) اما (في الدنيا
 تحدث العالم) اى احداثه (و) اما (في الآخرة كالخمس) للاجساد (و) عن (احكامه) فيهما كبحث الرسول

سبيل كوتى

قوله (توقف عليها) اى توقف المسائل على المبادئ وحاصله يحتاج المسئلة في العلم بثبوتها
 الى نوعها وان لم يتجسس اليها بخصوصها قوله (تركيب الجسم من الجواهر الفردة وجواز
 الحلاء) حيث يحتاج اليها في صحة اعادة الاجسام فان لمحققين على ان الاعادة بجميع الاجزاء
 المتفرقة على ما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى • رب ارنى كيف تحيي الموتى
 الآية وان الاعادة على ما جاءت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وابتعاد عالم آخر كما صرح به
 الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله واذا كانت
 الاعادة مستلزمة لبقاء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الحلاء فافهم ومن لم يفهم وقع في صحيح
 هذا التوقف في تكلمات باردة قوله (يتناول محمولات مسائله) اى من حيث انها محمولات قوله
 (نعم بحد الخ) يعنى ان الحثية من تنمى الموضوع فيجب ان يكون لها مدخل في عروض الاحوال
 ليكون اعراضا ذاتية للقدرة ضرورة ان القيد اخص من الموضوع وفي قوله وان كان بحث المتكلم
 الخ رد على العلامة التفتازنى حيث ذكر في التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز ان يتلحق
 بالبحث المذكور تعنيان معنى لفظ الموضوع فعبارة يجب ان يلاحظ الحثية في البحث عن احواله
 ولا يجب ان يكون له مدخل في العروض ووجه الرد انه لا بد من الدخيلة لتلخيص اعراضا غريبة

(ونصب)

ونصب الامام في الدين ايمان حيث انها واجبان عليه لا (والثواب والعقاب) في الآخرة من حيث
 انها يجب ان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والالكانات من قبل
 الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى في الكلام (عن غيرها) اى
 عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) اى احوالها (لأن حيث
 هي مستعدة اليه تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر ان
 لا يتداخلن والاعراض لا تتدخل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية)
 لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه (لا يقال ليس ذلك) البحث
 (من الامور البينة بذاتها) حتى يكون من المبادئ المطلقة المستقينة بالكلية عن البيان (فلا بد من
 بيانه في علم خال بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه
 وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه
 اذ المتوقف الاول على الاخرى فتكون مسألة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سباني (ا) في علم
 آخر اى وان بين في علم آخر (كان علم اعلى منه) اى من علم الكلام تبين فيه مبادئه (شرعى)
 اذ لا يجوز ان يبين مبادئه في علم اعلى غير شرعى والا لا يحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق
 الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اى ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) ولما قيل
 ان يكون ان مبادئ العلم الاعلى قديتين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير
 ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادئ الكلام او احتياجه في مبادئه الى علم غير شرعى فان لم يطلان
 اشاق فقد لا ينسب بطلان الاول الا ان قال ليس لنا علم شرعى تبين فيه ما نحن بصدده (الثاني)
 ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية
 لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبنيا فيه واللازم توقفه
 على نفسه واعتراض عليه بان اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته

سبيل كوتى

قد بر قوله (فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع للكلام المتأخرين
 واما على قوله انه موضوع للكلام المتقدمين فلا ادل على ذلك من الجواهر والاعراض بل على سوى
 ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه قوله (لا يقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز ان يكون البحث
 منها على سبيل الاستطراد تكمينا للصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعاقب به من الفروع
 والواحق والتقابلات وان يكون البحث على سبيل الحكاية للكلام المتخالف لان كثيرا من تلك المسائل
 مما يستعان به في اثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية
 ايضا قوله (قد تبين الخ) للاطابق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض
 مبادئه وتفصيل ذلك على ما سيجي في الشفاء ان مبادئ العلم قد تكون بنية بنفسها وقد يكون غير بنية
 فتبين في علم اعلى لعلو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كمثل امتناع الجزء وقد تبين في ذلك العلم بشرط ان
 اوفى علم ادنى لدنو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كمثل امتناع الجزء وقد تبين في ذلك العلم بشرط ان
 لا يكون مبدأ للجمع مسائله ليكون مسئلة من وجوده ومبدأ من وجهه قوله (ولاشك انه متوقف الخ) الظاهر
 ان الضمير في انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير ان يكون اثبات الوجود للموضوع موقفا على
 وجوده في نفسه وليس فيه توقف الشئ على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شئ شئ اى بيان ثبوته
 موقوف على ثبوته في نفسه فلا يتم التفرير الا بتقدير المضاف اى على اثبات وجوده لان الهلية
 المركبة بعد الهلية البسيطة فانه مالم يعلم وجود شئ لا يطلب ثبوت شئ له وعلى هذا ورود
 الاعتراض ظاهر لان اثبات ما سوى الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا

(٥٠)

(مواقف)

٣ قوله اول الجسم الثامى) قد تقرر عند علماء البيه
 ان الف اذا كان اجاليا فالقاعدة كون التشرع
 بلاغظة او كونه تعالى لن يدخل الجنة الا من كان
 هودا او نصارى فلذا اختار اوعلى الواو
 قوله اى استعداده لادراك المعنويات) قيل
 الاستعداد لادراك المعنويات لا يختلف في افراد
 الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا
 لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض
 واجيب بمبدأ علم دلالة كلامه على ان كلاما ذكر
 في حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد
 بعضها على بعض بالاصل الاستعداد وان كان
 مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب
 القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو
 بحسب الاختلاف قريبا وبعدا
 قوله بحرفة او صناعة) الصناعة اخص
 من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة
 وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قيل بل
 بها ولدفع توه قصر اختلاف الهم في الحرف
 بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال
 او صناعة

قوله اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
 والاحكام الفقهية) قيل هذا مبنى على وجوب
 علم الكلام في الاجتهاد والمختار خلافا بناء على
 جواز التقليد في الاعتقادات عند الجمهور
 وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الجمل على
 حذف المضاف اى وعلى مقاصد علم الكلام الخ
 وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لا يكون
 الصناع الخ حيث لم يقل اذ لا يثبت الصناع
 بداهة ولا شك في هذا الابتداء وكما يشه
 في مدح الفن
 قوله وفي الصحاح ان الرواء الخ) الطاهر
 ان عبارة المتق بنسخ الراى والمد وما تفسير بارى
 والارواء فاعلمه بيان المراد في المقام يعنى اريد
 بارواء هو الماء العذب مسببه اعنى الرى او الارواء
 ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي اعنى
 الماء العذب وانما صار الى الجوارى لاسباب قوله
 شفاء فان المراد به المعنى المصدى
 قوله حذف منه كلمة لا ذكر الباقى في شرح
 لتخصيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا
 لانظيره في كلام العرب ٣

قوله مؤولة بالظرف ذكر الحاجة ان الحيلة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذي الحال تجري مجرى الظرف ولا يكون مبنية لهية الفاعل او المفعول بل يكون بيان هبة زمان صدور الفعل عن الفاعل او وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجدد باحث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحلية في موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها قوله ولم اترك ضمن آي معنى الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول

قوله لا عوج فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو يتبع العين فيما يترك بالصيغة والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يترك بالبصر من المحسوسات ههنا وجدت بخط جدي في حواشي المطول وبويده قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امثالا وبما يقال عكس هذا ايضا الحق قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كجى در جوب ومائسد آن وبالـ كـ كسر كجى در دين ومائسد آن وقال ابن السكيت كل ما كان ينصب كالخائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض اودين او عايش

قوله والمعنى انه اجل من متاع الباهية المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون منفصلا عليه اذ ليس بشارك لما قبلها في اصل الفعل اعني الجملة مثلا ولم بلغت الى ما يقال من ان من متلفعة بفعل يتضمّن اسم التفضيل اى متباعدة في الجملة من ان يتساوى فخرزا عن لزوم استعمال افعال التفضيل حيث تدون الاشياء الشئ كاصرح به في شرحه لفتح وان امكن ان يجاب بان من التفصيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تعالى فانه يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال ممن يمكن لكنه اراد الوصف اى من ملك يمكن ان يتلقى به البساكات فاورد على ما ذكر وامثاله ماآت سورة الكافرون وغيرها

قوله اصولها ثلثة الحكمة والفقه والشجاعة الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والفقه هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية

فلا محذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بشرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا ويرى بما يقال لما امتاز الوجود عماء من الاعراض الذاتية توقفا عليها لم يستحسنوا ان يحمل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بيانا بذاته) فلا يحتاج الى بيان اصلا (او كونه مينا في علم اعلى) سواء كان شرعا ولا فان بيان وجود الموضوع اما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في اعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والسمان) يعنى كون اثباته تعالى بيانا بذاته وكونه مينا في علم اعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فيما لا يبنى ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الاروى حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الاية في الكلام مينا في العلم الالهى الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستلزم ايضا فان قلت العلوم

سبيل الكون

الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتية ولا شك ان عروض شيء شيء موقف على وجود العروض في ظرف العروض اذا لاشي لا يكون معروضا لشيء في ذلك الظرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته اولمسا يساويه فيكون موقوفا على وجوده في نفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه وعلى هذا التقدير لا يرد الاعراض المذكور كالإختي قوله (واجيب الخ) في شرح المقاصد فيه بحث اما اولاه فلا يجرى ان يرد الوجود المقيد بالوجوب واما ثانيا فلا يسلزم ان لا يكون وجود شيء من الموجودات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح قولهم ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى منه واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده فيه بعد تقريره لا يثبت في العلم سوى الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام والجواب عن الاول ان اعتبار التقيد بالوجوب في قولنا الواجب موجود بوجوده لا يجرى لغوا وكذا تقيد الجوهر بوجوده بالجوهر والعرض موجود بالوجود العرضي الى غير ذلك وايضا لا يبين انما هو الوجود مطلقا لا المقيد بالوجوب وان كان متعقبا في ذاته وعن الثاني ان وجود الاخص انما يبين في اعم بانقسامه اليه والى غيره والانتظام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيبي وعن الثالث ان التخصيص على الحكم الجزئي بعد بيان الحكم الكلي اذا كان خطأ في كونه جزئيا له لا يكون اقوا قوله (لا يحمل على شيء قطعا) اما بالمواطاة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجزئي الحقيقي متأصل في الوجود لا ينزغ من شيء حتى يحمل عليه وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة الشمية واما بالاشتقاق فلان صاحب العرض الجزئي جزئي حقيقي لا متنازع لشخص العارض بدون تخصص معروضه فاندفع ما قيل ان المعنى في حل الاعراض الذاتية الجمل بالاشتقاق ويجوز ان يقال زيد صاحب هذا البياض قوله (بانقسامه اليه والى غيره) في الخارج اوفى الذهن اوفى نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام في ظرف الانتظام مثلا يقال في الاكهي الموجود منقسم في الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام في الخارج قوله (فما لا يبنى الخ) هذا بالنظر الى طور العقل واما اعتبار باب الكاشفات فوجوده تعالى يديه حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذ لا ضده وسئل الجنيدي عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن الصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى في سلسلة الممكنات كوجود واحد في مراتب الاعداد ووجود المضي بالذات في الامور المنضبطة بالغير ووجود الصائم بالذات في الامور الغير القلقة بذاته يديه والدلائل التي اوردوها اخفى من هذا المطالب قوله (بل احتياجه الخ)

(الذي)

الذي جعلته موضوع الكلام ما ذاصل انته قلت هي بيته بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع العلم الالهى ولا يعنى بآيتهما سوى جملهما على غيرهما انما يافتد (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اى من حيث هو هو غير مقيد بشي والقائل به طائفة منهم جهة الاسلام (ويقتز) الكلام (عن الالهى) الشاركة في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اى في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه (وفيه ايضا) كما قول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد بحث فيه) اى في الكلام (عن) احوال (المعلوم والحال وعن) احوال (امور) لا باعتبار انها موجودة في الخارج) اى يبحث فيه عن احوال الامور لا لتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا لا ينظر الصحيح فيقيد العلم ام لا والدليل وجه دلالة كذا وينقسم الى ثلثة فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يميز فيها وجود موضوعاتها في الخارج (واما الوجود في الذهن فهم) اى المتكلمون (لا يقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيستدرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تقرر منها من حيث انها موجودة مطلقا فلا تشكل (الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا القدر) اى يكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لا غير العلم) اى علم الكلام عماليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسأله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لاث (الخطي) من ارباب علم الكلام) ومسأله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان اكفر) ذلك الخطي كالحجج المصريحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المنسرة باللكفة (او بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيشأول الكل

سبيل الكون

افاد بالاضراب ان احتياجه فيما سوى الوجود ايضا مستدكر قوله (ولان معنى الخ) دفع لما رد من ان المعلوم والموجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف يصح القول ببدها انهما حاصل الدفع ان المراد بآيتهما ان يبدأهما موجودا وانهما يحتملان عليه لانهما موجودان بذاتيهما قوله (اى يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما ردد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لا باعتبار انها موجودة لا يقتضى ان لا يكون تلك الاحوال احوال الامور الموجودة بل ان لا يكون وجودها ملحوظا في البحث فلا يتم التقرير قوله (فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في اثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادئ ومباحث الحال والمعلوم من لواحق مسئلة الوجود تنبها للقصود بالتعرض لمبايقاله تكلف قوله (اى المتكلمون) اى جمهورهم فلا يصح كون مطلق الموجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جمعا من المتأخرين قائلون بالوجود الذهني فليكن مطلق الوجود موضوعا له عندهم على ان جهة الاسلام القائل بمنكر للوجود الذهني قوله (الثاني قانون الخ) حاصله ان هذا القيد وان افاد امتياز عن الالهى لكنه محل التعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحقة فيلزم خروج مسائل الخطي عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان القرع مخالفة القوم يلزم عدم امتياز عماليس بكلام اعنى مسائل الخطي لانه ايضا يدعى انها حقة والجواب ان قانون الاسلام ما هو الحق ولو يزعم الزاعم فيشمل مسائل الخطي قوله (باللكفة) مأخوذة من بلا كيفة اى المستترين بنى الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستوعب على العرش لا كاستوائه وله وجه ويد لا كوجهها ويدنا وفي بعض النسخ بالكيفية غالبه للتعدي اى الساترين للكيفية قوله (مأخوذة من الكتاب) لعل مراده بالاخذ

والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة القضية ويجمع الثلثة العدالة وسبيل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات النفسانية وتحقق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التي جعلت فسخة الحكمة النظرية كحكايتهم ولا الحكمة التي قسمت الى العملية والنظرية

قوله وهو الموقف الثاني في الامور العسامة اى هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يخص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم ووجود القدم في الصفات لا ينافي القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وايضا قالوا فالقدم الذاتي لا يوجد فيه اصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما اشير اليه في اول هذا الموقف كما سيبي زيادة بحث ان شاء الله تعالى

قوله فيما يجب تقديمه في كل علم (اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الجمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تفصيله وحينئذ يكون ماعبرة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها او يكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اى تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام لا عهد كالاضافة وانما لم يقل اى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما لنا باعتبار انه المشروع فيه

قوله ففما يجب تقديمه في هذا العلم) اى لاقى كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلا بهما مع اشتغالها على نوع كثر ودقة عماليس يستحسن في طرق التعليم قطعا واما تصدير كتب الكلام بهما مع انها جزء منه في غاية الاستحسان فالفرق ظاهر

رحمه الله اما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ما باعتد على طلبه واعتراض عليه بان الوقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سابق كلامه ان المراد بالبصيرة النامة وان تمامها بكون الشروع مستقلا على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع بمنزلة هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المنصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعني ابتداء من غير تقديم بشئ اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طلب وهذا ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي المطول

قوله سواء كان حذاه مفهوم اسمه او سمائه قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازان مفهوم اجنالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حذاه بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسمه بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم بميزه عن غيره واما حذاه الحقيقي فاما هو بتصوير مساهله بل بتصوير التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع

قوله بخلاف ما اذا تصور به غيره فانه وان فرض انه يكتبه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجهها اعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محتمل تردد فانه اذا اورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لا يمكن لا يفيد بصيرة معناه بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا بد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكره انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه

ولسائل ان يقول ان لم نجعل حجية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف نماز العلوم على نماز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له ان تلك الحجة لا تدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حجية العلوم الخ للمفصل الثالث فائده **خ** وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشروع فيه (دفعاً للبحث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً وذلك اظهره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائده امكنه الشروع فيه الا انه لا يترب عليه ما اعتقده بل ما هو فائده وورعاً لم تكن موافقة لفرضه فيجب سعيه في تحصيله عتداً عرفاً (وليرداد) عطف على دفعاً (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائده التي عرفها فيوجد حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) اي فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص في قومه النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و رفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمزلة لهم كانه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح الحق) اهم الى عقائد الدين (والزام المدين باقامة الحق) عليهم فان هذا الزام المثل على تقضيح المعاند وبما جرم الى الاذمان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا لانه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى عليه ما عداها منها (فانه اساسها واليه باول اخذها واقتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكاف مرسل للرسول منزل لا كتب لم يتصور علم تفسير وحديث

سبيل الكون

ان يحافظ في جميع تلك البحوث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطي مخالفا للسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه يخالف للقطعية وان لم يكن مخالفاً في اعتقاده والا فخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينه وترك الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها قوله (لم يتوقف الخ) نماز الكلام والاهي مع الاتحاد في الموضوع قوله (ان لم يعتقد الخ) جرماً او ظناً مطابقاً او غير مطابق قوله (فائده) اي مخصوصة فاما ان لا يعتقد فائدة اصلا او يعتقد ان له فائدة ما قوله (لم يتصور الشروع فيه) قال قدس سره في حواشي شرح الرسالة على ما بين في محله اي في الحكمة من انه لا بد للعدل الاختياري من التصديق فائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله (لظهور الخ) اشار بذلك الى ان توقف الفصل الاختياري على التصديق بفائدة معينة امر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة في ترجيح احد المتساويين كاف في قدس العطشان وطريق الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة امر خفي حتى قال بعض الاذكياء لا يسل وجود مثل هذه المصفة لاستلزامه المحال قوله (ورعاً لم تكن موافقة لفرضه) انما قال ربحاً لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم يكن مطابقة لفرضه اصلا وان كانت اعم فربما يتحقق في ضمن الاخص الذي اعتقده وان كانت اخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين يكون موافقة لفرضه فافهم فانه قد زل فيه اقدام قوله (عتداً عرفاً) فان البحث العرفي لا يترب عليه فائدة معتدة في نظره وفيه اشارة الى ان المراد بقوله دفعاً للبحث العرفي لا للقوى وهو ما لا يترب عليه فائدة اصلا فانه تمتع بتحصيل العلوم قوله (عطف على دفعاً) بحسب المعنى اي طلباً للازدياد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فصيلاً لافعال الفصل المعال به قوله (ورفع الله الذين اخرجوا من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بحجة مستقلة متلاقية له في المعنى على طريق التمثيل او الدلالة او نحو قولهم قصم القبر ظهري والقبر من قاصحات الظهور والتلاقي بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم في الدين

ولا علم فقه واصول فكلها متوقفة على علم الكلام مقتضية منه فالأخذ فيها بدونه كيان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على رهان ولا قياس بخلاف المستبطين لها فائهم كانوا عالين بحقيقة وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما يتناكف في علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص في قوته العقلية وهو (حجة النية) باخلاصهم في الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) اي والفائدة التي يفدها ما ذكر من الامور الخمسة ونشهى اليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو مشتهى الاغراض وغاية الغايات **خ** المقصد الرابع مرتبة **خ** اي شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشروع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفي حقه من الجد والاجتهاد في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوع) اي موضوع الكلام وهو العلوم (اعم الامور واعلاها) فيتناول اشرف العلوم التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان العلوم اشرف كان العلم اشرف مع ان موضوعه مقيد بحقيقة نبي عن شرفه ايضا (وغايته) اعني تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها) نعم (ودلائل بقرينة يحكم بها) اي بصحة مقدماتها وحقيقة الصور العارضة لها (صرح العقل) بلاشك من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بما لا ريب) اي شهادة العقل لها بصحتها مع تأييدها بالنقل هي (الخاتمة في الوثائق) اذ لا يبق شبهة في صحة الدلائل الذي يتطابق فيه العقل والنقل قطعاً بخلاف دلائل اهل الاهي فان مخالفة النقل

سبيل الكون

آمنوا يدل على رفعة شأنهم لاجل العلم قوله (باخلاصهم) فان الاخلاص في الاعمال بقدر معرفة الله تعالى قوله (بقوته) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالنقلية قوله (اي شرفه) فسر المرتبة بالشرف لان المئين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور بيان مرتبة فيما بين العلوم في التخصيص حيث عد في الرؤس الثانية مقاراً للشرف قوله (فيتناول) الخ فبداختلال من وجوه اما اولها فانه لا حاجة الى هذا التفرع بعد التصريح بموضوعه اعم الامور اي الموضوعات لما قرر ان العلوم يتصاعد يتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً واما ثانياً فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله من المسائل ولا معنى لتناول الموضوع للمسائل واما ثالثاً فانه على صحة بقية اثبات شرافة لموضوع باعتبار شرافة المسائل وذات ليس مطلوب واما رابعاً فلان قوله لا شك انه اذا كان العلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار علو علمه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه وغاية التوجيه انه قدس سره حل الاعلى على معنى الاشرف لا على الاعلى رتبة ليكون تأسيساً والقائه في قوله فيتناول تعليلاً او احتشافه او زائده والجملة لتعليل لكونه اشرف الموضوعات والضمير المستقر اجماع الى موضوعه وقد احتج بالحجة لمحرط اي لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع اي بحوث عنه في العلم اشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وافعاله من حيث كونها محيوتاً عنها ولم يكتف بتناوله للا امور الثلاثة من حيث انفسها لانه لا يفيد شرافة العلم الا ترى ان موضوعه الخوتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يارز منه اشرفيته من علم تقدير الحديث وللإشارة الى كون تناول من حيث البحث بمحط الشرافة قدم لفظ المباحث فالحاصل ان موضوع الكلام اعم الموضوعات فيكون اشرف لان العلوم يتصاعد يتصاعد الموضوعات وان موضوعه اشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وافعاله التي هي اشرف المعلومات ولا شك ان العلوم الذي هو الموضوع اذا كان اشرف بسبب ذلك تناول كان العلم المتعلق به اي المباحث عن احواله اشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات واعتباره في نفسه ولذا صرح عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالعلوم قوله (نعماً) بميز من نسبة احداها وهو اسم تفصيل من جدي يجذب جدي معنى الاعطاء وليس مفعولاً به لان اسم التفصيل لا يعمل في المفعول به الظاهر قوله (مخالفة النقل) اي قطعاً لان النقل الظني

قوله فان من ركب الخ هذا في موقع التعليل لا يجب تصور العلم بتعريفه يحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور بخصوصه قد يكون بانتفاء أصل التصور واطهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصوير لا يفيد البصيرة المذكورة كما تصور بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب الخ قوله والكلام علم الله تعالى وهو الرسول وعلم الملائكة بالاعتقادات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعلميات وكذا علم الرسول وعلم الملائكة بهما لا يسمى فهما وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالاعتقاد الديني عن الادلة العقلية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعد من المعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة بقدر بناء على ان صيغة الافعال يدل على الاعتقاد المشعر بالكذب وعلمه عليه السلام بالكشف السمي بالوحى وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار باعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله تعالى ويدل الله في قيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول قوله اراد بالعلم مفهوماً اعم والتصديق مطلقاً) كانه حل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام والا فيصير في تعريف تفسير العلم بالمعنى اعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللفظ والعرف والشرع ولا يمكن حل العلم ههنا على ما سياتي من الصفة الموجبة للغير المحتمل للتفويض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا اعم بما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك الخطي قطعاً فينبأ لم قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط اراد به النطق فانه لا يحصل به القدرة النامة على اثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة اعم صورة تحصيل من النطق ومادة معينة لا تعرف منه فالخصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى الواد المنصوصة والعقائد معاً على ما هو الحقيقي وبهذا بين

أما ما شهد عليه من أن أحكام عقولهم به مأخوذة من أوهامهم لا من صرايحها فلا توفق بها أصلا (وهذا) الأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته ووجهه (هي جهات شرف العلم لا تعدوها) أي لا تجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها وأما كون مسائل العلم قوم فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقها (فهو) في الكلام (إذن اشرف العلوم) بحيث جيع جهات الشرف في الفصد الخمس مسائل **قوله** يكون كذا في وجه المناسب لا تقدم ومات آخر والموجود في كثير من النسخ في مسأله وأما وجب تقديم الآثار الاجالية إلى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتبين الطالب على ما يوجه إليه من المطالب تذهبا موجبا لزيد استبصاره في طلبها وأما قال (التي هي المقاصد) لأن كل علم مدونه مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومبادئه أو تصديقه هي وسائل إلى تلك المقاصد وقد وردت جزا منه لشدة الحاجة إليها وأما عدد موضوعه جزأ ثانيا منه ففيه أن الموضوع نفسه من المبادئ التصورية وكونه موضوعا من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانتهى أعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة أصولا موضوعية كما صرح به ابن سينا في رهبان الشهادة

سالكوني

المخالف لقصي العمل مأول بما وافقه **قوله** (في مسأله) أي بيان وجوب تقدم مسائل علم شرع فيه اجبالا ليكون موافقا لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام اجبالا ويكون بيان وجوب تقدم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطوبا في الكلام لأنساق الذهن إليه بعد ملاحظة ما تقدم وحينئذ يكون ضمير راجعا إلى قوله مسأله إلا أن الشارح رحمه الله جعل ضمير مسأله راجعا إلى كل العلم الذي يطلب الشروع فيه والدليل مذكور في ظهوره وجعل ضمير راجعا إلى ما فهم من السابق أعني مسائل الكلام رعاية للمطابقة بتقديم وتعليل المذهب **قوله** (وأما قال الخ) يعني ليس التقييد بالصفة الاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتبني بمحصر المقاصد عليها على أنها المقصودة بالذات وأنها حقيقة العلم والمبادئ مسائل **قوله** (إن الموضوع) أي موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقا فإنه تبيين في صناعة البرهان من المنطق أن اختصاصه بشئ من العلوم فيأتي بآراءه في المنطق الذي هو آفة لجميع العلوم **قوله** (من المبادئ التصورية) لوقوعه موضوع المسألة وما قيل أنه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالوضعية عليه فكيف بعد من المبادئ ففيه أن كونه من مبادئ الشروع لا يتناقض كونه من مبادئ العلوم قبل أن الموضوع نفسه وإن كان من المبادئ التصورية إلا أنه عند مطلوبا رأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه أنه شاق ما قالوا في تعليله بأن ما لا يعلم بثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له فإنه صريح بالمراد به وجوده **قوله** (الخارجة عنه اتفاقا) وذلك لأن التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعا وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزاءه من العلم **قوله** (أعني وجوده من المبادئ التصديقية الخ) أي أن كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به وإن تصور جميعا لما كان ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بان بوضع حده وما كان خفي الوجود والحد معامل العدد والواحد والقطعة فأنهم يضمون وجوده أيضا ووضع وجوده من جملة مبادئ الصناعة التي يسمى أصولا موضوعية لأنه مقدمة منكوكه فيها يتبين عليها الصناعة انتهى بقوله قال في فصل سابق على هذا الفصل أن لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادئ وموضوعات ومسائل والمبادئ هي المقدمات التي منها يبرهن تلك الصناعة وقال أيضا في المبادئ الخاصة لمسائل علم ما على قسمين إما أن يكون خاصة بحسب ذلك العلم كعلم كذا أو بحسب مسألة أو مسائل انتهى ويلم من كلامه أنه قد يطلق المبادئ على ما يتبين عليه الصناعة مطلقا وقد يطلق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن أن يكون عدانية

(وهي)

منه ما استصوبه الشارح في حواشي شرح المطالع من أن الطرق والشرائط المحتاج إليها في استحصان المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لأن جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لأن تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رباعيتها جانب الصورة ووجه الضعف أن خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وإنما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادئ المعلومة من علوم أخرى بالنسبة إلى كل مطلوب على وجه اجبالا في ضرورة جيع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا

قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلا فلا بد من الترتيب المجموع المركب من علم الكلام وغيره أيضا فإن المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وأيضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين أو علموا جهة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا يتفهم مدخلية علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لأن مدخله لا يبعد عن دخول نفس العقائد بل راجع إلى أن النحو أيضا مدخل في ذلك الترتيب لاربع بعض العقائد مستفاد من الأدلة البهيمية فيكون علم النحو مدخل في القدرة على إثبات تلك العقائد المستفادة منها وإن لم يتوقف كما في رباب السلفية المستنبطين لتلك العقائد منها

قوله على انتفاء السببية الحقيقية (تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لا يتناقض في المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لما يشير إليه في المقصد الرابع في كيفية إعادة النظر الصحيح للعلم من أن الدوام لا يتناقض العادية

قوله وإن العقائد يجب أن يؤخذ الخ ولو قال بقدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لنوهم أن تحصيل العقائد المتعددة بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج أيهاا فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم انظر أن قوله وإن العقائد معطوف على أن ثمة ولطفه على إشعاره بخلاف اللام الشائع وجه بل هو أوجه كإلزام دخول ما ذكر في حيز الأشعار فإن تحقق الأشعار

يحل تردد

(وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسألة نفس الحكم لأنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم وأما طرفه في المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والاعتدالية فتكون ضرورية فتورد في العلم أما احتياجها إلى تبينه زيل عنها خفاها أو لبيان لميتها وأما جعل كل حكم نظري على المسائل نظرا إلى ما لا مناه كانه قال وهي الأحكام النظرية (معلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية أو يتوقف عليها إثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا (وهو) أي الكلام (لعل الأعلى) أي انتهى العلوم الشرعية كلها وفيه ثبت موضوعاتها أو حيزاتها (فليست له مبادئ تبيين في علم آخر) سواء كان علم شرعيا أو غير شرعي وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لآيات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يفرع عليها من مباحث النبوة والعاد علما يتوصل به إلى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها أو باعتبار صورها وجعلوا

سالكوني

موضوعه جزاء ثانيا نظرا إلى المعنى الثاني الذي باعتباره جعل المبادئ جزأ من العلم وإن كان داخلا في المبادئ بالمعنى الأول واليه يشير كلام العلامة التفات إلى في شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادئ التصديقية بقوله التي تسمى أصولا موضوعية رد على القول بأن الشيخ عده من المبادئ التصديقية بالمعنى الأغوي لا بالمعنى المصطلح **قوله** (نفس الحكم) أي الوقوع لا لايقاع لأن المسألة من المعلومات **قوله** (أوليان لميتها) فإن قلت لميتها إذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة في الحكم النظري فلا وجه لادخالها في الضرورية قلت الظاهر في العلم اثبات العوارض الذاتية أي العلم بثبوتها وهي بهذا الاعتبار بدئية وبيان البلية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث أنها مسألة العلم **قوله** (أو يتوقف عليه الخ) ويكون من يد اختصاصه بها بأن دون ذلك لاجلها فلا يرد أن جميع العلوم العربية والشرعية بما يتوقف عليها اثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية اذ ليس تدوينها لاجل إثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر فإن جمها وتدوينها لاجل ذلك وبتدوينها فساد ما قيل أن العلوم العربية جزء منه إلا أنه أفرز منه أفرز الكمال من الطب والفرائض من الفقه **قوله** (وفيه تبين الخ) فإن علم التفسير والأصول يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوت من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث أنه رسول والحديث المذكورة مثبتة فيه وعلم الفقه يبحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الأحكام الشرعية الثابتة بالأمر والنهي وكونه تعالى أمرا وباهيا مثبت في الكلام وما قيل أن إثبات الصحة التي هي حثية الأعمال التي موضوع الفقه في الكلام لأن إثبات صحة الأعمال وفسادها إنما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت أن الكلام منها فليس بشئ لأنه على تقدير صحته إنما يدل على احتياج الفقه إليه في ثبوت الحقيقة المذكورة لأعلى إثباتها فيه **قوله** (فليست الخ) بناء على أن جميع ما بين فيه من العوارض الذاتية موضوعه كما بينه الشارح رحمه الله لأعلى أنه لا يبين مبادئ الأعلى في العلم الأدنى لرد عليه أنه قد تبين مبادئ الأعلى في الأدنى على قلة فلا يصح الترتيب المذكور **قوله** (على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعا إليه ومجولا عنها من الأراض الذاتية **قوله** (وجعلوا الخ) ما ذكره ههنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق عند الشارح رحمه الله ما ذكره في حواشي شرح مختصر الأصول من أن جميع العلوم في صحة مواد ادلتها وصورها يحتاج إلى المنطق وأنه علم على حيزها ليس جزأ لعل ولا يلزم من ذلك كونه أصليا من الكلام والالهية لأن احتياجها إليه باعتبار ما يعرض لمبادئها التصورية والتصديقية لا باعتبار المبادئ أنفسها فلا يخالفه بين كلاميه والحق عهدي أن مباحث النظر جزء من الكلام

٣ قوله ولا يجوز جعل الآيات ههنا على

الحصول الخ (إن أراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمناه الحق فلا كلام وإن أراد الرد على التفات إلى حيث جعل الآيات على التحصيل والاكتساب أيضا فالجواب عنه أن التفات إلى جعل العلم على ملكة الاستحصان في هذا التعريف بمعنى أن يكون عنده من المأخذ والشرائط ما يكفي في استحصان العقائد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهذيب أقرب وحل العلم في تعريف الفقه عليه وحينئذ لا محذور في جعل الآيات على التحصيل فإن الأزم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة والأمر كذلك في الواقع وبتدوينها من أن المراد بالملكة ملكة الاستحصان لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بأفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو أنه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع أنه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية ما يقال أن كلامنا أسماء العلوم المدونة وإن كان يطلق على الملكة إلا أن الشائع إطلاقه على ملكة الاستحضار وإنما جعل في تعريف الفقه على التهذيب المذكور لضرورة أن الأحكام العملية لا تكاد تخصص في عدد فإن من يعلمها هو التهذيب التام لها بخلاف العقائد كما أشار إليه الشارح المحقق وألم بحمل العلم ههنا على خلاف المعارف أعني ملكة الاستحصان لعدم الضرورة لم يميز جعل الآيات على التحصيل كانهمة من سياق الكلام

قوله ولا شك في بطلانه (قد تبين ذلك بان العقائد التي أضيف إليها الآيات براد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالأصول ولا محذور في كونها ثمة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر أن الأول حل الاقتدار على المعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهولة الحصول يخرج العقائد الجزئية من القوة إلى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر ادقاعا ظاهرا لأن قضايا غير علما لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم

٣ الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليأمل

قوله هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا يمانعة بين الكلامين

قوله وبالدلالة المستوية الى دين محمد عليه السلام) قيل يخصص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذا اختلف في العقائد واجيب بانه اظهرها منه والحق ان الام في العقائد الاستغراق وان سار الاديان متشابهة على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جعلها اعتقاد نبوته عليه السلام ولو ازمها ومباحث الامامة وغيرها

قوله من يد امتياز (انما قال من يد امتياز اما اعتبارا من ادبهم تقدم التبر بمسبب التعريف واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع غير بحسب الذات والحاصل بالتعريف بمسبب بحسب المفهوم والتبر بمسبب الذات راجع زائد في نفسه على التبر بمسبب المفهوم

قوله فمعوا الاعراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التام في المشاركة في المقدار كالمهندسة واما في عرض كالكتاب والستة والاجزاء والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية كعلم الفقه فان قلت التناصب المضد به امر مبهم لا يعرف قدره فلا يضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المتدبرها في الامور المتعددة الموضوعات علم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجمعان علما واحدا بخلاف علم الفلكي الباحث عن احوال الكواكب اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر ومصادفه ان يقع البحث عن كل ما يشار كها في ذلك الامر فالتناصب معتد به والى واحد والاقتصد والحق ان في قوله فمعوا الاعراض والاحوال الدلالة على

جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فمعها علميا مستقيا في نفسه فمعها علميا ليس له مباد في علم آخر (بل مباديه امانية بنفسها) مستغنة عن البيان بالكيفية (اوميتة فيه فهي) اي فذلك المبادي الميئة فيه (مسائل له) من هذه الحجة (ومباد مسائل اخرى لا توقف) تلك المبادي (عليها) اي على المسائل الاخر (للبايزم الدور) وما قررناه تبين لك ان احوال المدوم والاحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ويجوز ان يكون مبادي اعلى علوم الشرع ميئة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترئ عليه الا فلسفي او متفلسف يلجس من فضلات الفلاسفة وتبيين ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يقو به يحصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشك عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيرا الغائبة في الكتاب (فغنى) اي من الكلام (تستبد العلوم) الشرعية (وهو لا يستعمل من غيره) اصلا (فهو رتب العلم) الشرعية (على الاطلاق) لغنا حكمه فيها باسمها وليس يتقدم فيه حكم شيء منها نعم قد يتقدم حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رتبة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى

سبيل الكون

لكونه من احوال العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهي مختلفة لكثير من المسائل المنطقية والاشترائية في البعض لا يستلزم الاتحاد فكون المنطق علما على حدة لا يستلزم ان يكون مباحث النظر كذلك وما قيل ان المسائل المنطقية من حيث انها تتوقف عليها اثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها اثبات المطالب مطلقا ليست جزء منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه ان يكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءا من اصول وقس على ذلك قوله (مستغنية الخ) اي لا يحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان الحجة فلا يكون من المسائل لان المسئلة اما نظرية او ديدنية يحتاج الى تنبيه او الى بيان الحجة كما مر قوله (ويجوز الخ) ذلك رد على العلامة التفتازاني لما في شرح المقاصد من انه يجوز ان يكون مبادي الكلام على تقدير ان يكون موضوعه ذات الله تعالى ميبسا في العلم الالهي وتشنع قبيح لا ينبغي ان يصدر مثله عن مبر فضلنا عن عالم العالم ومع ذلك رد عليه انه ان اراد انه يلزم احتياج العلم الشرعي الى غير الشرعي فيما يخالف فيه الشرع فمنوع وان اراد انه يلزم الاحتياج في امر لم يبينه الشرع فسلم لكن لا قدح فيه اذا كان ذلك الامر بما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القوي فان الحكمة صالحة المؤمن يأخذها انما ظفر بها وهل هذا الاجرد عصبية كيف وقد احتاج الفقه في فقه التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وقال حجة الاسلام في الاحياء ان علمه من فروض الكفاية قوله (مما لا يقو به يحصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها اصل الشرع ولا كذلك الالهي وقد عرفت ان ذلك مجرد عصبية بقى ههنا بحث وهو انه يجوز في حواشي مختصر الاصول كما مر مباديهما بل ما يعرض لمباديهما وبذلك يستحق ان يسمى خادما وآلة لهما ولا يخفى ان الفرق المذكور تحكم احتياج في اثبات المسائل على التقديرين لازم لان ما يعرض للمبادي من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه في اقامة الدلائل عليها قوله (مسائل لا يتوقف عليها) مسائل الرابطة والحركة والكون والكيفيات وغير ذلك قوله (من خلط الخ) يعني انه من فضول الكلام لا تعلق له بعلم الكلام قوله (قد يتقدم الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث في الفقه قوله (فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم ان يكون لم النحو واللغة رتبة اعلى على التفسير والحديث والفقه الا ان يقال ان ليس ذلك نقذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين اصول الفقه للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لا يلزم

دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم في المقصد السادس تسميته في واما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي سوجه الى محصله من يد اطلاع على حالة تعضي الطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في حاله (انما يسمى) الكلام (كلاما اما لانه يارة المنطق للفلاسفة) يعني ان لهم علما تافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا تسميته في مقابلته بالكلام لان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآنها ور بما يسمى رتبة لها نظرا الى تفضا حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الار بلسانها (اولان ابوابه عنونت اولاً) اي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فيمد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله (اولان مسئلة الكلام) يعني قدم القرآن وحدونه (اشهر اجزائه) وسبب ايضا التدوينه (حتى كثر فيه) اي في حكم الكلام انه قديم واحداث (التناحر) اي التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتراف بقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بمحدث القرآن (فقلب عليه) تسمية للشيء باسم اشهر اجزائه (اولاه بورث قدرة على الصكوك في الشرحات ومع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من انه يغيد قوة على المنطق في العقليات والمجتمعات

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للذكم من تحق في ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها انتهى التنازع من بيان احوال النظر واقدامه للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطالب خاسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كليا يحتاج فيه الى علم آخر فالباحث المذكورة في هذه المرصد الخمسة مسائل كلامية وفي ايكار الافكار نصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثمانية قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطالبات النظرية (وفيه) اي في العلم المطلق (ثلاثة اقسام) لذهب في الاول انه ضروري

سبيل الكون

رياسة المبادي المسائل او يعترف بان لها رتبة باعتبار التوقف وان كانت مرسومة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات قوله (فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الالهري ولك ان تقول خادم القوم سيدهم قوله (انما يسمى الخ) كلمة انما لا كيد لا يحصر اذ لها وجود اخر وكلمة اول استقلال كل منها جالا لا متاع الجمع او الخلو قوله (يعني ان لهم الخ) يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ابراث القدرة ولا في ابراث القدرة كونه يارة المنطق فتدور الوجهان والعلامة التفتازاني جعلها في شرح العقائد وجهها واحدا بناء على ان الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بافظ تناسب لفظ المنطق قوله (عنونت اولاً) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف في مسئلة الكلام قوله (طالبا الخ) وانما لم يتوقفوا لما تقرر في محله ان الخلاف في حديثه وقدمه راجع الى الخلاف في ثبوت الكلام التعضي ونفيه والافهم لا يقولون بمحدث النفس ونحن لا نقول بقدم اللغظي قوله (مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله الموقف الاول في المقدمات لان المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها اما شرعا كما في المرصد الاول او ذاتا كما في هذه المرصد الخمسة قوله (تصریح الخ) اذ لا يقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلا بد ان يكون القواعد الثلاثة ايضا متضمنة لمسائله والقول بان بعض ما ذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به احد فيكون جميع ما ذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه رل فيه

٣ وأخذنا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها

قوله كائيات القدم الخ) لا يخفى ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مسامحة واما قوله فان حكم على العلوم بما هو من العقائد فمعمول على حذف المضاف اي بما هو من محمولات العقائد

قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاه) يتوقف عليها حدوث العالم بجميع اجزائه اما على ان شي فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاه واما على الاول فلا نفها اوركت من الصورة والهيولى زم قسم المسادة والا لا تحتاج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر التوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتاع اعادة المدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التكميل من الاجسام الديمقراطية فيها

قوله متعددة موجودة) اذ تباينها بقى حيث عدتها واذ لا واسطة يتبين وجودها

قوله وقد يقال العلوم من هذه الحجة المذكورة الخ) اجيب بان المحمولات من الحجة المذكورة موضوعات وان لم يكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خير بانها اذا كانت من تلك الحجة موضوعات يستدعي محمولات عليها مع اعتبارها في الواقع على اننا نقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات واما مسامحة كابدل عليه ظاهر قوله فان حكم على العلوم بما هو من العقائد ولا يصدق العلوم من الحجة المذكورة على المحمولات لانها ليست العلوم من حيث انه يتناقى به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليأمل قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتناقى بوضعه اثبات العقائد الدينية اي الزامها على الغير

قوله وان ار يد ما صدق عليه من افراده كان اعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن ان يمر ما يصدق عليه مفهوم العلم بمبحث يتناول كل ما يساوي شيئا من المحمولات حتى ان مفهوم العلوم من جهة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحيدة والماهية مثلا وحيث لا يتناهى

بما ذكره ويمكن أن يدفع بأن هذا التوجيه
 يجب أن يوجب أن بعض المعلومات تارة من موضوعات
 الكلام وتارة من أنواعها وهذا نصف لأجل
 تحت فليأمل
 قوله لا نقول قد حقق هناك أيضا
 هذا اختيار فشق الأول من الزيد فان قلت
 العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست
 اعراضا واحوالا مفهوم المعلومات بل لذاته فكيف
 يختار موضوع العلم مفهوم المعلومات قلت معنى كونه
 موضوع العلم ان المبحث وصف المعلومات على
 معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما انصف
 بمفهوم المعلومات من حيث هو كذلك بلا ملاحظة
 خصوصية فرد وذاته المعلومات فان قلت
 قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع
 الحكمة انواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات
 العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم يعدل
 ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع
 مفهوم المعلومات قلت وجهه العدول انه لو كان
 الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب
 من جملة الموضوعات ففرد الوجه الثاني من النظر
 الذي اوردته على كون موضوع الكلام ذات
 الله تعالى في فيه بحث وهو ان جواز خصوص
 العرض الذاتي بموضوعه مشروط باص
 احدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذي
 يتعلق بهما عرض على والثاني ان لا يحتاج
 في موضوعه الى ان يصير الموضوع توما معينا
 لاحقيقا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح
 الطساع والاحوال المبحوث عنها في الموقف
 الثالث والرابع والخامس يحتاج في عروضها
 للمعلومات الى ان يصير عرضا او جوهرا او واجبا
 كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب
 الكتاب على ستة مواقف فليأمل
 قوله نعم فيه ان الحقيقة المذكورة (هذا
 الاعتراض مبنى على ان الحقيقة المذكورة من تنمة
 الموضوع فيدلها لاشارة الى اجمال تفاصيل
 المحمولات لما تقرر عندهم من ان تنميز العلوم
 بحسب تنميز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول
 لو جعل وجه التميز بان يكون البحث عن بعض
 الاحوال الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر
 لم تضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل
 علم علوما جهة ضرورة اشتغاله على انواع ٣

اي تصور ما هي بالكثرة (واختاره الامام الرازي لوجهين) الوجه (الاول ان العلم كل احد بوجوده)
 اي بانه موجود (ضروري) اي حاصله بلا اكتساب وظهر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم
 خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذى المقيد (والعلم الجزئي سابق على العلم
 بالكل) فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزء
 سابقا عليه (والسابق على الضروري اولي ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري) وهو المطلوب
 (والجواب) عنه (ان الضروري حصول علم جزئي (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل
 لكل احد بالنظر (وهو) اي حصول ذلك العلم الجزئي (غير تصور وغير مستلزم) اذ كثيرا
 نحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا
 بل يحتاج في تصورها الى توجه متأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له
 وان لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فضلا
 عن ان يكون) تصوره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته
 وكان شيئا من افراده متصورا بالكثرة بديهية وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا نتصور على ما ذكر
 بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد ضروري
 هذا التصديق) وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولي ان يكون
 بديهي (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بدهية التصديق بدهية تصوره) ولا بدهية شيئا
 منهما (فان) التصديق (البديهي) لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر (فجزان تكون تصوراتهما

في سياتكون

اقدام قوله (لوجهين) اي لدليلين بناء على ان الحكم بدهية يجوز ان يكون نظريا
 للغة عن كيفية حصوله ابتداء لفظة العمل في حصوله واختلاطه بالمعلومات الكثيرة او تنبيه بناء
 على ان يكون الحكم بالبدهية ايضا بديهي لكن كثرة المناقشة فيها تأتي عن كونها تنبيهية
 قوله (اي بانه موجود الخ) لم يحمله على ما هو الظاهر من ان تصور كل احد بوجوده بديهي
 لان الامام قرره في كتبه بالعلم بانه موجود ولا يرد عليه انه ان اراد به الوجود الخاص فلا يلزم
 ان تصوره بديهي وان اراد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا يلزم
 ثبوته وان في بدهية تصوره مناقشة سواء اراد به الوجود الخاص او المقيد حيث انكر جمهور
 المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا الخاص والشيخ انكر الخاص لتقييد الوجود المطلق ثم لا يخفى
 ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة فتخصيص الاستدلال
 ببدهية هذا العلم الجزئي اعني العلم بوجوده بناء على انه اسبق العلوم الضرورية على ما قالوا
 توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق سابق على العلم الضروري
 والسابق على الضروري ضروري اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلاته جزء من العلم الضروري
 بانه موجود والجزء سابق على الكل اما جزميته منه فلاته مطلق وذلك مقيد والمطلق جزء المقيد
 واما ضروريته فلحصوله من غير كسب وكل ما شأنه هذا فهو ضروري قوله (فلا يكون حصولها
 عين تصورهما) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الاتفات اليه ضروري على مانص المص عليه في الاعراض
 فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فقيم الترتيب فليس بشيء لان معنى ذلك
 ان العلم بحصول العلم بعد الاتفات ضروري لان تصوره ضروري حتى يلزم ضرورية المطلق
 قوله (والعلم احد ضروري هذا التصديق) انما قال احد التصورين من غير تعيين لانه يجوز
 ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضروري وان يجعل محمولا بان يقال كل احد عالم بهذا العلم
 بالضرورة وبهذا ظهر انه لا يجوز ان يقال احد التصورات الثالث فن قال انما يقال احد التصورات
 اتباعا للتقدم وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات الآخرين وقد ركب شططا
 قوله (في جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابا بهما على التقرير

(باسمها)

باسمها كسبية فلا يصح الاستدلال ببدهية التصديق على بدهية شيئا من تصوراتها اصلا (قلت)
 في رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بالنظر) في الحكم ولا في شيء من اطرافه
 (اذ لا تخلو عنه البه والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لافي حكم ولا في تصور (والتزام في التسمية)
 بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروطة خارجية عنه فالبديهي منه هو الحكم
 المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب
 من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بدهية متألزة لبدهية تصوراتها (لا يجدي طائلا) في هذا
 المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغنى عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب
 لا يقال بقوله (لا نقول بكي في التصديق تصور الطرفين بوجهما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما
 بالكثرة (كما تحكم على جسم معين) مشاهد من بعد (بانه شافل خبر معين مع الجهل بحقيقته)
 هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الخبر والشغل (بل تحكم بار الواجب) تعالى (اما نفس
 اولي او لا ونعلم حقيقتها) بكنههما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما كما كونه صائغا للعالم وكونها
 مدبرة للبدن مثلا فاللزم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما يدعيها ولا نزاع فيه
 بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثاني) ان العلم لو كان كسبية مرفقا فاما ان تعرف بنفسه وهو باطل
 قطعيا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فالعلم بغيره لزم الدور) لتوقف
 معلومة كل منهما على معلومة الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحة (بدهية) من يقول
 انه اي مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يعلم كونه معلوما كذلك
 انجه ان يقال لا يلزم من انتاج كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه متعسا
 (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق به (لا بتصوره حقيقة العلم) المطلق
 فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليدوا بتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي نحاول
 ان نعلمه) اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم
 ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة
 العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقة العلم على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس
 ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقة فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم
 المطلق بنفسه في الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأ عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى
 تخیل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه
 قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخیل ان تصور
 ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول

في سياتكون

الاول لانه تخیل بين التقرير الثاني وجوابه لا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول
 لانه وقع فيه العلم الحاصل اعني العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بانه ضروري ليمكن
 ان يقال لا يلزم من كون العلم بانه موجود ضروريا ببدهية العلم الذي وقع فيه موضوعا لانه تصديق
 ضروري ولا يلزم من بدهية بدهية اطرافه فتدبر قوله (اذ لا تخلو الخ) اشار بهذا الدليل
 الى ان التثبت ببدهية التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والتثبت ببدهية التصديق ببدهية
 العلم الذي هو احد طرفيه بخصوصية فلا دور قوله (مستغنى عن النظر مطلقا) اي باعتبار
 الحكم والطرفين سواء كانا جزئيين او شطرين قوله (بنفسه) من غير ان يفاخر بوجه او بالاجمال
 والتفصيل قوله (وهذا الوجه الخ) ولذا قيد الشارح الكسبية بقوله مرفقا قوله (نطلب
 ان نحصله) اشار الى ان في المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوب وليس كذلك
 اذ لم يطلب تصور العلم فعلمه مجاز عن تحصيله ثم في عبارة الشرح ايضا تسامح لان الظاهر حصوله
 لا تحصيله فلاحسن ان يقال فالمدعى نحاول حصوله قوله (وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا
 على تقدير القول بوجود الطبايع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحته واما على القول

٣ جهة من الاعراض كما ذكره في شرح المقاصد
 لان انواع الاعراض الذاتية اذا كانت
 داخلية تحت امر جامع يحصل له الانضباط
 بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات
 الموضوعات فلا تناسب ان يحصل جهة الوحدة
 قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل
 طائفة علم على حدة هو تسهيل امر التعليم
 ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع اظهر
 منها في جانب المحمول فان قلت قد اجاب المحقق
 التفتازاني في التلويح الاصراف عن السؤال
 المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث
 في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحقيقة على
 معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار
 الحقيقة وبالنظر اليها لا يحفظ في جميع البحوث
 هذا المعنى الكلي لاعلى معنى ان جميع العوارض
 المبحوث عنها لحقوقها بهذه الحقيقة البديهيية
 ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فاعلى البحث
 والعروض فالجواب في قولهم موضوع الكلام
 العلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع
 باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء
 الاخر اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية
 مدخل في عروض العوارض فلم يلتفت اليه
 الشارح قلت لان الحقيقة اذا كانت من تنمة
 الموضوع ولم يصح لها مدخل في عروض
 العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع
 على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ
 على الموضوع المقيد بالحقيقة انه يبحث في العلم عن
 اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير
 ان لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست
 لذلك المقيد بل لا طاق وهذا ظاهر وان فقل عنه
 كثير من الناس
 قوله اي احداثه (قال الابهرى وانما مثل
 المصنف بالحدوث تنبها على ان التأثير والامر
 واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم
 حيث يقولون لا يجاب عن الواجب بالذات
 والتعليم عين التعلم لكن حله على الاتحاد
 بالتحقق لا تخلو عن نصف لقيام كل منهما
 بموضوع على حدة فتأمل
 قوله لان حيث هي مستندة اليه) قديع ذلك
 بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع
 على كمال الصانع بحسب ما يافيه طوق البشر
 على الوجه الامم الاوفر ٣

٣ قوله وان كان على فله في العلم الادنى قال
رحمه الله كليات الهيولى فانه مشكلة من العلم
الالهى الباحث عن احوال الموجودات بما هو
موجود وقد توقف على نقي الجزء الذي لا يتجزى
وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم
الطبيعي من حيث التغير
قوله متوقف عليه فيه نظر لان الموضوع
قد يكون غير موجود كالمعذوم والحال ويمكن
الجواب بالتخصيص فان الكلام فيمدخل فيه
الموضوع فأنال

قوله واجب بان الوجود المطلق الخ هذا
بالحقيقة مدلول عن الوجود الاول واستدلال بوجه
آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع
علم في ذلك العلم ومنه مقبول في صناعة المناظرة
لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون
الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشي من الموجودات
وعدم صحة حمل الوجود الخاص بعدم كون
الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشي
منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب
من الاعراض الذاتية للواجب وبصح حله عليه
لكونه كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا اتى
في الحمل كايدي عليه كلاتهم لزم صحة حمل الجزئي
الحقيقي على شي كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد
من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليكن حكمه
وايضاً سناً ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شي
مواظاً لكن الحمل في الاعراض الذاتية الحمل
بالاشتقاق ولا مانع من ان يقال زيد صاحب
هذا الوجود فأنال

قوله لان الاخص ثبت في الاعم بانقسامه اليه
والى غيره مثلاً بين موضوع العلم الطبيعي
اعنى الجسم الطبيعي في العلم الالهى الذى
موضوعه الموجود مطلقاً بان يقال الموجود
اماكن او واجب والمكن اما جوهر او عرض
والجواهر اما جسم طبيعي او غير

قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى
في علمنا هذا فان قلت هذا يناقى ما مر
من ان الوجود لا يكون عرضاً ذاتياً للواجب
قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير
كون الموضوع ذاتاً له تعالى اما اذا كان العلوم
او الوجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق
من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود ٣

ماية في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر واذا
ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماية العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترسم فيها بغيرها
في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وايس تصورهما ولاستلزامه على قياس حصول الشجاعة
للفنس الموجب لانصافها بها من غير ان تصورهما وانما ان ترسم فيها بمثلها وبصورتهما
وهذا هو تصورهما لاحصاؤها على قياس تصور الشجاعة الذي لاوجب انصاف النفس بها
وهو المطابق بترسمها اضمحلت الشبهتان بالكتابة المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين
(والغزالي انه ليس ضروريا) بل هو نظري (و) لكن (بمعنى محدد ضروري بانصاف الدلائل الثاني)
انما قال وبما لان التصورة به تخيلية الا ترى انهم دل على امتناع التعبد دون عسره وان لم يتم لم يدل
على شي (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي ان تميز عما يتلصق به من الاعتقادات
فتقول مثلاً الاعتقاد اما جازم او غير جازم اما مطابق او غير مطابق اما ثابت او غير ثابت
فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل
المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكك واما المثال فكان يقال العلم
ادراك البصيرة المشابهة لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقاداتنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا القول
(بمقتضاها) اي القسمة والمثال (ان افاد تميزاً) لماية العلم عما عداها (صالحاً جرحاً) وحدها اذ لا يعنى

سبيل الكون

بانها امور انتزاعية اوتاه ليس ذاتياً لما يحته فكلاً قوله (فقد توقف الخ) اي يكون تصور
ماية العلم موقوفاً على حصول العلم الجزئي المتعلق بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفاً ايضا على
تصور ماية العلم وهو الدور قوله (واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الانصافي
وبين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشيء بصورته بانفكاك كل منهما عن الآخر ولم تعرض
للفرق بينهما وبين العلم المحضوري بان حصول الشيء على وجه الانصاف لا يستلزم الاتفاق اليه لان الكلام
في بيان المبارة بين حصول العلم المطلق وبين تصورهما ولاشك ان العلم المطلق امر خارج عن العلم
ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الارتسامي قوله (لاحصولها) اي ارتسامها
من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فرد
من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد قوله (لان التصورة تخيلية) اي وهمية
ليست في الواقع كلمة ربما للتقليل والاسلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير ان يراد بالعرض
اليسر واما اذا اراد به ما ليس بيسر فينتاول امتناع التعبد ايضا بالتقليل باعتبار ان الدليل المد
شبهة قوله (فهو ارتسام الخ) يعني لا اشتباه العلم بشار الكيفيات النفسية والالعلم التصوري
انما الاشتباه للعلم التصديقي والقسمة المذكورة تميز عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه
فلا يراد ان الكلام في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا يكون مقيدة
لمعرفته قوله (العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابهة صفة لادراك البصيرة لا خارج
ادراك البصيرة الذي لا يكون مشابها لادراك البصر اعنى ما يكون فيه شبهة وجبته رد ان هذا
تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز والكلام في المثال التميز لمعرفته فالوجه ان يجعل
قوله ادراك البصيرة عطف بيان او دلا من العلم لعين المعنى المراد فانه قد يطلق على الملكة
وعلى العلوم وقوله المشابهة خبرا له ويؤيده ما في شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه
لادراك الباصرة قوله (او يقال هو الخ) افاده ان المثال في كلام الغزالي يجوز ان يكون بمعنى
الشبه والنظير او بمعنى الجزئي للعلم وذكره في المنصفي الاول لا يدل على الحصر قوله (صالحاً
مرفاً وحدها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما يستلزم معرفته معرفة الشيء فهو معرفته واشترط
المساواة وكونه لازماً بينا ونحوه لا افاده بكماله والا يلزم ان لا يكون النطق بجمع قوانين الاكتساب
قوله (اذ لا يعنى) على صيغة الغائب اي لا يعنى الغزالي من التعبد سوى التعريف حيث فرغ

٣ المطلق للبارى تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار
انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع للمسئلة
ولادليل على وجوب كون محمول المسئلة
مساوياً لموضوعها

قوله اي يبحث فيه عن احوال الخ لما كان
المبحث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه
لانفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام
المصنف في موضعين لم لما كان افعال افعال الاعتياد
في كلامه موهوماً بان الواجب له مدخلية القيد
في البحث لافي العروض كما نقلته من التلويح
وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره
ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود
في لحوق تلك الاحوال الا انه انما يظهر ورود
هذا الوجه من النظر او كان القيد المبين هو
الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث
على قانون الاسلام فليتهم

قوله واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به
هذا اعني اذ كان القائلون بان موضوعه
الموجود هم المتقدمون من المتكلمين المتأخرين
للوجود الذهني واما اذا كان بعضهم القائلين
به فلا الا ان ثبت بادلته بطلانه وسنعرّف انها
غير تامة فأنال

قوله مع ان هذا الزعم منه باطل لا يقال المراد
بالحق اعنى بما في نفس الامر وعندنا زعم لانقول
اذا اراد بقائلون الاسلام ما هو الحق وعم
الحق الكلا القسمة لم يحصل المطلوب وهو خروج
الاهي لان صاحبه ايضا يدعى حقيقة

قوله وما ينسب اليها من الاجماع والمقول
الذي لا يخالفها هو بالجملة خاصة ان يحافظ
في جميع الباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف
القطعات منها جرياً على ما هو مقتضى نظر
المقول القاصرة على ما هو قانون الفلاسفة كذا
في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض
ارباب الكلام نكروا كالجسمة فان لم يكن مذهبهم
مخالفًا للقطع لزم ان لا تكفرهم وان كان مخالفه
المراد من مخالفة القطعات النقية المخالفة بمجرد
هوى النفس واما مخالفة القطع اتباعاً لمشاهدة
نص آخر فليس من المخالفة المقبولة ههنا
كما يشهد به قوله جرياً على مقتضى نظر العقول
القاصرة ٣

ههنا بتعديدها سوى تعريفها (والام يحصل بهما معرفة) لماية العلم لان يحصل
المعرفة بشي لابد ان يقد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الامام
الغزالي رحمه الله صرح في المنصفي بانه يسر بتعديد العلم بمسألة محررة جامعة للجنس
والفصل الذاتيين فان ذلك منقسم في اكثر الاشياء بل في اكثر المدرجات الحسية فكيف
لا يسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مضاف الاشتباه والتبديل بادراك
الباصرة بفهمك حقيقة فظهر انه انما قال بعسر التعديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً وهذا كلام
محقق لا يبعد فيه لكنه جارقي غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يسر بتعديده
(وذكر له تعريفات الاول لبعض المعزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو) اي هذا التعريف (غير مانع
لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فريد) لدفعه (عن ضرورة اودليل) فاندفع دخيل التقليد
(لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة اودليل ظني
داخليه (الان يخص الاعتقاد الجازم اصطلاحاً) فلا يدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اي على اصحاب
هذا التعريف (خروج العلم بالمشكل عنه فانه ليس شيئاً اتفاقاً) بخلاف المدومات الممكنة التي
اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمشكل فلا تنقض به فاشار الى رده
بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمشكل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم

سبيل الكون

على غيره ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كان مراده التعديد الحقيقي لكان الواجب ان يقول
فطريق معرفته الرسم واوردها هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التي ذكرها القوم قوله (لجنس
والفصل الذاتيين) قديهما بالذاتيين للتصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معنى
المشترك والمميز قوله (بفهمك حقيقة) ولو بوجه ما قوله (فظهر انه انما قال الخ)
لان كلامه المتقول نص في ذلك وما ذكر سابقاً ظاهر في ارادته التعريف مطلقاً فيجب صرفه
عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته التحقيق المدلول عليه القسمة والمثال وان كان يمكن معرفته
بالرسم ايضاً الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم قوله (اعتقاد الشيء على
ما هو به) اي على وجه ذلك الشيء متلبس به في حذ ذاته من الشبوت والانتفاء والمراد بالشيء
الموضوع او النسبة الحكمية قوله (عن ضرورة اودليل) اي كائناً ذلك الاعتقاد المطابق
عن ضرورة اودليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئاً عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد الان مطابقة
ليست ناشئة عن دليل بل اتفاق ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ فاندفع ما تحير فيه الناظرون
من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة اودليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة
الى الضروري والنظري غير حاصر لخروج التقليد وتكافؤ ادفعه بما عجم الاسماع قوله (خروج
العلم الخ) يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء ما هو المصطلح لانه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج
العلم التصديقي المتعلق بالمشكل كالمعلم بان التقيضين يستحيل اجتماعهما وبان شريك البارى محال
سواء ارادنا شي في تعريف العلم الموضوع او النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل ايضا لامتناع
ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المذهب وباليه قوله (فان كل عاقل الخ) يعني انه يتعاقب به العلم
التصديقي وهذا الحكم تصديقي بيقين ناس عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالة
بمعنى امتناع وجودها في الخارج ولا يتناقض مطابقتها للواقع فاقتل ان اراد ان انكار تعلق العلم
التصديقي بالمشكل كقولنا اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكبرة فهو باطل
قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لاعلم بان اراده به تعلق العلم التصوري فليس لكون لاجهة
لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمشكل اذ علم طلق التصوري خارج عنه وايضا يصير
قوله نعم قد يستدرك الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به اعنى
تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد فتشاهد عدم الفرق بين استحالة النسبة وصحة تعديده

بإسماه اجتماع الصديق والتفصيل ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه أيضا (لأن هذا) أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بأنه لا يعلم (فبستدعي) هذا الحكم (العلم) لا يحتاج الحكم على ما ليس معلوما أصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئا لانه) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ) يعني أنه غير ثابت في نفسه لا بمن ذلك (أي كونه شيئا لانه) (الثاني للقاضي أبي بكر) الباقلاني (أنه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج) عن حده (عليه السلام سبحانه) مع كونه معترفا بالله علما (اذ لا يستحي) علمه تعالى (معرفة) أجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وإضافته دورا للمعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته) لأن المشتق مشتق على معنى المشتق منه مع زيادة (و) أيضا (ف) على ما هو به (قد) (زائد) (لا حاجة) إليه (إذا لم يعرفه لا يكون الا كذلك) لأن ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة (في الثالث للشيخ) أبي الحسن الأشعري (فقال ثارة) بالقياس إلى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالما أو هو الذي يوجب (من قام به اسم العلم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم في تعريف العلم (و) قال (أخرى) بالقياس إلى تعلق العلم (ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم في الحد (و) فيه (أن الإدراك مجاز من العلم) لأن معناه الحقيقي هو المحقق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فإن اجبب باعتباره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لأن المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المدورة) يعني أن قوله على ما هو به زائد فإن المعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فورك ما يصح من قام به اتفاق الفعل)

سبيل الكون

قوله (ولا يتصور الخ) ذكره استطراد في المبالغة في الرد على من أنكر تعلق العلم بالمستحيل بإثبات تعلق نوعيه به والادخال له في النقص قوله (نعم قد يعتذر الخ) فيه إشارة إلى ضعفه لأنه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة لأن المعنى اللغوي سواء كان حقيقيا أو مجازيا معنى مجازي عند أهل الاصطلاح قوله (يسمى شيئا لانه) حقيقة أو مجازا وما يصح من أن أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعلوم فالمراد الإطلاق حقيقة قوله (مع كونه معترفا الخ) حيث أثبت له تعالى علما وطاية وتعلقا أما لاجتماعهما أو لكونها كالتب في الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكا معنويا فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المستتر لأنه لم يصرحوا في العلم الزائد يقولون أنه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواء وإذا لم يورد النص على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا يظهر أنه لا يرد النص بعلمه تعالى على تعريف الامام لأنه اختار في المطالب العالية في العلم عن ذاته تعالى وإثبات العالمية التي فسرهما بالتعلق بين العلم والمعلوم قوله (اذ لم اعم الخ) يعني أن المعلوم وإن كان المراد منه ما صدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة للملاحظة أفراد ومفهومه ما تعلق به العلم والمراد ههنا ما من شأنه أن يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فإنه زل فيه الاقدام قوله (جهالة لا معرفة) اذ لا يقال في العرف واللفظ والشرع للجاهل جهلا مر كبا أنه عارف كيف ويلزم أن يكون اجهل الناس اعرفهم فاقبل أنه كون اعتقاد الشيء لا على ما هو به جهالة غير مسلم ليس بشئ قوله (باشتهاره في العلم) أي اشتهاه عند المألين في العلم بالذي المقابل للثب والظن والجهل والوهم والتقليد والمجازي المشهور حقيقة عريقة فصح استعماله في التعريف من غير قرينة وما قيل أن المعنى المجازي للإدراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا بد من قيد على ما هو به قد فوجع بأن ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لا عند أصحاب هذا التعريف قوله (فإن المعلوم الخ) فيه بحث لأن المراد بالمعلوم ما هو من شأنه أن يعلم ولا يلزم أن يكون الإدراك المتعلق بما من شأنه العلم أن يكون على ما هو به نعم أو لا بد بالمعلوم ما هو معلوم بهذا الإدراك لا يتجه ذلك قوله (ما يصح من قام الخ)

(أي)

أي أحكامه وتخليته عن وجوه الخلل فإن أراد ما يستعمل بالجملة فهو باطل قطعا وإن أراد ما دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علما اذ لا يدخله في) صحة (الاتقان على رأينا) فإن افعلنا ليست بإيجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم أن فعل البند بإيجاده (علم احداثا بنفسه وبالباري) تعالى والمستحيل فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مفعلا صحيح اعتقاده (واعايرد) عليه هذا (أن أو اراد ما يصحبه اتفاق متعلقه وأما لو اراد ما يصحبه) الاتفاق (في الجملة) وأن لم يكن مستحسبا بخصه (فلا) ورود لهذا عليه (وأهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (تحتويين المعلوم) على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (أو إثباته) أي إثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم أن يكون العالم متنا بوجوه تعالى ومثاله وهو محال وأيضا الإثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال له هنا لإرادة شيء منهما وقد يطلق على العلم مجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه (أو إثباته) أي المعلوم (على ما هو به) وفيه الزيادة والدور وأنه يوجب كون الباري تعالى وإثنا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا (الخامس للإمام الرازي) أنه (اعتقاد جازم مطابق لموجب) أما ضرورة أول دليل وأما عرفة به بعد تنزهه عن كونه ضروريا (ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصور) لعدم اندجازه في الاعتقاد ولا يخفى وروده أيضا على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة (مع أنه علم يقال) مثلا في الأعراض (علمت معنى المثلث) في الجواهر علمت (حقيقة الإنسان) أو اراد أن الأول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من المساهيات الموجودة

سبيل الكون

والتقليد والظن الغالب لا بدخلان في هذا التعريف لأن اتفاق الفعل وتخليته عن وجوه الخلل أغنى تصور اذ كان علما بالمفاسد والمصالح علما يقينيا تفصيليا ولذا استدلووا باتقان العالم على علمه تعالى قوله (اذ لا يدخل الخ) يعني أن الاتفاق معناه الإيجاز على وجه الأحكام وذلك أغنى تصور عن الموجود فيكون له علم بوجوه المصالح مدخل في الاتفاق وأما غير الموجود فلا تعلق له بالإيجاد فلا يتصور منه الاتفاق اذ لا يمكن اتفاق فعل الغير فلا مدخل له فيه في صحة الاتفاق وأما القول بأنه على تقدير فرض إيجادنا لا فعلا لا يكون علما مما يصح به اتفاق الفعل فمنوع ولذا دليل على ذلك فإنه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال وكذا ما قيل أن المراد به اتفاق الفعل كدنيا كان أو إيجادا اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والإرادة نحو الفعل ولا تعلق له بالإيجاد قوله (بتبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فصيح حمله على العلم لا على صيغة انتقل فإنه صيغة المعلوم فكأنه قيل تميز المعلوم وكشفه على ما هو به قوله (وإن التبيين مشر الخ) لأنه مشتق من التبيين وهو الفصل بين الشئين بعد الاتصال فكأن الشيء قبل العلم به كان مشتقا بمثاله عند العالم فإذا علمه فصله عنها واطهره قوله (يلزم أن يكون الخ) يعني أن ما بين الإثبات هو جعل الشيء ثابتا بأي معنى يفسر الثبوت فالعالم متنا بوجوه تعالى في الخارج مثلا يكون جاعلا أو موجوده ثابتا وهو محال لأن ذاته ليس محلا للجعل والمخصص الوجود بالذكر لأنه عين استقامة ومن هذا ظهر وجه تخصص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى وان دفاع ما قيل لاستحالة كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن وأنه لا يتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الإثبات ولذا قدمه على التفسير قوله (وأنه يوجب الخ) يعني أنه تعريف للعلم المطابق فيكون شأنه العلم تعالى فيوجب كونه تعالى وإثنا بما علمه قوله (وذلك الخ) أي كون الباري وإثنا بما علمه مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا بأي لفظ عبر عنه فلا يصح إطلاق العالم لأنه دليل العجز والضعف في شمس العلوم وثيق بثقة اذ اعتمد عليه وفي الحديث الثقة بكل أحد عجز وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويمدح بالباء قوله (لوجب) أي يكون ذلك الاعتقاد القيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة أول دليل قبيد الجزم لاخراج الجهل المركب وتقليد الخطي ولا وجب لاخراج تقليد المصيب

تعلق بها وتوقف عليها وأما الثاني الصغرى عليه من قوله الآية لا يرتب عليه راجع إلى الاعتقاد لآلى العلم المشروع فيه والعنى الآية لا يرتب على اعتقاد نفع في شئ ما يقصد بل يرتب ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقا للغرض إذا كان العتقد فائدته الواقعة وقد لا يكون إذا لم يكن كذلك وبالجملة قوله وبالم يمكن الخ حكم كلي ليس مقصورا على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وبالم يمكن موافقة لفرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فإنه يجوز أن يكون للفاعل أغراض مختلفة من أفعال مختلفة ويكون الفائدة التي اعتقد فيه موافقة لفرضه من فعل آخر وأن لم يكن موافقة لفرضه من ذلك الفعل فإثمال

قوله وصحة الاعتقاد بقوة في الأحكام) فإن قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم أهله تلك قلت الأول اقصور في المراجعة والثاني ممنوع على أن تعدد الأسباب لا ينبغي قوله (أي شرفه) جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على أنه أراد بالمرتبة حال العلم بالقياس إلى العلوم الأخرى وبالشرف حاله بالنظر إلى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها قوله في تناول اشرف المعامات) التي هي مباحث ذاته وصفاته إن أرجع ضمير يتناول إلى الموضوع فمعنى تناول الموضوع للمباحث تتناوله أياها من حيث الموضوعية أو تنالها لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيمأسى عن قريب فخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل أن يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على تفهيم حصول الصورة وإثنا بما علمه إشارة إلى أن المباحث ملحوظة في جهات الشرف وإن أرجع إلى الكلام فالأمر ظاهر قوله (ودلالة بيقينية الخ) قيل عليه قد حذر من مسائل الخطي من الكلام فكيف يكون دلالة بيقينية واجب بالغضيص

قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا) هذا إنما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجود الاعتقاد بالنفع في الإرادة وأما الأشعرية القائلون بوجود الإرادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الإرادة في الشروع بلا شبهة وأما ما يقال في بيان إمكان الشروع بدون تصور الفائدة من أنه أول يمكن لم يتصور وجود البعث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصده فائدة مع أنه يتصور قطعها ولذا يستترز عنه فقد يجاب عنه بأن البعث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصده فائدة غير معتد بها وهو الذي يحتمز عنه العلة ولا شك في كونه متصورا بل واقعا

قوله (وان اعتقد فيه فائدة الخ) قيل ما يصدق فيه فائدة ما غير معينة خارج عن التحسين وبمقتضى ترتيب الفائدة المطاوعة فلا يكون عبثا مع أنه لم يتصور الفائدة المعينة فالأولى أن يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال البعث ودفعت احتمال الفساد امر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بأنه داخل في القسم الأول إذا المراد من قوله أن لم يعتقد فيه فائدة أصلا أن لا يعتقد فائدة معينة وإذا ما بان لا يعتقد فائدة أصلا أو يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كالاتقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من أن الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بنفسه ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر إلى فائدته في الواقع على أن القول باحتمال ترتيب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كالابتنى

قوله (وربما لم يكن موافقة لفرضه) إن قلت المفروض أن الشارع في العلم تصور فائدة غير ما هي فائدته في الواقع ولا شك أن المترتب فائدته الواقعة مقدم موافقتها لفرضه كلي فلا معنى لرب المفيدة للتفصيل أو التفسير فأت أم لا ولا قد يستعار رب التحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وأما إثبات فالمراد بالموافقة الملازمة لا المطابقة وحيتنجاز أن يكون الفائدة المترتبة ملازمة للفائدة التي اعتقد بها الطالب بأن يكون لها نوع

٣ قوله يحكم بها صريح العقل (اي خالصه في الصراح الصريح الخاص من كل شيء وقد صرح بالضم صراحة وصراحة فقولها بلاشائبة من الوهم اشارة الى ان المراد خالص العقل

قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادئ التصورية لكن لما احتاز عن غيره بكونه سبباً لان بعد المسائل المتكررة علماً واحداً كان المسائل مزيداً ارتباطه واحتياجها الى ما سبق لان يخرج من المبادئ ويعد جزءاً برأسه بقي ههنا بحث وهو ان المشهور في مبادئهم هو ان المبادئ ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقفاً عليه للتصديق بموضوعه وهو من مقدمات الشروع اتفاقاً كان تصور مقدمة المقدمة فكيف يمد من المبادئ اللهم الا ان قال المراد بالمبادئ ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتاً وشروطاً لا بالمبادئ المصطلح عليها وفيه ما فيه

قوله وايته اعني وجوده من المبادئ التصديقية (فديقال المبادئ التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما ما صرح ابن سينا بان التصديق بوجود الموضوع من المبادئ التصديقية فاراداه المعنى القوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادئ التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه ولا يفتقر حينئذ اجزاء العلوم في الثلاثة نعم في عدانية الموضوع من الاصول الموضوعات تأمل لانها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا يكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والالهى مثلاً يدهى كاذره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعات مطلقاً اللهم الا ان يحمل على التقلب

قوله وفيه ثبت موضوعاتها وحيثياتها (اي ان احتيج الى اثبات فلا نفص بالبرية ومثل اثبات حيية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة الاعمال وفسادها

(السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشيء) كذا كان وجزئياً موجوداً او معدوماً (في العقل) اي عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو مثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرهما (وهو) اي كون العلم حصول الصورة او مثل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسبغت عنه) اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) اي ما ذكره في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) اي (وسبغت عنها) اي جعلها مندرجة فيه كاذبه وبالجملة (بخلاف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ يطلق على الجاهل جهلاً مركباً انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف وازم ان يكون اجهل الناس بما هو في الواقع اعلم به وكذا لا يطلق العلم في شيء منها على الظان والشك والوهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم بحقيقة (ولا مشاحة) اي لا مضايقة ولا تمازجة (في الاصطلاح) بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء لان رعاية المرافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اول واجب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبرائه عند ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور والتصديق اليقيني (انه صفة) اي امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمعناها) وهو موصوفها (تميزاً) خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وقبح النفسانية كالسواد مثلاً فان هذه الصفات توجب لمعناها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاعة بشجاعتها تمتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده تميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمعناها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضاً تميزاً للمدراكات عما عداها اي تجملها بحيث تلاحظ مدراكاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) اي مالم يس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة

في سياتي

فان الاعتقاد وان كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقتها ليس ناشئاً منه بل اتفاقاً وقد مر قوله (حصول صورة الشيء) ان اردت بالصورة ماهية غير الشيء في الخارج والذهن ليشمل العلم الحضورى ايضا لانه صورة خارجية فكونه تعريفاً لطلق العلم ظاهر وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الاشارات او بحصولها في الجردات كما في شرحه واما على القول بكونه عين ذاته او عبارة عن الجرد فلا وان اردت بها ما يميز به في الذهن على ما قيل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فهو مبنى على نفس العلم الحضورى وان العلم بانفسنا وصفاتنا النفسانية ايضاً حصول قوله (اي عنده) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية باداء ان الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه كما يقال هذا المال في يد زيد لان في معنى مع على ما هو لانه لا بد من حله على مقارنة الحال للحال فلا شكل بحاله قوله (ظاهرة الاختصاص) اي بالنسبة الى التعريف السابق وان كان في وان كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية ايضاً بخلاف في نفس المدرك زيادة لفظ نفس فانه لا يحتملها قوله (مثل ماهية المدرك في المدرك) لم يعترض عليه بكونه دورياً بناء على ما ذكره المحقق في شرح الاشارات من انه تعريف لفظي لا نحائي فيه عن لزوم الدور اذ ليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم قوله (اول واجب) اذ الم يكن للخصافة باعث كافي هذا المقام فان النطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لا بد لهم من تمييز العلم قوله (اي امر الخ) بيان للمعنى المراد فانها قد يطلق على ما يحمل على الشيء كاجبى واشارة الى ان دلالة الصفة على الغير الذي هو المحل والموصوف دلالة تعينية وهي معتبرة في التعريفات فيكون فريضة على تقدير حملها وموصوفها قوله (توجب الخ) يعني ان الصفة ليست بمنزلة والالوجب ان يقال تميزاً تميزاً فلم ان يجابها لامر وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة قوله (اي يحملها بحيث الخ) يعني ان يجابها للتمييز ليس بالفعل ضرورة ان التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات وتصور ما عداها فالمراد توجيها هذه الحلية فلا يخفى عليك ان بيانه هذا بشعر بان التميز ههنا بالمعنى المصدري وهذا بالنظر الى الظاهر

(فيخرج)

فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزاً في الامور العينية كما سيضرح به (لا يحتمل التعيين) اي لا يحتمل متعلق التمييز بغير ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل تقيضه بالاحتمال وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلق في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى تقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ويحمله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقه بشئ توجب تلك الصفة انما عاينها كون حملها تميزاً للتعاني غيراً لا يحتمل ذلك المتعاني بغير ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المنفرد على الصفة انما هو له لا الصفة ولا ذلك ان تميزاً انما هو لشيء تتاقي به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل التقيض وهذا الحديث يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضاً لا تقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتناقضان لذاتيهما ولا تمناع بين التصورات فان مفهومى الانسان والانسان مثلاً لا يتناقضان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وجب ان يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقاً وكذباً وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التمييز لا يتناقضان

في سياتي

والتعريف ما يجزى من ان المراد به ماهية التميز فالمعنى صفة توجب ماهية التميز اي كونه بحث تميز قوله (ادراكات هذه الحواس) اي ظاهرة المعلومات لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التي ايتها البعض فهي داخلية في العلم عندهم اما لتوهم فكونه متعلقاً بالمعاني الجزئية الغير المحسوسة واما التحيل فكونه غير مشروط بمحضور المادة بكون موجباً بالذات لغير امر خيالي الا انه لمطابقته للمحسوس صار موجباً للتمييز الا ترى ان تحيل زيد موجب للتمييز عما عداه سواء كان زيد موجوداً او معدوماً قوله (اي لا يحتمل الخ) يعني ان المذكور في السابق امر ان الصفة والتمييز ولا يجوز ان يراد بغير الصفة لعدم صحته في قولهم تميز لا يحتمل التقيض فتعين الثاني فينبذ التميز في يحتمل لا يجوز ارجاعه الى التمييز اذ الشيء لا يحتمل تقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول تقيضه بده عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعاً الى المتعاني الدال عليه لفظ التميز وهي المعاني قوله (خرج الظن والشك والوهم) اي تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس يعلم دخوله من حيث ذاته في التصور الذي هو قسم العلم لا يخفى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور قوله (بالاحتمال) لكون الاحتمال فيها حقيقة في الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لاحتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملان ما لا كائنه والمراد بالاحتمال الذي اعلم من الاحتمال في الحال او المال قوله (قائمة بمحل الخ) تصريح بما علم ضمناً من قوله صفة وتوجب تميزاً للتعيين على انه صفة حقيقية ذات تعالين قوله (انما عاينها) هذا على تقدير كونه تعريفاً للمعاني واما على تقدير شموله للعالم الحادث والقديم فالاجاب اعلم من الحقيقي والعاين قوله (تقيض ذلك التمييز) فالتعريف في التصور نفس الصورة والمتعلق المعنى لتصوره وفي التصديق التي والاثبات والمتعاني الطرفان كذا افاده الشارح في حواشيه شرح مختصر الاصول قوله (اذ لا تقيض له) اي لتمييزه بناء على ان التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب الصورة والتي والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمناع بين التصورات فان مفهومى الانسان الخ بآية فيحتاج الى العناية في مواضع عديدة فالظاهر ان ياول قوله وهذا الحد يتناول معنى يتناول ما يوجهها ويحمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف اعني الحكم والصورة قوله (المتناقضان) لذاتيهما اي بكون ثبوت احدهما مستلزماً لذاته انتفاء الآخر وبالعكس قوله (فان مفهومى الانسان) الثلاثي ان يقال فان تصورى الانسان والانسان لا تمنعان كافي حواشيه الابهرى الا ان الشارح قصصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لا تمنعان لافي الخارج ولا في الذهن لتعقدهما فيهما قوله (يحصل هناك قضيتان متناقضتان) اي في الخارج وفي الذهن قوله صدقاً وقع في اكثر النسخ صدقاً وكذباً وفي حواشيه شرح مختصر الاصول صدقاً وفي حواشيه المطالع

٣ انما يكون بالقرآن والحديث واثباتهما يكون في هذا الفن قوله فليس له مبادئ في علم آخر (هذا التفرع اعني على زعم المصنف والا قد صرح به الشارح فيما سبق بان مبادئ العلم الاعلى قد بين في علم ادنى وان كان علمي قلة فبجرد كون الكلام علم اعلى لا يستلزم ان لا يكون له مبادئ مبنية في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان او يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه قوله وجه لواجب ذلك مقاصد طائفة الخ (فيه بحث لان هذا الكلام يخالف لما ذكره في حواشيه شرح مختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلالة وتعميقات معينة والعلم بكونها موصولة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية او يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليس جزءاً منها بل هي علم على حاليها وعلم الكلام لما كانت رئيس العلوم الشرعية ومقدمات عليها انصب اليه هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادئ كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشيه لا يقال فعل هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والا الهى لانه بين مبادئ كثيرة اهما لا بين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لا بين مبادئها اصلاً بل بين ما يعرض مبادئها للتصور والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصولة الى مقاصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التلخيص لاشك ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حلت تلك احوال عليها وحملت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار انه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقاً وليست بهذا الاعتبار اجزاء من الكلام اصلاً قبل وبهذا احتراز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءاً لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكره في تعريفه بل يوجب خروج بعض اجزائه واذا في اعتباراته يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام لامن حيث الاعتبار الاول بل من حيث

الابلاحة وقوع تلك النسبة إيجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رتبة شروط التفاضل فيهما واطلاق التقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى المدول مجازا على التأويل لا يقال فلي هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعلم المطابقة اصلا فاما اذا رآنا من يصدق شيئا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصويري به والخطا انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشيخ الرق فالتصورات كلها مطابقة لاسامي بصورتها له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او مستحبا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهبا (فانها بحتم التقيض) فتخرج من الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق السادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتغابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متاسبة متجانسة في الاجسام كاذب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها

سبل الكون

صدقا لا كذبا ولا تنافي بينهما لانه ان لم يتصور وجود الموضوع كانا متافيين صدقا فقط وان اعتبرنا كانا متافيين صدقا وكذبا وان اعتبر الانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى المدول كانا متافيين صدقا فقط قوله (الابلاحة الخ) التامع بين المكين التقييد بن تحقيق على انحاء ثلثة باعتبار ثبوتها لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة او لا وقوعها في الخارج وعلى التقدير بن تحقيق قضيتان متافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا على نحو ما مر في الفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة إيجابا وارتفاعها سلبا وحيد يحصل تصديقان متافضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقييدية ينسب فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلث في حواشي مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات قوله (مجاز على التأويل) اي التأويل في مفهوم التقيضين بان يراد بهما المتبادران غاية التباين سواء كانا متافيين اولاً او التأويل في الحكم على اطراف التقيض باعتبار الحكم المتعارف لتصورتها وهو ان هذه الصورة لذلك الشيء والاول اوجه والى الثاني ذهب الفاضل الابهري قوله (فلي هذا) اي اذ لم يكن للفهمات التصورية تقيض يكون جميع التصورات اي ما يوجب الصور عاوما مع ان بعض الصور غير مطابق كاذبا تصور ناشئا بوجه لا يكون ذلك الوجه وجهه قوله (فاننا اذا رآنا الخ) ان كان ادراك الحواس داخلا في العلم فهو مثل والاقتضير قوله (انما هو في حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لا اعتيادها بادراك الاشياء على ما هي عليه واصلم ان ما ذكرته حل لبارة الشرح واما تفصيل الكلام في التعريف والارادات عليه والاجوبة عنها فذكر في حواشينا على الحواشي الخيالية فان شئت فارجع اليه قوله (وهي العلوم المستندة) اي العلوم التي سبها جريان عادة الله تعالى بخلق متعة بها واجتاهها على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مقيدا للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المتأني للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كان الحس ونظر العقل يقيد العلم مع جواز العاطف فيها والسر ان كثيرا من الامور الجائزة في انفسها يتم انتفاؤها في الخارج بالدهاة قوله (يوجب ذلك الاحتمال) لانه اذا كان الجواهر متمثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجلية محتملة لان تصنف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التي تتألف منها الجبل يمتنع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بانها لم يتلب ذهبا محتملا للتقيض فلذا قال الشارح فاننا اخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشافل لكل القلاني من غير ملاحظة

متخالفة الماهية وما يترك منه الحجر لا يجوز ان يترك منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشافل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد ادمه واوجده له ذهبا (والجواب) ان يقال (احتمال العاديات للتقيض بمعنى) انه (لو فرض تقيضها) واقعا بدلها (لم يلزم منه) اي من ذلك التقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم بشي من طرفه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) اي في العلم العادي (للتقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كإيتاء والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه التميز بقبضه في الحال كما في الظن اوفي المسال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المغاير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه الثاني فيه (وانه ممنوع) ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوته الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تتركب باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يقدح في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه) اي ادراك الحواس الظاهرة (من قيل العلم) كاسأني (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تميزا لا يمتنع التقيض (ومنهم من يزبد قيدا) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة

سبل الكون

خصوصية كونه جلا فلا يكون الحكم واردا على خصوصية الجبل حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهبا قيل المتصف بالخيرية في نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة سمها بالجبل لا مفعول الشافل الذي جعل عنوانا وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يتحمل التقيض في نفس الامر وهو ظاهر واما الحكم فالظاهر انه اراد بالشافل القلاني العهد الخارجي فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحمله عنده ايضا والاحتمال لكن لو اخذ الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين اخذ الموضوع معينا وبين اخذه مشتركا في ان وصف الخيرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد والاحتمال للتقيض على تقدير التخالف لا يكون الاعلى وجهه الابدال غاية ما في الباب ان العنوان على تقدير كونه قدرا مشتركا واحدا ولا نزاع فيه اقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدرا مشتركا ماصدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فهذا العلم المتناقض من هذه الحيثية يحتمل التقيض بان تصنف ماصدق عليه العنوان المشترك بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل لمخصوصيته فانه يمتنع اتصافه بالذهبية في نفس الامر وعند الحكم العالم بتخالفها قوله (وانه ممنوع ثبوته) لان الشيء الواحد كما لجبل اذا علم كونه حجرا في وقت استحال ان يكون هو بعينه في ذلك الوقت ذهبا والامكان اجتماع التقيضين واذا علم بالعادة ايضا كونه حجرا دائما استحال ان يكون ذهبا في شيء من الاوقات وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا افاده الشارح في حواشي مختصر الاصول وخلاصته ان المراد بعدم احتمال التقيض جزم العقل بان التقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته قوله (وثبوت الاحتمال الاول الخ) يعني ان هذا الجوز جار في جميع الممكنات ولا اختصاص له بالامور العادية مع ان ما علم منها بالحس يتصور الجسم في حيزه لا يمتنع التقيض اتفاقا فلا فرق بين ان يعلم كون الجبل حجرا مشاهدا وبين ان يعلم عادة في الجوز العقلي اللازم لاماكان الذاتي وفي الاحتمال بحسب نفس الامر مثلا اذا وقع احسد طرفي الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث هو كان ممكنا في ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممتعا لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير وعلى هذا فالمكن المتسابق يمكن تقيضه بالذات وهو معنى الجوز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نقي الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذي

من علماء العراق الا الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدنا وجهرا الى المأمون وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم القرح بموت المأمون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتمد ففتح اخاه بالبدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين يديه باسياط حتى غشي عليه كل ذلك حتى يقول بخالق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلعه ثم نسم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتمد وهي تسعة اشهر تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق ففتح اباه في ذلك حتى قل العالم الصالح احمد بن نصر الخراساني بيده لامتاعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن ضد العترة هو لفظ الحادث فلم يعتزوا بحدوده واختاره والضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب الساف قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة الشروع فان قلت كلام الشارح ههنا ناقض قول المصنف فيما سبق الموقوف الاول في المقدمات وفيه مرصد فانه يدل على ان كل المرصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمرصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق اعني مقدمة الشروع ومراد المصنف من ذلك فلا تناقض قوله وفي ابتكار الافكار لا مدي نصرح بذلك نقل عن رجائه ان الصريح نظر الى الظاهر مسلم واما لزوم فلا اذا لازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان اشريك الكل في العنوان اولا وتعين كل منها لبيان ما بين فيه مع كون البعض من المسائل طعنا بلاشارة الى تميز بين ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك انها يستفاد منها ذلك والايكون القارا بمحتبائنه في هذا المقام لا يفيد لزوم كالاختي قوله اوجهين الاول ان علم كل احد الخ بداهة العلم بشي لا يستلزم العلم البدهي بداهة ولذا استدلل عليها واما ما غسال ان ماهية اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفت النفس

الاعتبار الثاني وذكره في مبادئ الاول لانه حيث الاعتبار الثاني الامع له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله في الحواشي والجواب ان ثبات العلوم النظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم يحصل جزء من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما مر فاي احتياج الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا لشيء سواء بنى الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها بالاستنباط بعض الاعتقادات من الادلة الشرعية وقديقال هو ايضا جزء من الكلام افرز عنه افرزا لكسالة من الطب وافرار القرائن من الفقه فليأمل قوله اومنية فيه فهي مسائل له (قيل كلام الشارح بشر بان مبادئها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم معلوم بتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقائد وليس من مسائل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظرية فقد صرفت انه بالنظر الى القالب واما احتمال كون عروض محولات لمبادئ البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لانه حيث انه معلوم بخصوص حتى يكون من المسائل فقامت في المبادئ النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد ذلك في المبادئ النظرية قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق هذا كما ذكره لكن ههنا مسألة لا يخلو التنبية عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب التنية وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنوع واحد فوضع بعضها فوق بعض والتعريف فوقها والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواظ والدعوات الروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء الخ (روى ان مأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشر ومائتين وكتب بذلك الى نائبه بقتاد وباع بذلك وقام في هذه البدعة قيساما متداهيا فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يفتت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يصب

مع القى عنها فخر الطرد) اي طرد الخلق في جمع افراد الحدود وجب بانه فيها وشمله اياها فهو محمول على معنى القوى دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بها عن الحد (المبالجات) كما علمنا لانا ولذا تارة (وهذا) المختار انما هو حد العلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) الخصوص بين العالم والمعلوم كاسياني (حده بانه تميز معنى عند النفس غير الاحتمال الفرض) واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالذكر كور ينسأل الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكل والجزئ والتجلى هو الانكشاف التام فالعلم انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا شبهة فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة صفة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تحصيله العفة

المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الاول في العلم اي العلم بمعنى الادراك المطلقة ليتناول الظنيات ايضا والمعنى المفسر بالحد المختار (ان حلا عن الحكم) اي ابعاد النسبة وانزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مبالغة فيه اصلا كالانسان اوفيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية تقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما

سالكوتى

افاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول قوله (مع القى عنها) اذ لا يفيد اخراج شئ ليس من افراد الحدود بخلاف ما يجمع لانه يخرج بعض افراد الحدود قوله (فهو محمول الخ) فلا بد ان الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع قوله (ومن قال انه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تنادي بالتمييز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لا تنقبض له والانكشاف التصديقي اعني التقي والاثبات كل واحد منهما تنقبض الآخر وتعلق الاول لا يحصل النقبض اصلا وتعلق الثاني قد يحصله وقد لا يحصله وليس المراد به في التصور الصورة على ما افاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول اذ حيث لا يكون العلم نفس التعلق ولعله لا جعل هذا لم تعرض ههنا لبيان التميز في التصور قوله (تميز معنى عند النفس) هذا مبنى على ما قال الشيخ الرئيس ان العلم والتعليم والحدس والذات مختلفة بالاعتبار وما ذكره المصنف في شرح مختصر الاصول من اتحاد الاجابات والوجوب بالذات فالتميز اذا اعتبر نسبتا الى النفس كان تميزا فلا بد ان التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر والقول بان المراد بالتميز ماهية التميز اعني التميز واعلم فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع قوله (ان احسن ما قيل الخ) لعدم التعبد فيه بخلاف التعريف السابق قوله (والتجلى هو الانكشاف التام) اما لان صفة النقل للمابقة كالسكر واما لان المطلق ينصرف الى الكمال قوله (لمن قامت) يخرج به الثور فانه يتجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لخراج التجلي الخاص للمجرات الخ قوله (ليتناول الظنيات) اراد بالظن ههنا ما يقابل اليقين كما ينبغي في بحث تعريف النظر فيشمع جميع التصديقات الغير الوجدانية قوله (او بالعلم المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم وبوجه وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز عبارة عن التقي والاثبات وهو الحكم قوله (ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به ان يكون الخلو عن الحكم معتبرا فيه يلزم ان لا يكون ماصداق عليه هذا القسم معتبرا في التصديق ضرورة ان تصورات الاطراف المتغيرة فيه انما تصديق عليها مطلقا لا تصور لا تصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف فنقول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان اراد به ان لا يكون الحكم معتبرا فيه سواء اعتبر عدم الحكم او يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره والتحقق الرازي اختار الاول والسلامة تقتضي اني اختار الثاني وكلاهما صحيح والله اعلم باسرار كلام عبيده قوله (او انشائية) اي النسبة التي لا يشتر بالنسبة الخارجية قوله (او نسبة خبرية) اي نسبة مشرة

اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اي وان لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمبتادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كالتصديق بعبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو مذهب الاول والجميع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة اولست يواقعة فهو تصديق والافه وتصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصول بخصه وان جعل فلا كما توهمه عبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المتغيرة فالعلم حيث هو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولما رضى السمي بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركه عن الحكم وغيره فلا وجهه فعلا كان الحكم ادراكا (وهما) اي التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) اي بالماهية فالتصديق اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذلك

سالكوتى

بنسبة ما خارجية قوله (والمبتادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلا الموصول بالياء اذ الى اومع في التاج يقال خلاه واليه ومعنى معنى واحد ومصدره الخلو واما خلا الموصول بعن فمصدره الخلو المفسر بنهى شدة والمبتادر منه عدم الحصول فيه فعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل اي حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام قوله (ولا المجموع الخ) اعترض عليه بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم والجواب ان المبتادر من المقارنة الخروج فالتكامل لا يقارن الجزء بل بعض اجزائه قوله (كما يشهد به الخ) اذ لا يحصل ثابعا بعد تصور النسبة الادراك ان النسبة واقعة اولست يواقعة واذا عانها قوله (فالصواب الخ) اي الصواب ان يحصل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضه او المجموع المركب منها لم يكن القسمة حاضرة كذا نقل عنه وهذا مبنى على ان الحكم ليس داخلا في التصور بالاتفاق وكيف يكون داخلا فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرفة والتصديق من الحجية قوله (فالصواب الخ) اي الصواب ان لا يجعل الحكم نفسه والمركب منه ومن غير قسمين من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى يقسم العلم الى تصور ساذج والى التصديق اي تصور معه حكم كالمبتادر من عبارة متن الكتاب فجاء لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية وغيرها فانها اوصاف الحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتسامح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تصف قوله (الى تصور ساذج الخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكله قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون يجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاول قسما المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يحمله محتملا للصدق والكذب والى ما لا يحمله كذلك كاهيات اللاحقة في الامر والنهاى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسماوا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فصل والصواب خلافه كذا نقل عنه قوله (كحما وقع الخ) اي تقسيما تماثلا لما ورد في الكتب المتغيرة كاشفاء والنجاة وان اوله المحقق الرازي بان المراد ان العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على ان الحكم عنده ادراك فبطل الحصر قوله (فلا وجه له الخ) اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا واما اذا كان ادراكا فبطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لتكبي الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه قوله (اي بالماهية) لا يخفى ان تميزهما

٣ اي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارشاد الكلى اعني العلم الحصول لانه المتنازع فيه بالضرورة والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقايقها في النفس لا بقدر فهمها كما لا يخفى قوله (وهذا هو تصور ما لا حصولها) فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئ من جزئياتها في تصور ما هيية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها كافي الاول فامعنى قوله لا حصولها قلت معناه ان النفس لا يوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بشأه واما يوصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارشاد الثالث وهذا حق لا شبهة فيه قوله (فقد خرج من القسمة الخ) ان اراد انه لا يخرج الا من القسمة فتشروع والا فخصر الطريق في القسمة والمثال حيث يمنع فتدبر قوله (صلحا معروفا) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولورسما انما يلزم او افادتهما لازما ينافي وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والام يشمله احد من العقلاء فهذا يظهر جواز كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت في جمع افراده بين الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لا تطوأنها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المسال الى التعريف الرسمي ليس شئ منها على اطلاقه قوله (ان لا ينفى بتعديدها سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم واهذا اجاب عن دلائل الفرقة القائلة بضرورة ان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كاحقة الشارح قوله (الجنس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك جنسا كالتنفس الحيوان وما به الامتياز فصلا كاضا حاك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المتن ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح الكلام دال على ذلك وهذا وقد يقال كلام الامام في البرهان صريح في ارادة عسر ٣

٣ اليها عرفت بمجرد التفادها اليها انها غير ركيب فيكون بداهة كل بداهة غيبية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل في النفس صورة ولا يثبت الى كسبية حصولها فاذا تطاوت المدة وتكررت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبت عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا تبيين قوله (والجواب عنه ان الضروري حصول العلم الخ) فان قلت ينبغي في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا قلن ان العلم بالشيء عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور في ما سياتي ان من علم شيئا يمكنه ان يعلم انه عالم به لان العلم لا يتوقف الا على الالتفات على انه شبهة الحصر في ثبوت علم الله تعالى فلا يصح ان لا يسله والحق ان المذكور في الالهيات وان كان ماذكر ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت علم بمجرد التفاته انه يعلم واليه اشار في مباحث العلم من موقف الامراض فيجواب الشارح اظهر قوله (والعلم احد تصوري هذا التصديق) اعلم نقل احد تصوراته اتياما للقدمين فان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات التأخرين قوله (ولا في شئ من اطرافه) لا يقال فيجب ان يلزم المصادر لان احد طرفيه هو العلم الذي يراد اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة جزء معين تفصيلا اعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلا ضرورة لاختلاف العنوان وتفسيره كبرى القياس مع تنجسه كما ينبغي في بحث الوجود قوله (ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه) او سلم قائمات او كان المطلق ذاتيا لاعم الجزئ كما ذكره الشارح فيما مر نعم لو استدلل بان كل احد يعلم ان له علما مطلقا تعيين جواب المسن قوله (اي يطلب ان يحصل) اشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم تصور الحقيقة قوله (وذلك حصولها وليس تصورها)

الامر من النسبة بينهما قطعا ذلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال شكك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد صلت تلك النسبة نوعا آخر من العلم متماز عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم التام وهو هو) والصدق والكذب في التصديق (وعدمه) في التصديق المقصد الثاني العلم بالحادث في قبه بالحدوث يخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي) ابو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس الخلق) (وما لا يجد) الخافق (الى الانفكاك عنه سبيل) كالمعلم بجواز الجازات واستحالة المستحيلات (واورده عليه جواز زواله) اي زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداد كالتوهم والافتقار) واورده ايضا (انه قد يفقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) اي الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس الخلق لادامته ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (ادعائه مشقة بالقدرة) اي باعتباره مفهوم القدرة في التعريف فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيل يفهم منه انه بقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيل يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للخلق وما ذكرتم من زواله باضداد وفقدته قبل ما يقتضيه لا يخالف في مراده اذ ليس شي منهما

سيالكوتى

بالهبة لا يصح على تقسيم المتك بناء على حله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بامر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعرض لآثار القسمين فان توجه حل قوله بالذات على معنى نفسه قوله (ولا يوصف) اي عند المتكلمين ولذا اخذوا في تعريفهما المخلوق واماعند المنطقيين فدخل في الضرورى لعدم توقفه على نظر ولذا جعل المحقق الدواني القسم شاملهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الحيرة فقال الضرورى مشير في مفهومه عما من شأن جنسه ان يكون حاصلا بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفا بالجنس لمعلم الممكن اما لو كان مخالفا بالنوع فلا قوله (الى ضرورى) قال الامدى الضرورى يطلق على ما ذكره عليه وعلى ما يدعي الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل في المحضوعة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والتحرك كحركة الرقش واطلاق الضرورى على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذي لا قدرة للخلق على تحصيله قوله (واورده عليه الخ) لا يخفى عليك ان خلاصة الابرار ابطال جامعة التعريف وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريقتين الاضداد سواء اريد بالانفكاك الانفكاك مطلقا او الانفكاك بعد الحصول وان قوله وانه قد يفقد لا يفيد الا بطلان جامعته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقا فهو تكثير لمواد التقضى وليس ايراد آخر فقوله واورده ايضا تقديره بخلافه لانه يوهم انه عطف على اورد وان الاقرب تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله انه لا يمكن ارادة الانفكاك مطلقا ولا ارادة الانفكاك بعد الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول في ابطال ارادة الانفكاك مطلقا لان يقال انه قد يوهى لان المتبادر من الانفكاك هو الفقدان بعد الحصول فابطال ارادته اهم قوله (وانه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه انه علم لا يجد سبيلا الى الانفكاك منه مطلقا لانه قد انقضى في بعض الاوقات فلا يردانه في وقت الفقدان ليس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم قوله (فلا يكون العلم الضروري لازما الخ) الظاهر ان يقول فلا يكون العلم الضروري علم الابد الخلق الى الانفكاك عنه سبيلا لادامته ولا بعد حصوله لان منشاء الاعتراض ليس اخذا للزوم في التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا انه تسامح فوضع ما هو لازم لعدم الوجدان مقامه اعتمادا على ظهور المقصود وفي تقديم قوله لادامته ولا بعد حصوله اشارة الى ما قلنا من ان اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله قوله (يفهم منه انه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وههنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل

(انفكاك)

انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور يتأني للزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحله قلت له اراد بالزوم الثبوت مطلقا فبقه يكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيره لاوله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للخلق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضرورى والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول) نحن في تلخيص تعريف القاضي (هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق) فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لانه ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل غير مقدورة لانه ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل

سيالكوتى

في وقت حصول العلم الضروري قوله (فان قلت الخ) يعنى التقضى المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لا يجد لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تعريف الابرار بالنظر الى قوله لا يجد الى الانفكاك سبيلا يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله كما يشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله باضداد فالاول ان تعريف الابرار بالنظر الى قيد للزوم المذكور في التعريف فان الزوم يتأني جواز الزوال وانه قد يفقدان المقضى وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فالمراد بالزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لا يكون الابرار واحدا فتدبر قوله (ثم قبه الخ) بان يكون قوله لا يجد الخ صفة لازمة فيكون المفعول المطابق لانواع كافي ضربت ضربا شديدا قوله (فيكون آخر كلامه الخ) بان يكون قوله لا يجد جملة لا محل لها من الاعراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان الزوم على الاول محمول على المعنى اللغوي وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحى قوله (والفاء في قوله فكذا الخ) يعنى ان الفاء الاولى للدلالة على ان ما قبله مورد لهذا السؤال والفاء الثانية للدلالة على ان ما قبله اعنى الجواب منشاء لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبرنا القدرة على الانفكاك حصل توهم صدق على النظرى بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك قوله (ونقول نحن الخ) لم يظهر وجه زيادة نحن في التاج التلخيص هو بيدا كردن فقيه اشارة الى ان التعريفين متحدان مفهومهما لا فرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم يحمله على انه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين في الصدق لا يقتضى كون احدهما ملخص الآخر كالتعريف المختار والاحسن لعلم قوله (هو ما لا يكون تحصيله الخ) اي العلم بالحادث الذى لا يكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير المتناهية كالاعداد والاشكال قوله (فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذى هو التحصيل مقدورا فاذا دفع ما توهم من منع اللازمة بان العلم بالحساب غير مقدور التحصيل لتوقفه على اشياء غير مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاحساس الذى هو مقدور الانفكاك لا تالان لان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذى هو التحصيل وقد اعترفت به غير مقدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لا يستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم قوله (لا تحصل بمجرد) الاحساس والا لما عرض الخافق قوله (بل تتوقف الخ) فاذا تحقق تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لاتعلق بالا معلوم وتلك الامور غير معلوم فقوله لانه ما هي جملة مستأنفة بيان لتلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ما فهم ثم اعترض بانها اذا لم يكن معلومة كيف يحكم على غير معلومة بانها غير مقدورة قوله (فانها تحصل الخ) اي حصولها دار على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم

كما صرح به الشارح اخرا وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا بد من العلم به اعنى تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقبل قواه اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع التقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لاننا نقول هذا المعنى بعد جدا اذ الاعتقاد واثباته انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول ولو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسبة عند المتكلمين بامرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج قوله يسمى شيئا غفلة اي عند اصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان اهل الاغنية لا يطلقون اشئ على المعلوم لانه مذهب اهل الحق وحل التسمية على الاطلاق المجازى باباه مقام التعريف

قوله وايضا فقيه دور الخ قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لا يحصل من العلم بعد تذكر المجهود والاستدلال بالا كما يفرح العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يخص بدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ من دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرج عن بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلما يرد بالمعوم ذاته لا يخل التعريف اللهم الا ان يقل المراد بالمعوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بالكنه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية ٢

التعديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزال والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته الصفة والمثال اذا لظهر حينئذ ان يقال طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه اذا امكن الى ما هو غير متعارف غاية ما في الباب ان منع التعديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة نقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف قوله والتماثل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فيه تأمل لان تفهيم الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال وتوجيهها لا يختص به حصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص

قوله فانه قد دخل التقليد فان قلت حصول مطابق الادراك لا يخاف من ضرورة او نظر فبال التقليد خلا منهما قلت اجيب بان معنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة في نفس الامر فان قول المفلس ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحدييات والخبريات وايضا يخرج الالهيات لان لا يقول المعتزلة بها او بملئمتها كعدم قواهم بعلم الله تعالى والصواب في الجواب ان يقال اعتقاد المفلس نظري لان الدليل عنده قول المفلس كما صرح به في التوضيح لكن قول المفلس ليس الدليل الذى ينسب منه الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في قولهم مطابق الادراك لا يخاف من ضرورة او نظر فهو النظر المطابق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور فتأمل

قوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل قال الاستاذ المجتهد ان اراد انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله اجتماع التقيضين واقع وارتناف التقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعيا اذ الادراك المتعلق به جهل لاعلم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الخارج فمتنع لكن لاجهة التخصيص الاعتراض يخرج العلم بالمستحيل اذ مطابق التصور خارج عنه ٣

بمجرد النظر المقدور لنا وكما لمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالم بالامور التي لا سبيل لها ولا يجرد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبدهي ما يثبت بمجرد العقل) اي يثبت بمجرد الفاعلية من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا (فهو اخص) من الضروري وقد يطلق مرادفاه (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقصور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظري فهو ما يتضمّن النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الامدي معنى تضمنه انها بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم يفتك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الامعة (ولم نقل ما يوجب) النظر الصحيح كقوله بعضهم (ذليل) ايجاب النظر للعلم (مذهبا) بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقبيه) اذ يدخل في الحد (حيث) بعض الضرورات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالمع بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فنرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواء فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك انتصفيه لاحتياجها الى مجاهدات فذنب بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) اي النظري (عند الكسبي) ونعرباها ملازمان (فان كل علم مقدور لنا يتضمن النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا) ومن يرى جواز الكسب بغيره (بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه) جعله اخص (بحسب المفهوم) من الكسبي لكنه اي النظري (بلازمه) اي الكسبي (عادة بالانفاق) من الفريقين (فلو قصدت انك) ان كلامنا في الضروريات والتصديق بعضه ضروري بالوجدان (فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراتنا وكذا

في سالكوتي

الامقدورية طريقة واذ لا يثنى توقفها على تصورات الاطراف الضرورية فغيره فانه قد يزل فيها الاقدام قوله (وكالم بالامور التي الخ) اي العلم البدهي واذا لم يكن له صديق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذلا معنى لكون العلم مقدورا الا كون سببه وطريقه مقدورا فان قلت ليس ذلك العلم حاصلنا بمجرد الاتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الاتفات قد مشتركة بين جميع العلوم فليس ذلك سببا بل خصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الاتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام كما اشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس او غيره اي من الاسباب قوله (فهو اخص من الضروري) لانه الذي لا يكون تحصيله مقدورا بان لا يكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه وذلك بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البدهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسبات والنجرييات والعاديات وغير ذلك فاستقم فانه قد يزل فيه اقدام قوله (بالقدرة الحادثة) هذا القيد لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فبنا بالقدرة القديمة قوله (لم يفتك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح فانه يفتك النظر الصحيح عنه قوله (مع انه لا يحصل الامعة) متعلق بل يفتك اي مع عدم انتفاء النظر عنه يكون محصا حصوله بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاصلنا بالنظر او بدونه ولا يخفى ان تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يد ان دلالة تضمن على القيد خفية قوله (غير مقدورين) لكونها فعل الغير قوله (لاحتياجها الخ) فلا يكون مقدورا للمخاوف لان المراد منه ان يكون مقدور للكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا بالانسية الى الاقل الذي يني من اجبه بالمجهدات الشاقة فاندفع ما قيل ان الاحتياج المذكور يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره بخروج عن القدورية قوله (ولا معنى لكون العلم الخ) لاذلا قدرة عليه الاعتبار التحصيل بسبب من الاسباب قوله (فان كل عاقل الخ) اشار بذلك الى ان الوجدان

بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة عنه ولا نظر فيه (واذلوا) اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري (لزوم الدور او التسلسل) اذ حيث يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من الصور او التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا ينهي (وهما نعمان الاكتساب) لانهما باطلان متممات كاسيا في ما يتوقف عليهما كان باطلا متمما وحيث يلزم ان لا يكون شيء من التصور او التصديق حاصلنا وهو باطل قطعنا (لا يقال) اذا فرض ان الكل نظري (فهذا) الذي ذكرته من لزوم الدور والتسلسل وكونهما مائتين من الاكتساب ومقتضين ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلنا (ايضا نظري) على ذلك التقدير وحيث (يمتنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور والتسلسل لما ذكرتم بسببه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظري باليس يتم بجمع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ما ذكرناه في دليلنا عن التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك التقدير لاني نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعومات) اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف

في سالكوتي

المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع باشتراكاته لانه لا يكون حجة على اعتبار الابعاد اثبات الاشتراك قوله (واذلوا الخ) استدلال على تقدير النزول عن كونه تاما بالوجدان بناء على ما ذهب اليه بعضهم من كون الكل ضروريا او التصورات ضرورية قوله (فاما ان يدور الخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى واعتبر على ان التصديق بمناسبة المبادي للطالب مما لا يد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور والتسلسل وان جوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم في الاكتساب نفس المناسبة للعلم بالانسية فيجوز ان يكتسب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وان لم يعلم مناسبة قوله (لانهما باطلان الخ) لا يخفى انه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما نعمان الاكتساب اذ يكتفي ان يقال اذا حاولنا تحصيل شيء منهما يلزم الدور والتسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل التوقف عليهما باطلا متمما فيلزم ان لا يكون شيء منهما حاصلنا فالا فاقول في المتن ان يقال وهما نعمان الاكتساب لاستلزام الدور حصول الشيء قبل نفسه والتسلسل حصول ما لا نهاية له وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين قوله (فهذا الذي ذكرته) اي التصورات والتصديقات المعبرة في هذا القياس الاستثنائي قوله (والحاصل الخ) قرر الاعتراض بالنقض ليحجبه الجواب المذكور لانه منع قوله (لانا نقول الخ) منع اقوله وحيث يمتنع اثباته يعني ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على التقدير لاني نفس الامر ولا نسلم ان يكون اثباتها بنظري آخر حتى يلزم الدور والتسلسل اذ يحتاج في حصوله الى نظري ما هو غير معلوم في نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا التقدير يدفع النقص الاني قصد الاستدلال بطلان نظرية الكل فقال فيبطل ذلك التقدير اي اذا كانت تلك القضايا معلومة في نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع قوله (والحق الخ) يعني اذا ورد السؤال المذكور بطريق النقص يمكن التعصبي عنه بالنقض المذكور واما اذا اورد بطريق التسليم فلا يتم الدليل المذكور الا اذا عرفت المنازع معلومة تلك القضايا في نفس الامر واما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا دليل للاستدلال بالسكوت قوله (باركان القضايا) فاللام في قوله بالمعومات للمعهد قوله (معلومة عليه) اي على ذلك التقدير قوله (فكيف الخ) عطف على قوله فلا يكون

٣ مشعر بأنه فيما يحتمل غيره ثبت الاشباع مطلقا قوله (موجب) فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاعمال دخل الاعتقاد الجزم المطابق لموجب فاسد كدلة اهل الحق الضعيف مع انه ليس بثابت قطعاً لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المتبقي في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المنعبرة في ماهية العلم لا لاحتراز قوله غير انه يخرج عنه التصور (فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بهما امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعتراض على قوله ولا غبار الخ بأنه يخرج علم الله تعالى ايضا اذ لا يسمى اعتقاداً فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور واجيب بان التعريف للعلم الحوادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلاضير في خروج علمه تعالى وفيه انه اعتراض على تعريف القاضي بخروجه في دفع اعتراضه عنه ايضا لان يثبت وجوده بغيره التخصيص في تعريف الامام دون القاضي ودونه خرب القناد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته كما كان رايه الحق الثفتازاني في الهيئات المقاصد فيثبت لا غبار فقامل واما حديث تخصيص العلم بالمعرفة بالحدوث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادي التصورية فان مسئلة اثبات العلم الواجب مستندة ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق فالتناسب ان يجعل العلم بالمعرفة المصدر بما حقه من الكلام شاملا للالهي الالهي الا ان يقال ليس تعريف العلم بما ذكر في اوائل الكتب الكلامية فقامل قوله لادم اندراجية في الاعتقاد) اذ لا يقال اعتقدت معنى ذلك وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتضاؤه واتخاذ في القلب لا ما يردف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم النص في تعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكمه في هذا التعريف لان الجزم بل المطابق ايضا لا يكون الا في النسبة لالان الاعتقاد لا يشبهه فنفى محض بأنه مقام

٣ الرغبة عن ادلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشرايون من بعض وقد يقال في دفع الدور العلم بالمعرفة هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعلم ويستمر انصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو في الوجود الحساري لافي التعلق فلا دور فتأمل قوله وايضا في ما هو به قيد زاد الخ) فليس من قبيل التصريح بما علم السزما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا قوله (لان المعنى المجازي هو العلم الخ) اجاب الاستاد المحقق بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه وردبانه مبنى على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون سيما القدماء ويمكن ان يقال لاشبهه في تحقق المعنى الاول المتساو للعلم بالمعرفة وهو الوصول الى معنى او اضافة مخصوصة بين العالم والعلوم ومقصود الجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعمال والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور قوله (الرابع الخ) لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك من دليل بل لكونه قطعيا ايضا في الاتقان بل يكتفيه التقيد والظن الغالب الذي لا يخفى خلافه بالسال فينتقض التعريف بهما قوله (فان افعلنا ليست بايجسادنا) اجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالفعل فقلنا الحاصل لنا يصح به اتقان افعلنا لو كان افعلنا بايجسادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبا كان او ايجادا فلا يخرج عنا قوله مثبته وهو محال) فيل لا استهالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي قوله وذلك مما يمنع اطلاقه عليه تعالى شرعا) اجيب بان امتناع اطلاقه عليه تعالى شرعا لكون اسمائه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق

٣ التعريف قوله (أي عنده) لعل توجهه على القاعدة أن يجعل في معنى مع كونه تعالى ادخلوا في أم أي مع أم فيكون محصل معناه معني عندوا لا يكون في معنى عند لم يذكر في كتب العربية

قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بها فالوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى ايضا الاشك ان الظهور والخصاء امران ليسا بمراد ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص في الاول لوفهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالبريات ومن قوله في نفس المدرك قوله اعلم به) اي باعتبار تلك التصديقات الجهمية والافلازم بالنسبة الى من له تصديقات حقة اكثر اذا دواعي حينئذ مسميان بالعلم فتأمل

قوله صفة قائمة بجعل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه في سابق قوله والتصور ايضا اذ لا يقتضيه (اي لتبينه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقض التمييز في التصور نفس الصورة والتعلق الماهية المتصورة وفي التصديقات الاثبات او التي والتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاولى لا تقتضي لها والاخير ين كل منهما نقض الآخر كذا حقه الشارح في حواشي شرح المضد فلا بد لزوم ان لا يكون التصور علما بل تمييزا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والثني بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما قرر عندنا من ان العلم انما لا يثبت ان لنا صفة موجبة توجب الاثبات والثني او الصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الاحدهما الصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يمتثل متعلق ذلك التمييز نقض تلك الصفة فلا يمتثل

يجوز التسك بها في ابطاله اذ جئنا بحجج بان الاستدلال بها يتوقف على معلومة صدقها وهي واقعة في الواقع فان جاءها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجرها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجهلها مطلقا) اي يجهل معلومة تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحق لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معاوية صدق مقدماتها يتجه عليه مع المعلومة انما ثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معاومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبائنا ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجهل معاومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض او ان امتناع الحصول وقدم نظيره في الاستدلال انشائي على ان تصور العلم ضروري (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظروا كسب المقصد الرابع (في نقض مذهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي) اي تلك المذاهب بتأويل الطرائق (اربع) المذهب (الاول) ان الكل ضروري وبه قال ناس) من اصحابنا (وهو قول الامام الرازي) وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرة تانا لا نأثرها عندنا (وهو لا فرقان فرقة تسلم توقفه) اي توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لاننا لم ان ليس لقد رتبنا تأثير في حصول شئ منه لكننا نعني بالكسبية المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر مادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم الزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضروري معنى

سيالكوتى

معلومة عليه داخل تحت الزعم كانه قبل فزعم انه كيف يجوز التسك بها في ابطال ذلك التقدير قوله (اذ جئنا بحجج) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف قوله (فلا كلام) في ام يجوز التسك بها قوله (كان ذلك التقدير الخ) اذ الامر والواقعة في نفس الامر متجانسة قوله (بان لنا معلومات الخ) فالعلم في قوله فالمعلومات المجنس قوله (لانا اذا اثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقة فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفها قبل العترف بمطابق العلوم ينكر معلومة هذه القضايا التي استدلتنا بها فلا تقوم حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور قوله (بالضرورة الوجدانية) يعني ان مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبيه على ان هذا الوجدان لا يخفى فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيجي في المقصد الذي يليه قوله (بتأويل الطرائق) جميع طريفة ليصح تذكر اربع فانه ينظر في تدبير العدد وتأنيته الى واحد المعدود ان كان جمعا لا الى لفظ المعدود قوله (اي توقف بعض الخ) يريد انه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل او الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض الى العلم المفهوم من الضروري قوله (قال الامام الرازي الخ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على اقسام العلم الى الضروري ابتداء والى لازم منه ضروري وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد سمي كل البقيات ضروري لا يدل على اطلاق الضروري عليهما معني انه لا تأثير لقد رتبنا ومن لم يفهم وقع في حرج يصح فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام

(اليقيني)

اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل البقيات ضروريا موافقة لقول اني الحسن الاخرى (وفرقة بغير ذلك) اي توقفه على النظر (وهو لا ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اي العلم (لا يتوقف على الظهور جوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلي بوجوب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او) ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اي بعد النظر (غير واقع به) اي بالنظر (او) غير واقع (قد رتبنا) على وجه التأثير (بما يخفى الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانها قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر حلا او مولدا (وان ارادوا) بعدم توقفه عليه (انه لا يتوقف عليه اصلا) اي لا تأثير ولا وجوبا ولا عادة (فهو سكاره) ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصل بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري ومكتسب (وبه قال الامام الرازي) واختاره في كتبه (الوجهين احدهما ان المطلوب التصوري (اما مشهور به) مطلقا (فلا يطلب) لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل بحال بالضرورة (اولا) يكون مشهورا به اصلا (فلا يطلب ايضا لان المفقود عنه) بالكسبية وهو المسمى بالجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (واجب) عن هذا الوجه (بان الحصر) اي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشهور به من جميع الوجوه او غير مشهور به اصلا (منوع لجواز ان يكون معلوما) ومشهورا به (من وجه دون وجه) آخر ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم يتبع طلبه (فماذا) الامام (وقال الوجه المعلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المفقود عنه بالكسبية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال (لاننا ان الوجه المجهول مجهول مطلقا) اي من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته) بكنهه (ولاشئ مما يصدق عليه) من ذاتياته او عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شئ) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه (المجهول) فرضا (هو الذات)

سيالكوتى

الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلائلها على ان المراد بالضروري معنى القطعي لا ما يبايل النظري فان الاشارة الى ما ليس في الشرح ائرمته لامعنى له قوله (دون البديهي) والالم يصح تقسيمه الى التسعين قوله (ان ارادوا الخ) افرق بين الوجوه الثلاثة انه على الاول فيى للتوقف الوجوه مطلقا سواء كان سببا او لا وعلى الثاني فيى للتوقف السببي وعلى الثالث فيى التوقف كناية عن فيى التأثير لا استلزام التأثير التوقف قوله (بذلك) اي بقوله اهمل الحق قوله (بخلاف التصديق الخ) لان ما يتعلق به التصديق اعني النسبة امر واحد معلوم تصورا مجهول تصديقا فلا يجرى الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر قوله (ان المطلوب التصوري) ملخصه انه لو كان المطلوب التصوري مكتسبا لما امتنع طلبه والتالي باطل اما ملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان المطلوب التصوري اما مشهور به او غير مشهور به وكل منهما يمتنع طلبه فالطلب التصوري يمتنع طلبه وبما حررنا يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يحصل شئ فيه بطريق ان يترتب اشياء على انه هل يؤدي الى شئ ام لا فينتفي ان يؤدي الى تصور بخصوص قوله (بكنهه) قدر بهذا الاتفاق ليصح مقابلته بقوله ولا شئ مما يصدق عليه فان هذا ايضا تصور للذات الا ان المراد به ولا شئ مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ما قرر من ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا شئ مما يصدق فهو تقدير له طوف قوله (فان الوجه المجهول فرضا هو الذات الخ) اشار بقوله فرضا الى ان اعتبار

٣ متعلق التمييز نقض نفسه بالقياس الى المدرك متعلق التمييز في التصور اعني التصور لا يقتضيه له فلا يمتثل اصلا ومتعلق التصديق اعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقض وهو لا يوقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وايضا لما لا يمتثل متعلقه نقضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا لجازا لم يمتثل بالقياس اليه وادانات شئ من الصفات المحتملة والشارح المحقق اعلم بحمل التعريف على هذين الوجهين اتعا لما ذكره المص في شرح الاصول من ان متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان التمييز نقض التمييز هذا واعتراض ايضا على ما ذكره الشارح باكل متصور لا يمتثل غير صورته الخاصة فلو سلم ان التصور يقتضي فتمتلكه لا يمتثل نقضه فلا معنى للبناء على عدم النقض واجيب بان هذا في التصور بالكسبية لا في التصور بالوجه فانه لو فرض ان الاضاحك بالفعل نقض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يمتثل ان تصور بالآخر على ان بناء شئ على شئ في الواقع لا ينافي وجوده مني آخره في التقدير وبما ذكرنا من ان التمييز في التصديق هو الاثبات والثني كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاد بان المراد من النقض النقض المصطلح كإدلال عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن آه وبهذا يتم ان التصور لا يقتضيه له فيجئنا نقول تفسيره للتعريف منظوره فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتبعية من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التمييز مجاز عليه التميز وما ذكرنا فرينة المجاز في ههنا بخلاف الاول انه لا تناقض بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والتناقض لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان الذي والا ثبات متناقضان الثاني انه ان اراد بجمه التمييز الذي جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تمييز اذ لا شئ لا يوجب نفسه وان اكنى بالمقابلة الاعتبار بذكر مخالفة المانع عنه في الحواشي من ان المراد نقض التمييز لا نقض الصفة والمتعلق وان اراد امر آخر يلزم تحقق ٣

والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الشاذة) الصادقة عليه سواء كان ذاتية او عرضية (كايكلم الروح) مثلا (بانهائي في الحياة والخس والخزكة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بكنهها) لتصور بكنهها او بوجه ام ذكر وان لم يرغ الكنه (ومنهم من ثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) اي الوجه المعلوم والوجه المجهول (امر انك) هو المطلوب (يقومان) اي الوجهان (به) وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثلث وفيه حزانة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا والاطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الجمل (ولاحظة) في دفع هذه الشبهة (البه) اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اذنت بما حقتنا مع ان اثباته يخالف للواقع وذلك لاننا اذا اردنا تعريف مفهوم انشور فلا بد ان تكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهول ولا غير حاصل لنا لكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ماضى عليه معلوما ليصبح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا حقا في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به فرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجهه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير لا يخبر بثلاث امور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لما اذا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقدا لمحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم صلى سبل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متقاربان والوجه المعلوم لا اجمال

في سياتي

مجهولية الذات بطريق التمثيل اهتماما بشأن ماهو الاهم اعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على ان تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتباره حصول امر عارض له اذ الشيء اذا كان حاضرا لا يطلب شيء آخر يكون آلة لحضوره فليس المطلوب الا بكون ذلك العارض له وكونه وجهاً من وجوهه فانه التصديق قوله (مستبعد جدا) اذ القيام بمعنى العوض والحصول به تمتع في الجزء واما بمعنى الاختصاص انما هو التبع في الصبر فلانه لا يتصور التعنية والتبعية الا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يتعقل وجود الكل بدون الجزء ولا جمل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جدا دون غير صحيح قوله (ومنهم من ثبت الخ) اعلم انهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا يحقق له انه لا تغاير بينهما اصلا وقال الآخرون بان تغاير الذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة لحظسة الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير تغاير الى شيء ذي الوجه وقال المتقدمون التغاير بينهما بالاعتبار اذ لا شك في انه لا يمكن ان يشاهد بالاضاحك امر سواء الا انه اذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه واذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية اذ علمت هذا فاعلم ان عود الامام انما ينسب الى عدم التغاير مطلقا وتقريره ان الشيء المشعور به من وجهه دون وجهه لا يطلب بوجهيه لان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شيء منهما فلا يمكن طلبه واما ما ينسب على رأي المتقدمين وتقريره ان المطلوب اذا كان مشعورا به بوجهه دون وجهه كان

(فيه)

فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجلي نوع يعاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بان الشيء المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يعاير الوجهين فالزم ههنا بان المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذلك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ا هـ هذا المثلث قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومه بعض عوارضها فاكنتي بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين الرازي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين وهو من حليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يتمتع بطلبه وكل غير مشعور به يتمتع بطلبه فالمطلوب التصوري يتمتع بطلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحليتان مع الكنه (قولنا كل مشعور به يتمتع بطلبه وكل غير مشعور به يتمتع بطلبه لا يجتمعان على الصدق اذا انعكس المستوى امكن نقيض كل) منهما (بنا في الآخر) فان الاول ينعكس بكمس النقيض الى قولنا كل ما لا يتمتع بطلبه فهو مشعور به وهذا انعكس بكمس المستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لا يتمتع بطلبه وهذا اخص من بعض الثاني فينا فيه وكذا الثاني ينعكس بكمس

في سياتي

المعلوم والمجهول في الحقيقة عما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا لا يمكن طلب شيء منهما فان اوجب على رأي المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو ان العلم ان الوجه المجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء والمجهول مجهول من تلك الحقيقة كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معنى حينئذ لجواب نقد المحصل اذ المطلوب ليس امرا ناشئا عنهم وان اوجب على رأي المتأخرين فالجواب ما ذكره في النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذي هو ذوالوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة للاحظة الشيء ومرا لا نكتشفه كذلك يطلب ذلك الشيء بان يصير امر آخر آلة للاحظته ومرا لانه ونفصله ان عارض الشيء قد لا يحاط به في نفسه فيكون العارض معلوما والشيء مغفولا عنه بالكلية وقد يجعل آلة للاحظته وحينئذ يكون معلوما باعتبار ذلك العارض مجهولا باعتبار آخر فينقسم المعلوم والمجهول لكن المعلوم من حقيقة ومجهول من حقيقة اخرى ولا استحالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف اذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا فتدبر والله الموفق واما ما ذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بتغاير الوجهين لذى الوجهين ففيه ان العبارة المشهورة باعتبار ليس الاقوله لكن لما اجتمعا في شيء واحد اذ لابد من التغاير بين الطرفين والمطروق وهو لا يقتضي التغاير بالذات لجواز ان يكون مراده لما اجتمعا في شيء واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لابد من جعل كلامه على ذلك اذ لو حصل على ذلك لم يتم الترتيب اذ لا يلزم من انتفاء الاجمال في الوجهين انتفاء الاجمال في الشيء ذي الوجهين وحينئذ لا يتم الزام اذ ليس في الحقيقة الا الوجهان ولا يمكن طلب شيء منهما قوله (كانت قياسا مقسما) اي كانت مشتملة على قياس مقسما فان ما ثبت بطر لا على قياس مقسما والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت وفيه بحث لا يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور مكتسبا لما تمتع بطلبه لكن الذي باطل لان المطلوب لا بد ان يكون معلوما ومجهولا ولا شيء من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا قوله (وهذا انعكس الخ) قيل ان انعكس نقيض كل منهما ينافي انعكس نقيض الاخرى فلا حاجة الى اعتبار انعكس المستوى وليس بشيء لان المنسند لا يمتنع فيك فانه يتبعها فانه يقول ان كل ما لا يتمتع بطلبه فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصوري وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بان ضم انعكس نقيض احدهما الى عين الاخرى لينتج المحال هكذا كل ما لا يتمتع بطلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يتمتع بطلبه يتبع كل ما لا يتمتع بطلبه بطلبه قوله (اخص من نقيض الثاني) لان نقيضه سالب جزئية اعني ليس كل ما هو غير مشعور به

(١٢)

(مواقف)

٣ وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات النقيض الخ اي احتمال متعلقه بغير العاديات فليقم قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ (يريد دفع ما يقال من ان ما تركب منه الجبل اذا كان متحفا في الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح ان يتوارد عليه هذا ان الوصفان المتغايران فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع اما باخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كاشاغل المكان الغلاني قوله وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية) قيل فيه بحث لان ما ذكره من مثل العلم العادي وهو قوله الجبل الذي رأينا في الماضي لم يتقلب الا ذوقا محتملا ان يكون الضمير في الحال او المآل بآيات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية او على اعدامه واتحاد الذهب بدل سواء قصد به اظهار المجرة او الكرامة ام لا فالقول باق لتحقيق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين انجاب العادة حالا وما لا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التغير المتعلق بشيء مادام ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التغير اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التغير هو العلم وبه قوة جهل فاحتمل ذلك التبدل غير قاض في عدم الاحتمال المراد كافي الضرورات فان العلم يكون الكل اعظم من الجزء علم بالشيء لكن مادام الكل كلاً والجزء جزءا فاحتمل تبديله بتبدل الكلية والجزئية غير قاض فكذا فيما نحن فيه قوله اذ المراد بها ما يقابل البنية) قيل يرد عليهم انهم صرح جوابان الجزئيات البنية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا اخذ جزئيا فحين وعلى وجهه كافي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجد كافي كما صرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر خيالي وهو لا شيء يحض عند المتكلمين فليس من الاعيان ٣

امور تلك الصفة والتفسير وشي ثالث ينتهي به التفسير ولا يخفى بطلان الله لان يجب ان اصل الاعتراض يمنع كون الانجاب والسلب من قبيل الكيفيات فاما قوله متغايران صدقا وكذا ان اخذا الانسان بمعنى السلب حتى يكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتستل في القضية كذا ظاهر وان اخذ بمعنى السلب كاهو الظاهر ينبغي ان يقيد بوجود الموضوع والا فالوجهان المذكوران قد رتبتهما عند عدم الموضوع واواقتصر على ذكر الثاني في الصدق لكان اظهر كما في جوابي العبد فامل قوله فاما اذا رأينا من يمدحها (قيل يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والى بالشئ من ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشئ والصورة الذهنية آلة للملاحظة ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من خبر صورة انسان فالصورة الانسانية فتملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا حطاً فيه واما الحطاً في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة للملاحظة ذلك الشئ المرتق فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة انسان كالتزامين لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف بهما ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهرا لا دفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كالاتصاف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ماهو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابق مثلا هو الانجاب والسلب دون ما يوجهه ما من يجوز ان يوصف بهما بحسب ما يراه بغيره اللهم الا ان يراد بالمطابقة ان يتعلق على نفس الامر فليقم قوله فانها احتمل النقيض ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على مطلقه تعالى او كصبي اي ككل ذوي صلب والمعنى فان يتعلق بغيرها يحتمل النقيض لايام ماضى في التعريف من ان المتبرع عدم احتمال المتعلق لنقيض التبرير ٣

الكل) أى كل الأجزاء (على نفسه) لأن كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن أن يجعل هذا نقضا اجاليا كاللافتى فإن أراد هذا المحجب بجميع الأجزاء جمعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفوع جواب ما قدمناه (وإن أراد به (الأجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أراد به اعنى الأجزاء المادية وحدها (جبهة) حقيقة بل بضاد خلا في القسم الثاني (ولا كافية في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والتكلام فيه (وقال غير) وهو القاضى الارموى (بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء) وبحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الأجزاء وإن كان تنس الماهية بالذات إلا أنها يتغيران بالاعتبار فانه قد يتغيران بكل جزء تصور على حدة فيكون ذلك تصورات بعدد الأجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الأجزاء فجميع التصورات المتعاقبة بالأجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الأجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو ان اذا تصورنا كل واحد من الأجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها مما مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعاقب بجميع الأجزاء هو تصور الماهية والوجودان يكذب ذلك قال (والحق ان الأجزاء اذا تجمعت) في الذهن (مرتبة) مقيدة ببعضها بعض (حتى حصلت) صورها فيه بمتحدة (فهى) فلاك الأجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجمعة تصور الماهية بالكنه بل بعينها كما تعرفه (لان مجموعا) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) أى تصورها وتوضيحها ان صورة كل جزء مرة أو شاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتغيرت احدهما بالآخرى صارتا معا مرة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين وتحدد معها بالذات ومغايراتها بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالعرف) للماهية (بمجموع امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل «حدثت تصورات بمجموع» بمجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعرفه للماهية في الذهن (كالأجزاء الخارجية وتقوم بها الماهية) في الخارج (فانها متفوقة بجميع الأجزاء بمعنى انه ما من جزء من الأجزاء الخارجية (الاولى مدخل في التكوين والكل) أى جميع الأجزاء مجتمعا (هو الماهية) بعينها (لانها ترتب عليه) أى على جميع الأجزاء فكما ان جميع الأجزاء الخارجية المجمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الأجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكان كل واحد من الأجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدما عليها في الخارج كذلك كل واحد من الأجزاء الذهنية مقوم للماهية متقدما عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتجلا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزمنا بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا (وسواء) أى الامام الرازى (بتردد هذه المغلطة) الثانية

سبيل الكونى

قوله (يعنى ان تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التقابل بالذات بين الأجزاء والماهية والمستفاد مما ذكره القاضى الغبار بين تصورات الأجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى ما هو المقصود من ان الأجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وان قوله فهى الماهية على حذف المضاف أى تصورها قوله (بل عينها) أى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يبرهن بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية ما في الباب ان يرد من حيث قيامها بالذات قوله (كما تعرفه) أى في بحث العلم من ان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فن حيث القيام بالذات يسمى علما ومع قطع النظر عنه يسمى معلوما قوله (هذه المغلطة الثانية الخ)

(ق)

(في نفي التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغييرها) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات تساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لوم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاول ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيد به اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لا سطرأها انتفاء التركيب الخارجى مطلقا مع شهادة البداهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) أى هذا كما ذكرناه (او مختصرا) أى تعريف الماهية (بعض الأجزاء) وقد يكون ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بان يكون تصورا ضروريا (او) يكون (معرفا غير) ان كان تصوره نظر باو على التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فاذا ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لاد

سبيل الكونى

فيه بحث اما اولان ان اراد هذه المقدمة في اثناء الجواب عن الشبهة لا وجه له حينئذ واما ثانيا فلان ما نقله الشارح في الوجود مما لا ساس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان ما ذكره في الوجود مرجه هذه الشبهة وان وقع فيها تغيير واما ثالثا فلانه على هذا التقدير لا فائدة في قوله وسواء الخ وما توهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشئ لانه لا دخل لاطرد الامام في كونه نقضا لانه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجى لانه لا تغير لاي شيء تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى في حل هذه العبارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الأجزاء والكل الذى هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وقائده قوله وسواء الخ اشارة الى ان ما ذكرناه من تحقير الفرق يدفع ما ورد في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفى فيه عن الجواب اجمالا وبيان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ما ليس بوجود اعني ان يكون جميع الأجزاء التى فرضت غير وجودات عين الوجود الذى هو مجموع الأجزاء والا فلا يلزم ان يكون جميع أجزاء الوجود محض ما ليس بوجود وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبني على ان تلك الأجزاء نفس المجموع الاجزاء وهى نفس الوجود فيكون الزائد هو الوجود قد برهن والله الموفق قوله (ان كانت اجزاؤه وجودات) أى ما تصديق عليه الوجود صدق الذاتى سواء كان تمام ماهيتها فيكون تلك الأجزاء مختلفة بالعدد او داخلا فيها فيكون تلك الأجزاء مختلفة بالنوع قوله (تساوى الجزء كله في تمام الماهية) أى الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فلزم ان لا يكون الجزء جزءا ولا لكل الا ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه كافي للمباحث المشرفية قوله (وان كانت غير وجودات) أى لم يصدق عليها صدق الذاتى قوله (امر زائد) أى عارض كابدل عليه قوله معروضاته قوله (لا اجزاؤه) وقد فرض انها اجزاؤه وهذا خلف وبما حررنا لك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الأجزاء والكل قوله (وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالاته على نفي التركيب لا يتأني ما ذكره المصنف من طرد الامام اياه في نفي التركيب الخارجى حيث قال الوجود بسيط فلا يجد فان مقصوده انه بسيط في نفسه فالمراد بالتركيب الخارجى التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب فى الاعيان اذ لا ستر في عدم كون الوجود مركبا في الاعيان قوله (اشعار الخ) فيه بحث اما اول فلان الاشعار المذكور حتى غاية الحقا واما ثانيا فلانه حينئذ يكون ترك التعريف بالخارجى مشعرا بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقا واما ثالثا فافادة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب قوله (لا يقال لاد الخ) استدل لال آخر على امتناع التعريف ببعض الأجزاء

(موافق)

(١٣)

٣ ممتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد منع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل قوله ممتازان بالذات (قد يمنع ذلك ويذهب ان التمايز ليس الا بالعوارض واما الوجودان فربما لا يقع به الحصر قوله (نوعا آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون الامتياز بالهوية او بالعوارض كما سبأنى مشله في مباحث العلم والوجودان في مشله يمنع الجاحد

قوله ولا بوصف بضرورة ولا كسب (فان قات عدم اتوقف على النظر والكسب يشتمل على تعالى فاخصاص الضرورى بالعلم الحادث محل نظر قات التقابل بين الضرورى والتضرى تقابل العدم والملكة والاستعداد المعبر فيه قديكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقب على ماسأنى تحقيقة وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشتمل على تعالى اذ لا يتجانس بينه وبين علما على ان كلا منهما لا يتناول من ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما

قوله فهم منه انه لا يقدّر عليه فإراد القاضى الخ) فيه بحث لاننا نحن ان هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سبلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله فيجوز صدق التعريف عند حصول اصل الانكسار مع انتفاء القدرة اخراجه عن المتبادر

قوله قات اعلاه اراد بالزوم الثبوت مطلقا (الحق الصريح هو الجواب الشاى لان المعقول المطابق مابين المراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق من الزوم فمن قبيل المجزأ الخى قرينه الاول ان يجنب في التعريف عن مثله

قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الخ (الا ان قيد الحصول مراده بان يقرر انه جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث

قوله واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانكسار عنه مقدورا (مع الملازمة بجواز توقف حصول شيء على اشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره ٣

ثم مقبول وفيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الاستناد والايضاغ ولا شك ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الامحاز وهذا كما أنهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تفرق بين لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المقبول به لكان فيما ذكره وجه ظاهر

قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ (فعلى هذا يلزم توقف اتصديق على خمسة اشياء قوله كما ورد في بعض الكتب المعنوية (قبل عليه فاقم الفعل الى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعنوية هو ابو علي بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فصل فما ذكره صلح لامن تراضى القسمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ اعاقم اليهما العلم التصورى لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد بعض الكتب المعنوية غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالخير في ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورد تقسيم قسم من العلم اليه والى الكلام محمول على التظهير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازى في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على احد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجد كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يستغنى تصديقا وحكما واعتبار حصوله في الذهن تصور افتراده بتصوره تصديق نفس الحكم واطلاق المية بالنظر الى المتبادر الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المتبادر ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر قوله فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا قال رحمه الله اما اذا كان فعلا فلان المركب من الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلما واما اذا كان ادراكا فلا بطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده ٣

من شرط القدرة صحة تعللها بالصديق على السواء
لانه مرود وما ذكره في المقصد السابع من النوع
الرابع من الكليات النفسية من ان من احاط به
بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التغلب من
جهة الى جهة اخرى فانه قادر حينئذ على
الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه
لا سبيل له الى الاعتكاف عن مقدوره اللهم الا ان
يحصل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد
يجب من المنع المذكور بان غير المقدور يتفق مع
انتفاء المقدور فيكون الدالة التامة للانتفاء من
العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء
كل واحد منهما والا لزم التوارد المستحيل على
ما سبق في ان شاء الله تعالى والمجموع المركب
من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا
فالانتفاء في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا
اصلا وانت خير بان دعوى انتفاء غير المقدور
البينة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرق القناد
كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير
المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون
الحصول حينئذ ايضا مقدورا لما جرت عادة الله
تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا
وان لم يكن ثمة ايجاب كان العلم النظري مقدور
لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق
جري العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان
الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يسلم متى
حصلت هي بدل على مجهولته
قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة لانهم
ماهي فيبحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه
غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا
لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور
ويؤيده ما سبأ من قوله لجوز ان يكون للكسب
طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع
عليه فتأمل
قوله بخلاف النظر بآيات الخ (رد عليه ان
اعتبار القدرة على التحصيل فيها اركان
بطريق المدخلية في الجملة عادة كما هو الظاهر
بارم ان يكون المعلوم الضروري التي يتوقف
على قدرتها في الجملة كما يتوقف على التجربة
والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل
لقدرته الخلق وان كان على وجه الكفاية
والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت فختار

ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فلازم احد المحذورين كما مر لاننا نقول معنى الماهية
يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يبرهن عاينها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها
الارى ان الجزء الصوري صلة لحصول الماهية في الخارج وليس صلة لحصول شيء من اجزائها
فيه ومن التزم ما ذكره اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض
للعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بهذا فبما ان تعريفه به قات ويعود اليه ايضا الجواب
برمته (او) فختار (انه) اي تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) في تعريفها ايها
(الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث يتقل ذهن من تصوره
الى تصورها صلح ان يكون معرفتها بلا لزوم محذور (لانه) فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال
المرتبة على الاختصاص والعلاقة وهو لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص
في تعريف الخارج (فاعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لاعلى تصورها الحاصل
بتعريف الخارج ايها (فلا دور) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامله) اي بمجملها (لا)
على تصور ما عداها (مناصلا) اي تصور ما عداها باعتبار شامل (يمكن كاختصاص) اي
كلنا باختصاص (الجسم بغير) معين (دون ما عداها من الاجزاء) التي لا تحصر ولا يحيط بها علمنا
الاجزاء باعتبار شاملها (فان قيل الامور الداخلة) اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية
واعتبارناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كان جوابها المذكور
بثناؤها ايضا (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة مستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها
في سياتي الكون

قوله (ان الجزء الصوري الخ) يعني ان الجزء الصوري في المركبات كالسرير والبيت صلة
لحصول الماهية اذ الصوري ما به شيء بالفعل وليس صلة لحصول شيء من اجزاء المركب اما الجزء المادي
فلقد مر على الصوري واما للصوري فلا متاع عليه شيء لنفسه واذا كان الجزء الصوري صلة لحصول
المركب الخارجى مع عدم كونه على شيء من اجزائه فلينظر مثل ذلك في المركب الذهني فان الوجود
الذهني بمثابة الوجود الخارجى وما ذكره سابقا من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض
كانضمام الصوري مع المادي خارج عن الماهية فلا منازعة فتدبر فانه زل فيه اقدام قوله
(ما ذكرتموه) من ان تعريف الماهية لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها قوله (لغيره) باللام الجارة لان
الكلام في تعريف الجزء شيء من اجزاء الماهية الذي هو خارج فغيره هو راجع الى البعض الذي رجع اليه
الضمير في تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج قوله (فان قلت الخ) اعتراض
على قوله او يكون معرفا بغيره وليس متعلقا بقوله ومن التزم على ما فهم فكيف قوله لتسيرة الذي
هو خارج عنه الى الباء الجارة نظرا الى هذا السؤال قوله (عاد الاشكال الخ) اي الاشكال
المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويعود اليه ايضا الجواب برمته فانه ما اجاب عن التعريف
بنفسه ولا يجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ما فهم لانه يستلزم استدراك قوله
بحدافه ورمته قوله (اذا كان لازما لها) اي شاملا لجميع افرادها معنى الزوم للماهية بكونها لها
في ضمن جميع الافراد بان لا يوجد فرد من افرادها بدونها كماله الى الشمول وانما حملنا على ذلك اذ يجوز
التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة قوله (بحيث يتقل الخ) وكان غافلا
من اختصاصه وعدم اختصاصه فلا ريب انه لو لم يعلم الاختصاص احتل عدم الاختصاص عنده
فلا يفسد التعريف بالتبعية التام قوله (فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب
في التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه قوله
(ضرورة) قيده لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور
فتدبر فانه زل فيه اقدام قوله (فالماهية معلومة معها) اي مقارنة معها في الحصول بحيث
لا يتفك عنه ولا يتخلل بينهما زمان فلا يرد ان اللعبة الزمانية متنوعة لان العلم باللازم عقيب العلم

(فلا تعرف) الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل (والامتاع التعريف بها) اما اذا لم تكن
حاصلة اصلا فلا تصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا
فلاحتياجها حينئذ الى تعريف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى
الى ما حصوله ضرورى واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا)
في الجواب عن هذه الشبهة (يستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معارضة وانه) اي ذلك الحضور
مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتقصيه ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما
اكتسابا منتها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة باور اخر فاذا جع الاجزاء باسرها وارتبت حصل
مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها
وكذا اذا جع بعض متعدد من اجزائها ورتب به بعض فانه يحصل بمجموع هو تصور الماهية
بوجه اكل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى
في التعريف بالعناني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان العناني البسيطة الحاصلة
قد لا تكون مخلوطة قصدا فاذا استحضرت واوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك
نادرا جدا • المذهب الثالث في هذه المسئلة (ان ما اعتقده لازم) للكلف مما يتوقف عليه اثبات

في سياتي الكون

بالزوم والمعية الذاتية لا يتناق كونها معرفة للماهية اذ المعروف ما يستلزم معرفته معرفة الشيء
لا ما يتوقف معرفته على معرفته قوله (فلا تعرف الماهية بها) اي توسطها وجعلها آلة
للمشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية قوله (اما اذا لم تكن الخ)
لا يخفى ان حاصلا الاستدلال انه لا شيء من التصورات يمكن كسب بالامور الداخلة او الخارجة
اذ لو اكتسب شيء منها بها فلا يتخلل اما ان يكون الامور الداخلة فيه والخارجة عنه معلومة ضرورة
ومستلزمة للعلم اولا وعلى كلا التفسيرين يتمتع التعريف اما على الاول فلا متاع تحصيل الحاصل
واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف
آخر فاما ان يتسلسل او ينتهى الى امور يكون حصولها بالضرورة فاللازمة بين المقدم والتالى ظاهرة
اذا المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في ماهية ما كسبية لا في كل ماهية فلا يرد منع
اللازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في المعرفة كلها كسبية وليس لها اختصاص
بمعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل التصوري مطلقا لانه مبنى على توهم ان المدعى ابطال الموجبة
الكافية وبما ذكرنا ظهرفساد ما قبل في بيان بطلان التالى اعني قوله او ينتهى الى ما حصوله ضرورى
من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالى بانه يستلزم خلاف
المفروض جوابا عن التسع المذكور الموزد على الملازمة قوله (قلنا الخ) حاصلة انها ليست
مستلزمة مطلقا حتى يكون الماهية معلومة معها ولا غير مستلزمة مطلقا حتى يتمتع التعريف بها
بل مستلزمة بمجموعة غير مستلزمة متفرقة والتعريف التحصيل ذلك الاجتماع قوله (بوجه
اكل) كونه اكل مما سبق بناء على ان الشيء اذا انكشف انكشافا قويا عند النفس لا ينكشف بعده
بالانكشاف الضعيف فتصور الشيء بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل
فيه الاتصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكل مجموع الوجهين السابق
واللاحق قوله (قد لا تكون مخلوطة قصدا) بان تكون حاصلة بتتبع بعض المعاني المقصودة
قوله (فاذا استحضرت الخ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما في نفس المعرفة في
التعريف اللفظي عند من يقول بافادته التصور فانه ليس فيه الاخطار ذلك المعنى الحاصل
في ضمن هذا اللفظ المعروف قوله (مما يتوقف عليه الخ) لما كان ما اعتقده لازم للكلف يشمل
جميع الاعتقادات بل العميات لان اعتقاد حقيقتها لازم خصه بما يتوقف عليه الكلف
فالمراد ما اعتقده لازم للكلف من حيث انه مكلف فالحقيقة للتعليل فيقول الى ما ذكره الشارح

ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال
عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا
عادة والضرورى ليس كذلك بل يتوقف على
امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا
في الجملة قلت ان الكسبيات كما يتوقف على قدرتنا
يتوقف على اشياء ضرورية كالسبابة
الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك
الاشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بعدم فلا نسلم
ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة الخلق
وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل
بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره
الاتى للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات
والترامه يتأني ماسيحي من ان النظرى والكسبي
متساويان صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها
بمجرد الالتفات وبأول ما سيدكره بما سذكره
قوله فهو اخص من الضروري (فيه
بحث لان البديهي على ما عرفه به ما يثبت العقل
بمجرد التفاتنا والتفات العقل مقدور فيكون
تحصيله مقدورا والضرورى غير مقدور فينتج
تنافى ظاهرا اللهم الا ان يمنع كون الالتفات
مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى
التفات آخر وهم جرا او يقال الامور البديهيية
الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت
موقوف على امور غير مقدورة ايضا وقوله
من غير استعانة بمس الخ كالتفسير لقوله بمجرد
التفات اليه وغيره في قوله من غير استعانة بمس
او غيره محمول على الغير من الامور المقدورة
كالنظر والتجربة فتأمل
قوله بالقدرة الحادثة (هذا القيد لزيادة
التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه
بالمقدور تحصيله سواء اراد بالعلم القديم الصفة
القديمة او تعلقاتها اما على الاول فلا نهى بطريق
الايجاب كما سبأ ان شاء الله تعالى واما على الثاني
فلما صرحوا به من وجوب تعللها بكل ما يجوز
تعللها به
قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح (اي عدم
يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يرتب عليه
فلا نقص بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول
الكلى القطعى على ما ذكره الامدى فلا يمتد
طرد التعريف بالضرورى الحاصل عقيب النظر
كاملا بل لنا اذ في هذا النظر لكن يرد على
الاول لا يفتك من الثاني عنده كما سبأ في موقف

٣ الامراض الان يلتزم كونه نظريا كما نقل
عن الرازي ولا يخفى بطلانه او يفسد الترتيب
بوجه مخصوص

قوله (احتياجهما الى مجاهدات الخ)
قد ناقش فيه بان الاحتياج الى ما ذكره يقتضي
صعوبة الحصول لانهما لا يخرج من
المقدورية وهذا جعلوا القدرة مبدءا لمعنى
في الجواز به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة
بل التوجه التام المستبعد للاهم استنباطا عاديا
كاستبعاد النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء
الهند طريق مقدور ايضا وسباني تمة لهذا
الكلام

قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر
الصحيح) يبنى على ما شرنا اليه من ان التوقف على
الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتباره
في الحسيات

قوله (ضروري بالوجدان) ان قلت الوجدان
ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند
يحدد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة
يسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره
فيفهم منه ليرجع الى وجدانه ويؤيد عن انكاره
كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المنعصر
وبهذا يعلم ان التثبت بالوجدان تارة يسمع في
باب المناظرة واخرى يرد به ليس بحجة على
الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام متفاوتة
بجلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن
ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها
لا تسمع في محل النزاع واخرى يدعونها ويعدون
انكارها مكابرة كما يظهر للندرب في مباحثهم
ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي
يقبل

قوله (واذ لا اله الا الله) هذا استدلال على
المسعى بعد النزول من دعوى الضرورة
الواجباتية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة
القرص منه الزام الخصم ايضا فان حصوله
بإدعاء الضرورة الواجباتية محل خفاء هذا فان
قلت ان لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على
تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق واما على
تقدير نظرية كل افراد العلم المفسر بالحد المختار
فلا يجوز ان يكون التصديقات البديهية نظرية
وتكتسب من الظنات البديهية اذ لا شك ان
تراكم الظنون قد يقيد اليقين كافي العلم اليقيني ٣

التكليف والى له (نحو اثبات الصانع وصفاته والنوآت ضروري) قبل هذا مذهب الجاهلون
تاليه (ويطلبه ان معرفة الله تعالى واجبة اجبا اما شرعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (او فعلا)
كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولاشئ من غير
المقدور كذلك) اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احج) لهذا
المذهب (بانه) اي بان ذلك اللازم المذكور (لولا يمكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف
حصوله على النظر (كان البعد مكافيا بخصيله) بنظر ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه)
اي التكليف بخصيله (تكليف القائل لان من لا يعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع
وصفاته والنوآت (لا يعلم التكليف قطعا) لانه هذه الامور ولا يفهمها واذ لم يعلم التكليف اصلا
كان غافلا وتكليف القائل لا يجوز اجساما (والجواب ان القائل) الذي لا يجوز تكليفه اجساما
(من لا يفهم الخطاب) اصلا كما يصح والمجوز (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذي
لم يلقه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالنسبة عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا ولا على الثاني عندنا (لان لا يعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان غافلا فانه
غافل عن التصديق بالتكليف لانه تصور ذلك لا يمنع من تكليفه (والالم يمكن الكفار مكلفين)
اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق
بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم وقوعه) انك تكلف موقوف على وقوعه

سبالكوفي

قوله (نحو اثبات الصانع) اي ثبوته وكذا الحال فيما سباني والمراد بالصفات الصفات التي تتوقف
عليها التكليف قوله (ويطلبه الخ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باني وجه
بمحججه عليه قوله (ان معرفة الله تعالى الخ) لا يخفى ان كون المسائل التي يتوقف عليها
التكليف اعني وجوده وعلمه وقدرته وازاله الرسل ضرورية لا يخفى كون معرفة الله واجبة اجساما
فانه يستلزم تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجة بانه لولا يمكن ضرور بالكان البعد مكلفا
بخصيله فانه بشر بانه على تقدير كونه ضروري باليس البعد مكلفا بخصيله قوله (حاصلا)
بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا فسد الشارح نظري بقوله
يتوقف حصوله على النظر فاقبل ان الضرورة لاستانم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف
عليه التكليف وهم قوله (ليثبت به الشرائع الخ) بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدور المكلف فهو واجب بوجوبه قوله (ان الغافل الخ) يعني ان الله فل الذي حكم عليه
بانه لا يجوز تكليفه اجساما فرد ان احدهما متفق عليه والاخر يخالف فيه والاجماع على الحكم
باعتبار عنوان الغافل لا يخفى الاختلاف في صدقه على بعض الاشياء فلا يخفى قيد الاجماع بقوله ولا على
الله في عندنا وما قيل ان المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجساما لا يخرج عن احد المذكورين
لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجساما حتى ينافيه فلا يخفى ركاكته اذ المحكوم عليه به عدم الجواز اجساما
ليس الا الواحد المدين فلا فائدة لضم النوع الاخر اليه والحكم على سبيل الابهام قوله (فانه)
غافل الخ) اشار بذلك الى ان الجواب بالترديد وحاصله انه ان ريد بالعلم في قوله لا يعلم التكليف التصور
منع الصفرى اعني قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم التكليف لان تصور التكليف لا يتوقف على التصديق
بالامور المذكورة وان اريد به التصديق بفتح الكبرى اعني قوله واذ لم يعلم التكليف اي لم يصدق
به كان غافلا فان الغافل من لا يفهمه اولم يقل له انك مكلف وان اريد به التصديق باليقين كما هو
اللازم من الحد المختار فذات البعث اوسع لجوازا ان يكون ظانا بالتكليف او مقفداه وانما يقيد الشارح
التصديق باليقين لان الله في الاصطلاح هو القائل عن التصور قوله (عطف على ما تقدم الخ)
فهو دليل ثان لقوله لان لا يعلم انه مكلف وحاصله ان اشتراطه يستلزم الدور فاجاب بان مراد
الجاهل ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بإمكان التكليف وهو لا يتوقف على وقوع

فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (بعدم الدور)
المذهب الرابع في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصورا او تصديقا بما يلزم اعتقاده
اولا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) الثانية من جهة من صفوان القرظي رئيس الجسرية
(ويطلبه مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على
تقدير كون الكل نظريا (واججوا) على مذهبهم (بل الضرورى يمتنع خلو نفسه عنه وما من علم)
تصورى او تصديقي (الاو النفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل) لها علموها (بالندرج)
بحسب ما يتفق من الشروط) كالاتسار والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل ضروريا وهو
المراد بالنظري (والجواب ان الضرورى) المقابل للنظري (قد تخلو عنه انفس اما عند من يوقفه)
كالعزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرها (او استعداد) به تقبل النفس
ذلك العلم الضرورى (فلقد قد) اي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا)
يعني القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذ قد لا يخفقه الله تعالى) في البعد
(حينئذ تخلقه فيه بلا قدرة) من البعد متعلقة بذلك العلم (او نظري) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة
فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتلق به قدرة البعد ابتداء ولا واسطة

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

اي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكرها ولا بد لنا من ذلك (اذ لا يها الشهي) فان العلوم الكونية
من العلم بالذاتية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادئ الاولى ولولاها لم تحصل على علم اعلا (وانها تنقسم
الى الوجدانيات) وهي التي نجدتها اما بنسبنا او بالاثبات الباطنة كالتأني وجود ذاتنا وخوفنا وغضبنا
ولذاتنا والمناجاة وشبهها (وانها قابلة للنفع في العلوم لانهما غير مشتركة) اي غير معلومة الاشتراك

سبالكوفي

التكليف فلا دور كلام لا ماسر له اصلا قوله (ويطلبه) اي كون الكل نظريا بالمعنى الذي
مر في محرم النزاع حيث قال في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظري بمعنى
ما يتوقف على شيء كان خروجنا عن محل النزاع قوله (بان الضرورى الخ) لان الضرورى
ما يلزم نفس المخاطب لزوما لا يجند الى الافلاك عنه سبيلا والارزوم هو امتناع الافلاك ولم يفهموا
ان المراد منه امتناع الافلاك المقدور قوله (ان الضرورى المقابل للنظري) اي الضرورى بالمعنى
الاعم حاله ما ذكر لان الضرورى وان كان بالمعنى الذي يرادف البديهي ايضا يمكن توقفه على
شرط وليس هذا القيد احترازا عن الضرورى المقابل للكسبي اذ لا فائدة فيه لتلازمهما في الوجود
عادة كما مر بل اشارة الى تعليل جواز الخلو وهو ان الضرورى المقابل للنظري انما يقتضي عدم
توقفه على النظر لا امتناع الخلو عنه والى ان خلاصة الجواب يرجع الى التردد وهو انه ان ريد بالضرورى
ما ليس بنظري فلا تسلسل امتناع الخلو عنه وان اريد به معنى آخر فهو لا ينافي النظر فلا يلزم
من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون
الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظري قوله (اي بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد بتحققها
في نفسها فقط بل حصولها في النفس وانصافها بها قوله (وانها تنقسم الخ) بفتح الهجزة
عطف على اثبات العلوم فهو كال تفسيره اي اثبات انقسامها الى اقسامها المذكورة وقوله انها
قابلة لكسب العلم من جهة عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذه ان القسمين هما العادة
معتزلة بانها لسان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكرها قوله (وانها قابلة للنفع)
لا فادتها العلم اصحاب الوجدان قوله (اي غير معلومة الاشتراك) صرف ملحق عن ظاهره لان غاية
الامر عدم العلم بالاشتراك لان انتفاء الاشتراك ثم عدم العلم ايضا الكسبي والايضاح الوجدانيات معلوم
الاشتراك كعلمنا بوجود ذاتنا ولذا يستدل بالوجدان في بعض المطالب ولقد قد لم يصرح
بكونها جهة عند اشتراك الوجدان واشار اليه بكلمة ربحا وقال المصنف انها قابلة للنفع لانه مواد

الحاصل بالتواتر قلت النظر في الظن لا يفيد
العلم واقفا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث
النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه
ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم في التصورات
مطلقا وفي التصديقات او ما يتم اكتسابها من
التصور وفيه بحث لان التصديق مناسبة
المادى للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على
تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز
اكتساب التصديق اكان لزوم احد المتساين
ياتنظر الى التصديق بالنسبة بحاله فيتم الدليل
في كلا القسمين

قوله (وقد يقال اراد الخ) فان قلت لعزل
المعترف بطريق المعلوم ينكر معلومية هذه
القضايا التي استدل بها فلا يتم دليلنا عليه
حينئذ فلا وجه لحصول كلام المص على هذا
القول قلت مدار ذنب معلومية هذه القضايا
كسبية الكل ليس الا الاعتراف بطريق المعلوم على
تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه
القضايا المذكورة في الاستدلال

قوله (بالضرورية الوجدانية) دفع لما توهم
من ظاهر قول المص بضرورة ضروري بالوجدان
وبضرورة نظري بالضرورة من ان الثاني ليس

بالوجدان وتنبه على ان مراده بالضرورة هو
الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على
الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي ان
ضرورية بديهي بادرناك عدم النظر فهي
اسبب بالوجدان الذي هو الادراك الباطني
وضرورية وجودا نظري بفتح وجود النظر
الذي هو النسب بادرناك العقل والاحساس الظاهر
الذي يعرف بمبادئ النظر على ان في العبارة
الاولى حذرا عن شناعة التكرار اللفظي وفي

الثانية رعاية لحسن الفصالة
قوله (بناويل الطرائق) وجه التأويل ان
الواجب في العبارة او بعبارة لان المذكر بالنسبة
فاول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها
جمع طريقة قال في شرح الباعلم ان اعتبار
لحرق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما
يكون بالنظر الى واحد المعدود لاني لافعال معدود
فان كان المعدود جمعا فظلا وواحدة مؤنثا غير
العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون
وان كان مذكرا اثبت الساء سواء كان في اللفظ
الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع
حمام اولم يكن ٣

٣ قوله اي توقفه بعض من الكل الخ (يريد ان يصير توقفه ليس راجع الى الكل حصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجعه الى الكل من حيث هو كل بعد وكذلك الى حصول اعنى الضرورى لان المراد به هو مفهوم قوله قال الامام ارازي الخ (يشير بقوله الى مصنف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام ارازي ووجهه ضعفه ظهر من كلام المصنف وكلام ناقده لدلائلهما على ان مراد الامام بالضرورى معنى الاضطرارى لا ما يقابل النظرى قوله او ارادوا الخ (الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق غيرى المادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجمع ظاهرا توقفه على نظرنا وان كان لا يتلزم وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة الى شئ ليس اشارة الى عدمه فثأمل قوله بل كل ما يحصل منه الخ (قيل لم لا يجوز ان يحصل شئ منه بطريق ان يتوهم اشياء يرى انه هل يودى الى شئ ام لا فينتفى ان يودى الى تصور مخصوص نعم يمكن الالتزام بان يقول بالطلب قوله ان المطالب التصورى اما مشعور به الخ (قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق من جريان الدليل فيه اوجب بان يتعلق به التصديق كالتصديق او التنبؤ معلوم بحسب التصور فلا يتبع التوجه اليه بجهول بحسب التصديق فلا يتبع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا قبل التصور وحاصله ان يتعلق التصديق بمجرد ان يتعلق به قبل التصديق فلم هو التصور بخلاف متعلق التصور قوله بكنهه ولا يبنى بما يصدق عليه الواقع في بعض نسخ المتن ولا يبنى بالبالجاء والهاء قدر الشارح افظ بكنهه تعنيا لما عطف عليه قوله ولا يبنى وفي بعض النسخ ولا يبنى بالرفع عطفا على ذاته فتوجه على ظاهره ان يشرع بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشئ منافيا بجهوليه المطلق وليس المناق ٣

فينا (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من ياطه ما وجدناه (والى الحسبان) اراد بها ما ليس مدخل فيها فيتناول التجريبات والنظريات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والشاهدات (والبديهيات) اى الارليات وما في حكمها من القضايا النظرية القياس فهذان السمان اعنى الحسبان والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسبان فاذا ثبت الاشهر في اسبابها اعنى فيما يقتضيهما من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة (والناس فيها فرق اربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولها معاوردتها وقول احديهما دون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثر) الظاهر على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب البقية (الفرقة الثانية القادحون في الحسبان فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدر (نسب الى افلاطون وارسطو وبطلوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام ارازي ولما كان هذا القدر منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (راعاهم ارادوا) بقولهم ان الحسبان غير يقينية (ان جزم العقل) بالحسبان (ليس بمجرد الحس بل) لا بد له (مع) الاحساس من (امور تضمن اليه) اى الى الحس (فقتضيه) اى تلجى تلك الامور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسبان (لانها ما عني) اى ما تلك الامور المتضمنة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومنى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسبان بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (والا) اى وان لم يرد وبالقدح في الحسبان ما ذكرناه من التأويل (غالبها) اى الى الحسبان (تنهى علومهم) فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا في علومهم التى يتفخرون بها وذلك لا يتصور بمن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قائلنا بانها علومهم اليها لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومه بمعانته الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالمع بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاتار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم الجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات وهذا قد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسبان بأول الى القدح في البديهيات (قالوا او اعتبر حكم الحس فاما في الكليات) اى في القضايا الكلية (او في الجزئيات) اى في الاحكام

سالكوتى

اشراكها قوله (والحدسيات) ادرجها في الحسبان بناء على ما صرح به فيما بعد من انه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الحقيقى الحاصل بلا تحسب كسب الاله لما كان التعويل فيها على ذلك القياس عد ما يحصل للنفس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كما لا صاحب النفس القدسية واما بناء على ان المراد بالحس مدخل فيها فاعلم من مدخليته في جميع انواعها او بعضها قوله (او مشاهدة) اى ادراكا باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة لعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك فالحكم بكونه ذلك المشعور والشعور وانما ترك هذا القيد فيما سأتى بناء على ظهوره وذكره هنا واما ما سأتى من ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا النظرية القياس ثم الشاهدات الخ فلا يقتضى ان يكون الشاهدات بجميع اقسامها عمدة حتى يلزم ان يكون الوجدانيات من العمدة اكونها فيما منها سيما اذا ذكره هنا ان الوجدانيات قليلة تقع في العلوم واما حرك تلك تدفع الشكوك التى عرضت لبعض في هذا المقام قوله (باعتبار قبولها الخ) واما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض احدهما مع الآخر او بعضه فبعد عن الاعتناء لم يذهب اليه احد قوله (ليس بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط فيها قوله (في القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره في القضايا الجزئية والمهمة والطبيعية لان

(الجارية)

الجارية على الجزئيات الحقيقية (ولاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات (فظاهر) لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحسالى واو فرض ادراكها اياها باسمها فليس له تعلق قطعا بافرادها الضمنية والمستنبطه فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها (سيما وذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج) في احد الازمنة الثلاثة (فقطل عليها على) جميع (الافراد المتوهم) الوجود في الخارج (ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها) اى بالافراد المتوهم (البتة) فكيف يعطى حكما متناولا اياها والمحصل ان الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا (واما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا) واذ كان كذلك حكمه في اى جزئى كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول انارى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة) هذا اذ لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضي بضوئها والشعاع البصرى المحاذى لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتغير عند الرأى جرم النار عن الهواء المعنى بها المشابه بضوئه اياها فيصدر كنهها ما جلية واحدة وبحسبها نارا واذ كانت قريبة نفذ الشعاع واتارت النار عن الهواء المعنى بمجاورتها فادركها على ما هي عليه من الصغير واذ كانت بعيدة جدا كانت كالجزيئات البعيدة التى ستعرف حالها (وكالمنية في الماء ترى كالأجاصدة) وسيه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بفروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرتى ويتفاوت مقدار المرتى صغيرا وكبيرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى تنفذ الى المرتى على الاستقامة الى طرفيه اذ كل الشفاف المتوسط بين الرأى والمرتى متشابه الغلط والرقعة فلن فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا مابلى الرأى رقيقا كالهواء ومابلى المرتى غليظا كالماء في مثالنا

سالكوتى

الحكم فيها اما على امر لا يتعلق بالحس او على امر مخصوص يتعلق به فهو يشترك الشئ الاول والثانى وانما لم يفسر الكليات والجزئيات بالمفهومات الكلية والجزئية مع انه حينئذ يكون التزديد حاصرا رعاية لفظ فان المناسب على هذا التفسير كلمة على واجراء للاجمل على وفق التفصيل بقوله اما الاول واما الثانى فانه صريح في جعل الكليات على القضايا الكلية حيث قال لان الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم الجنس في الجزئيات الخ قوله (انارى الصغير كبيرا) لا خفا في ان الرؤية البصرية لا يتعدى الى المفواين وجعل الثانى حالا لا يصح من حيث المعنى فلا بد من القول بالتضمن اى رى الصغير ونحسبه كبيرا مثالا وقس على ذلك ما سأتى قوله (فيذكر كنهها متاجلة) فالمدرك ههنا مجموع النار وما يشبهه فليس هذا من اشياء الشئ بمثله على ما وهم فان معناه ان يعتقد مثل الشئ نفسه قوله (على القول الاظهر) اى الاشهر بين الحكماء اختراز من مذهب طائفة منهم وهو ان الشئ الذى بين البصر والمرتى يتكيف بكيفية الشعاع البصرى ويصير ذلك آة للابصار وذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرتى الرأى على وجه مخصوص خلق الله الرؤية البصرية لا يتعدى الى المفواين وجعل قوله (بفروج الشعاع) التحقق او التوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بفروج الشعاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرأى يمتد بان الخروج بتحقيق الرؤية باتصال الشعاع بالمرتى من غير انطباع الصورة في الحدقة والطبيعيين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفضيله فيمن سأتى في بحث الادراك بالبصر قوله (بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سيواء كان الزاوية متعقبة او متوهم والصورة منطبعة عندها او لا قيل كونه على هيئة المخروط الخصوص من الاصول الموضوعة للمناظر وقدير هن عليه بعضهم وجهه من مسائل الفن وفيه تأمل

٣ اياها المتصوره واو بوجه والتوجه ان مراده شئ مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التفرير قوله فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة (قال في شرح المقاصد هذا تحقير لساهاوالمهم اعنى امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو عمل الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض كان ذلك الدليل لا يتغير يفوق في التنبه عليه بحث ظاهر اذا اكتساب بعض العوارض الشئ بمسند معرفة حقيقته فديكون من حيث انه آله للملاحظة ومرا آت يعرف حاله فيكون المطاوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض انقص من التصور بالكنه لا ينافى كون الاول مطاوبا قد يتعلق به الغرض دون التانى والاولى ان تعيين جهة المجهولية للذات اكونها ايجاب وانسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذا حل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطاوب حتى يشمل انواع التعريفات كاسيافى مثله على ان فيه تنبيه على التوجهين قوله احده الوجهين جزأ الخ (في كونه جزأ كفاية في ان القيام ههنا غير واقع موقفة فلهذا اقتصر عليه والا فيحوز ان يكون كلا الوجهين جزأ قوله ولا خفا في انه ليس هنك امر ثالث قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالمشئ بالنسبة الى الانسان كنهه قبل ان يصير آله للملاحظة امر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالمشئ ففقه لمخروط آله ملاحظة حاصلة في هذا الآن ونطلب شيئا آخر هو آله ملاحظة اخرى لمخروطنا ولا فساد في كون الشئ الواحد لمخوطا بوجهين والواقع ليس الا هذا فلثأمل قوله قياسا معهما) القياس المقسم على صبغة المفعول قياس اقترانى مركب من منفصلة وحليات بعدد اجزاء الانفصال والتأليفات بين الجليات واجزاء الانفصال هذه النتيجة وكأنه انما يسمى مقسما لان الجليات متعقبة على اجزاء الانفصال قوله اذ العكس المستوى لعكس نقض الخ (لا يخفى عليك ان عكس نقض كل منهما ينافى عكس نقض الآخر فلا حاجة الى اعتبار ٣

الثاني تصريح احدي المتقدمين واعلم ان لعدم صدق الجليتين معا وجهها آخر غير مذكور المص وهو ان عكس نقبض كل واحدة منهما ينظم مع عين الاول قياسا منتجا للحال فيقال مثلا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشغوبه وكل غير مشغوبه يمتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا قوله وهذا الخص من نقبض الثاني لان نقبض الثاني سالبه لا يحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول محتاج اليه

قوله مما لم يبق عليه برهان (اي على زعمهم والافقديد الشارح طريقه المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي اوردها الكاتب وههنا بحث وهو ان التأخير من استدلال على ان الموجبة لا يمكن موجبة على طريق القيد لعدم لزوم في بعض المواضع لكنا نعلم انها يمكن الدعا بالحق في العرف وفي بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل مائيس حيوان ليس بانسان اطلاق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاح كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه فحق في كفي في اثبات مطاوع المدعي فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فيطلب من شرح المطالع

قوله اي المفهوم التصوري) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء ما به الشيء هو وسواء وجد الفاعل اولم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم اولم يفهم فكيف يعرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل قوله فلان جميع الاجزاء نفسها (فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لاجزائه وحل الجزء على ما ليس بخارج لا يلائم جملة قسما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتأمل قوله اي وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذي ٣

هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتقبل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك اغنيظ ثم فصل الى طرفي المرق فيكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرق شيئا واحدا فغير في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاخران هما الواصلان الى طرفي النقطة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخيرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء (والحاصل المقرب من العين يرى كالحلقة الكيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترالوا بين مستقيمي الاضلاع فان زاوية التي ضلعها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعها اطول (وبالعكس) اي وري الكبر صغيرا (كالاشياء البعيدة) وسيد صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرق فكما كان ابعدها كانت الزاوية اصغر الى ان تقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبق على بعض فغير ذلك المرق كان نقطة وبعد ذلك ينحني اثره فلا يرى اصلا (و) ترى (لو احدث كيرا كالفرا اذا نظرنا اليه مع غير احدي العينين) وذلك لان النور البصري يتعد من الدماغ في عصبتين يحوقسين متلافيين قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقت الخطوط الشعاعية على المرق من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فغير واحدة فاذا انحرقتا وانحرقت احدهما امتدت تلك الخطوط الى المرق من محاذاتين فغير لذلك اثنين (او) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فاما انما) على التقديرين (فترى) اما على التقدير الاول فلما مروا ماء على الثاني فلان الشعاع البصري ينحني في الهواء الى فرا السماء وينعكس من سطح الماء

في سبيل الكون

قوله (فان تلك الخطوط) اي التي على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ماسوي السهم فانه ينحني على الاستقامة في الشقاق المشابه وغير المشابه اذ الخطوط الداخلة تتلصق في الانعطاف بحسب القرب من السهم وبعدها عنه فعمل من ذلك ان الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عده متفاوت في الصغر والكبر بحسب القرب والبعده منه قوله (تنعطف وتقبل) بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان مائلا الى المرق اغناظ والى جهة السهم ان كان ارق وبسبب هذا يصير الزاوية عند الحدقة اوسع في الاول بصيرة وري اطول واضيق في الثاني لقصره مع اتحاد ضلعي الزاوية فيهما لان المفروض عدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعده والاصكان من الصورة الثانية اعني والحاصل المقرب من العين الخ قوله (وبعد ذلك) اي بعد كونه كانه نقطة ينحني اثره لعناية ضيق الزاوية وصبرورته كالمدة ولبس ذلك اشارة الى التقارب جدا حتى يرد ان ما بعد التقارب جدا هو الانطباع فيستفاد منه ان انعكاس الار بعد انعكاس الزاوية مع انه ذكر في بحث زاوية من الالهيات ان انعكاس الار عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصبرورته كالمدة قوله (فغير واحد) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرق دفعة واحدة عندال باضيين والحصول صورة واحدة في الثاني عند الطيبين والابصار انما يتحصل بالحصول الصورة فيه بل وفي الحس المشترك لا يجد الانطباع في الجليدية والارقي الشيء الواحد شيئين فغير ذلك اثنين لعدم وقوع الشعاع من العينين على المرق دفعة واحدة بل على التعاقب عندال باضيين وبحصول الصورة في الوضعين من الثاني لاجل المحاذاتين عند الطيبين قوله (فلان الشعاع الخ) يعني ان القمر اذا كان قريبا من الافق يخرج الشعاع البصري ملاصقا بسطح الماء نافذا الى الهواء فغير ذلك الشعاع قر السماء بطريق التفرق اليه وقر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربيهما فغير ذلك قرين قوله (وبالعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قر السماء عن سطح الماء لوضع قر الماء وانما افوا اوارصد ارتفاع قر السماء بالآلة وانحطاط قر المذهب في دائرة الارتفاع لوجود كل واحد منهما مساويا للآخر

اليه ايضا فغير مرة في السماء بالشعاع لتأخذ مرة في الماء بالشعاع المعكس (وكلا حول) اي الذي يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانعكاس في العينين اوفي احدهما واما الاحول القطري ففلا يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اي ويرى الكثير واحدا (كارجي اذا خرج من مركزها الى محيطه اخطوط) كثير (متعززة) في الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سرية جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد المتخرج المؤلف منها) والسبب في ذلك ان مادركة الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الحيات فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اول اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيتمزج الاثران هناك فتراهما النفس لا مترجحا لثريهما متمزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لم وقع الشعاع ابصري على تلك الالوان بامرهما في زمان قليل جدا لم تمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فذلك رآنها متمزجة (و) ترى (المعدوم موجودا كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء يترى للبصر بسبب ترجع الشعاع البصري المنعكس عن ارض ممتدة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب حمة اليد والشيء) مما لا وجود له في الخارج اصلا

في سبيل الكون

واما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعان ذلك القمرين اعاريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فغير احدهما بعد الآخر يتقلب الحدقة والانتفات اليه قوله (لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاسنين بالوضع الذي يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة واحدة فغير واحد اما اذا لم يستعمل الحاسنين على ذلك الوضع بل على وضع يضاده من لاجل ان يرى الواحد اثنين واذا قال الشارح رحمه الله فقلما قوله (ان ما ادركه الحس الظاهر) سواء كان الادراك با اتصال الشعاع او بالانطباع قوله (يتأدى) ايست المراد بالتأدى الانتقال لاستحالة على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر قوله (ثم الى الحيات) ذكره استطرادا ولا مدخله في الفاظ قوله (وايضا الخ) الوجود الاول منى على الانعراج في الحس المشترك والذي على الانعراج في الباصرة قوله (قبل هذا الخ) اعترض على المصنف بان السراب ليس مما ذكره لان السراب ليس معدوما مطلقا اي باعتباره ذاته وباعتبار ما اخذ بل ما اخذه هو الشعاع المترجع موجود الا انه اشتبه عند النظر بالماء بسبب اشتباهه فيكون من اشتباه الشيء بمثله وعندي ان في السراب غلطين احدهما رؤية نفسه فانه امر تخيل وليس في الخارج الشعاع المترجع وسبب تخيله ترجعه كما عرقبه صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته وبحسب الناظر انه موجود وهو الذي قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ما ذكره صاحب القيل وهو من اشتباه تخيل بمثله اذ ليس شيء من السراب والماء موجودا واولئك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كافي السراب فانه يرى الماء المعدوم موجودا قوله (يترى للبصر بسبب ترجع الخ) الترجع بالراء المهملين والحسين الاضطراب والحركة وتحققه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصلبة التي في الارض السخنة انعكست مترجعة لان الشعاع المنعكس يكون مترجعا كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الرائي يكون زوايا الانعكاس ايضا كذلك اوجب التساوي بين زواياي الشعاع والانعكاس والشعاع المترجع الملاصق بالارض يرى كالماء الجاري على الارض لم يشبهته في اللطافة والبيان قوله (والشعيرة) الشعيرة والشعيرة خفة في اليد معنى واحد كالشعر يرى الشيء بغير ما عليه كذا في القاموس وفي شمس العاوم قال الخليل الشعيرة ليست من كلام اهل لبادية قوله (مما لا وجود له) في المكان الذي رآه فيه لانه لا وجود له مطلقا فلا يرد انه اذا كان سيده عدم التمييز بين الشيء وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجودا وتحققه ما ذكره

قوله (فلا يدان يعرف جزأ منها) اذ لم يعرف شيئا من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة او بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن مافر شيئا معرفا حيا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورهما فلا يكون معرفا اذلا معنى للمعرف الا موصل قوله واما غيره فلزم التعريف بالخارج فان قات الجزء المعروف واركان غير المعروف وخارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعروف مكملا من المعروف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التبا على ان الغير لا يتعلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى احتمال المذكور خارجا عن التعيين قلت لم يلغى اليه لانه ينقل الكلام الى تعريفه للركب فلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما لقول يجوز ان يكون المعروف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشي من اجزائه فهو الجواب الحق على ما عاين من الكلام الاتي في تقرير الاعتراض

قوله (والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا واول قال الا اذا علم شموله لافرادها دون شيء مما عدها لم يرد هذا

قوله (واجاب عنه بعض المتأخرين الخ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء الامتعا وسندا والالكان الكلام الاتي عليه كلاما على السند ثم ان منع التسمية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل على عدم عدم الجواز هو التسمية فاذا تمت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحة الحال وهو تقدم انكل دليله قوله (فان اراد هذا الجواب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لشمله وان اراد الاجزاء المدة آخذة وفيه غيره من زوايا التراكيب لكن القول بالجزء التصوري رأى الطوسي ومن تبعه ونحسب الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لا من الحدود ولا من الحد كما استطاع عليه

قوله (والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ٣

قوله يعني ان تلك الصور المتجمعة الخ (لما كان ظاهر الكلام المصنف بقصد القصد في كون مجموع الاجزاء امرا بوجوب حصولها حصول الامر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا بوجوب حصولها حصول امر آخر متاخرها بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام المصنف بحث افاد القصد في ذلك المتبادر حيث قال يعني ان تلك الصور آه وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وشار بقوله بل عيناها الى ان المقصود الاصل هي هنا وان كان تصور الماهية الاية صيرته بالماهية تنزيها على اتحاد العلم والمعلوم قوله فكما ان جميع الاجزاء الى قوله امر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لان الاجتماع لمساكن خارجا عن الماهية لازمالها بكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تمسكون الماهية حاصلة من غير اثر للنظر والاكساب اذا لا شك في حصول الشيء عند حصول جميع اجزائه فلهذا معني ما سيذكره في تحقيق

الاكساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها قوله وسنراه الخ (قبل فائدة هذا الكلام هي النقص الاجالي على المنك الثاني بانه اوضح بجميع مقدماته لما يختلف الحكم ولكن الحسن شاهد بالاختلاف فليس يصح فيه ان النقص انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير في نفس المغير لا الاصل على ان التغيير في حده كانه اخرج عن الاصل بالكيفية فقوله لتغير ما ليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقص ناسبه ان يقول ذلك واعلم ان معنى المقلطة الثانية وهو الطرد هو ان الاجزاء يحصل الكل والكل مرتبط على ما يحصله ذهنا كان كما في التعريف او خارجا فتأمل قوله او تختاراه الخ (لا يخفى ان القصد في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه لانهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجوا الى النقص عن الاشكالات كلها ٣

وسببه عدم تغير النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البديل مقام البديل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال (وكما لا يتناول القطرة) فان القطرة اذا زلت سريرا رى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا (والدائرة لا تدرك بالسرعة) فانها اذا دبرت بسرعة شديدة رى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع وادها الى الحسن المشترك ثم ادركها في موضع آخر قيل ان زل اثارها عن الحسن المشترك اتصال هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فبى كامن من ادما على الاستقامة والاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة في ذلك خطا مستقيما او دائرة (و) ترى (المتحرك ساكنا وبالعكس) اي ترى الساكن متحركا (كما نل رى ساكنا) وسببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا لشيء يمد يد ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم يميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) ابدالان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا وانحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا وازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه رى على حالة واحدة ولا يحس بازيداده وانتقاصه مع انه لا يتناول عن احدهما قطعا (وراكب السفينة) المتحركة (براها ساكنة) رى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولم يتبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تحله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا (و) ترى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كاقمر) نراه (سائر الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب اذ اذا كان يتساقط وينتشر غيم غير سائر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر من في جزء من اجزاء ذلك الغيم

سبيل الكون

الامام في التفسير الكبير المشهد الخاق يظهر على شيء ويشغل اذهان الناظرين به وياخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحقق نحوه عمل شيئا آخر فلا بسرعة فبق هذا العمل خفيا لتعاون الشئين اشتغالهم بالامر الاول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحيث لا يظهر لهم شيء آخر غير ما تنتظرونه فيتمتعون منه ولواه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمل ولم يتحرك النفوس والادهام الى غير ما يريد اخراجه لغلظ الناظرون لكل ما يغله فلهذا هو المراد من قولهم ان الشاهد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ بالعيون الى غير الجهة التي يتأمل وكلما كان اخذ بالعيون والخواطر وجذبها الى ما سوى مقصوده اقوى كان احق في عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح للسبب قاصر فانه انما يجري في صورة يكون الانتقال الى الشاهد دون المتخالف قوله (ان البصر الخ) يعني ان الحركة ليست بمصورة بالذات بل بتزعمها الوهم عن الشيء البصر او الملموس بتوسط اختلاف اوضاعه بالقياس الى ضربه فاذا كان تفسير الاوضاع مستفادا من الاحساس حكمت النفس بالحركة والافلا قوله (اظلم مرتبة من مراتب الخ) فان النور القائم بالضوء لانه يسمى ضوا والقائم بالضوء يسمى ضلا قوله (المقصود انه الخ) يعني ليس المراد بالسكون والحركة الثقل بل التغيير فالتعنى ان الظل رى غير متغير وجودا وعدمه في اجزاء ما وقع عليه وهو في الواقع متغير بالوجود ولعدمه بسبب حركة الشمس وتبديل محاذاته ما وقع عليه بها وهذا قد ظهر قد خفي على بعض الناظرين وزل فيه قدس قوله (مع تحله السكون الخ) لانه لم يتبدل الاوضاع بينهما واما تبديل اوضاعها بالنسبة الى الماء فلا يحس به ايضا لتساوي اجزاء الماء وانما يحس بالتبديل بالقياس الى الشط فيتحرك متحركا بخلاف ركب القوس فانه يحس بتبديل اوضاعه بالقياس الى القوس بالحركة القمرية ويحس

(فاذا)

فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة اقرب الغيم من المشرق الى المغرب من حركة القمر لبعده عنا فبصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتحيل ان القمر يحركه الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأينا) اي القمر (متحركا اليها) اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع يتساوى بين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع يتساويته اجزاء منه على التساقب في جهة حركتنا فيتحيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) ترى (الشجر) المستقيم (على الشط متكسا) في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحديدية المسماة في الفارسية بختك فاذا كان الشجر على الطرف الاخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الراى الى ما تحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الراى كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الاترى انك اذا سرت - سطح الماء من جانبك ستعرفك رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى مادونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ بما لا يكون الماء عيقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اترزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء (و) ترى (الوجه طو بلاصر ايضا) وهو ما يجانب اختلاف شكل المرأة (اذا فرض المرأة كمنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر

سبيل الكون

يتبدل اوضاع القوس بالقياس الى الارض متحركة الى خلاف جهة حركة القوس قوله (فاذا فرضنا الخ) فرض حركة الغيم الى جهة حركة القمر يظهر غلط الحسن ظهورا تاما بخلاف ما اذا فرض حركته بخلافه لحركة القمر في الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه اسرع من حركته في الصحو لكن الغلط في هذا الاعتبار اخفى من الغلط في الاعتبار الاول قوله (اسرع في الرؤية) وان كان في الواقع حركة القمر اسرع منه باضعاف لا تحصى قوله (فيتحيل ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين الغيم واشتغال الحسن بالقمر لكونه اضوه من الغيم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فتشابه على البصر حركة الغيم بحركة القمر قوله (الى جهة) اي مغارة جهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذا تحركت نحو المغرب او لا كما اذا تحركت الى جهة الشمال او الجنوب ثم كانت هذه الحركة سريعة ثبتت حركة القمر سريعة واذا كانت بطيئة فبطيئة قوله (اذا كان هناك غيم) اما متحركا او غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا اما اذا كان متحركا الى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء الغيم بينه وبيننا على التساقب في جهة حركتنا قوله (فيتحيل الخ) لانه تبديل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبديل الى القمر بناء على اشتغال الحسن به قوله (و ترى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء قوله (انما تنعكس الخ) لوجوب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الابصار قوله (كان الامر الخ) اي في انعكاس ما ينعكس الى رأس الشجر من موضع ابعد من الراى الى ما تحت رأسه من موضع اقرب منه اوجوب تساوي زاويتي واما لشجر قيرى على الانعكاس كما في الصورة الاولى سواء كان الراى قريبا من الشجر او متصلا به كما رى نفسه متصلا لكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأسه من موضع ابعد الى ما تحت رأسه من موضع اقرب

الداخله واختياره بالخارجية وهذا ٣

قوله الا يرى ان الجزء الصوري الخ (قبل ارادته ما هو بمنزلة الجزء الصوري من المجموع والانتظام اللازم له لاحقيقة كاهو المشهور فلا ينساق ما ذكره قيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجى وما صرح به في اول الموقف الرابع من ان الهية الاجتماع خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها فبها ان حديث الطية حيث لا يكاد يصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق قوله عاد الاشكال بخذافير (حذا فبر الشيء اعطيه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بخذافيرها اي سهرها والواحد حذا فواراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا شأنا هي لا الاشكال المتعلق بطريق التعريف حتى يردان الغرض انه معرف بغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه او غيره او جزء او خارج عنه قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ (فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصا فيقول الكلام الى معرفة اختصاصه بقدر ما يتناول قلت المجيب انما علم وجوب معرفة الاختصاص في المعرفة لاني كل وجه فتأمل قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لا يخفى استدراك قبيد الضرورة وعدم انتفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سنذكر مثله في موقف الجوهر قوله او ينهى الى ما حصوله ضروري) واذا انتهت لثباته الغرض تعيين التسلسل الحال وفيه المصاوب وبهذا سقط ما يقال ليس للاتهام الى ما حصوله ضروري معني لان المفروض ان الاور الداخلية والخارجية المأخوذة في المعرفة كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التعصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلية كلها نظرية متجهة الى الخارجية الضرورية او بالعكس فالحكم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلية على حدة والخارجية على حدة لا لمجموع المركب منهما فانه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين باتقاده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلية واختياره بالخارجية وهذا ٣

٣ الجواب انما ان كان اصل الجواب باختيار
ان التعريف بالامور الداخلة واخراجها هذا
والاظهر ان حال الكلام في كل معرف مخصوص
على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فتأمل
قوله فاذا استحضرت ولو حطت قصد الخ
هذا الجواب يأتي في المركب ايضا لكنه حته
متدوخة واعلم ان التعريف بالعاني البسيطة
انما تصوري التعريف بالخارج او ببعض الاجزاء
اذ لمعنى البسيطة المعرف لا يكون نفس المعرف
والا لم تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه
ليكن اعتبار المعارة بالاجمال والتفصيل فليس
هناك الا ان يكون المعارة غير ملحوظة قصدا
او بلا حظ قصد او تسمية هذا القدر كسبا
واعبار معرف ومعرف مما لا يرضى به احد
قوله لا يعلم التكليف قطعا الخ (قول ان
الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشتر اليه
يقوله ولان العلم بوقوع التكليف الى آخره فيرداته
لم لا يكتفي الظن او التقليد وايضا الضرورة
لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم
يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت
اذا كان الموقف عليه ضرور باكتفي للتكليف
الثبوت عليه قلت له عدم الاصفاء حيث فتأمل
قوله والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه
اجام الخ فان قلت قيدا لاجماع مناهي لقوله ولا
على الثاني عندنا دلالة على عدم الاجماع في الثاني
قلت المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه
اجام لا يخرج عن احد المذكورين الا ان كلا
منهما لا يجوز تكليفه اجاما حتى يتأفبه
فتأمل
قوله فلو توقف وقوعه على العلم به
(يوم الدور) فديقع الدور بان مدعى الجاحظ
ومتبعه هو ان الموقف عليه لوقوع التكليف
هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف
على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع
شرطا لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق
قضية الكتاب على هذا وان امكن بحمله على
حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف اي
لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم حيث قوله
لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف
لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق
التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف
عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر ٣

اليها بحيث يكون طولها بمحاذاة طول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طولها قليل العرض وذلك
لان الاشعة المنعكسة حيث ان طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله
بحاله والمنعكسة الى عرضها انما تنعكس من خط منحني مساو لعرض الوجه وازاوية التي يوترها
هذا المنحنى اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه
وان نظر اليها بحيث يكون طولها بمحاذاة عرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عرضا بقدر
عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موزنا في محاذاة الوجه يرى الوجه
معوجا واحدا طرفه اطول من الآخر لان الانعكاس حيث ان خط بعضه مستقيم وبعضه منحني
بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ثائلا وبالجملة الاختلافات
المتروكة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في ازاوية الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس
في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الاشياء بمجاورة بالاستمرار)
اي يكون شئ موجودا مستمرا (عند تواردها) اي توارد الامثال (كما نقوله اصل السنة
في الالوان) من انها لا تاتي آتية بل بمحذوها الله تعالى حالها لا يميز بين بصر يحكم بوجوده او واحد مستمر
(و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متجددة آتيا فاما مع الحس يحكم بخلافه
وكذلك الحال في اليبضات المتتالية اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوار (فقام الاحتمال)
اي احتمال غلط الحس (في الكل) اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارده
الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يتنازع
في سياتي كوني

قوله (طويلا بقدر طوله) فمضى قوله ترى الوجه طويلا اما تراه فتعصبه طويلا مما هو عليه
بسبب قصر عرضه وعرضه ايضا عما هو عليه بواسطة قصر طوله قوله (من خط مستقيم مساو
اطول الوجه) اي مساو لما يجب في رؤية الطول وان كان اقصر في القدر منه اذ لو انعكس
من خط اقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه يتدبر مرئيا والكلام في رؤية الوجه
يتنازع طويلا وعرضا فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط بحيث يكون
زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه يتنازع بقوله ان ههنا اعتراضا قويا
مشهورا وهو انه ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي
يخرج من المدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به الخيال الصحيح
وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها
زاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف
الخط المساوي اطول الوجه منعكسا الى شئ خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية
لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئيا توهم محض منشاء عدم التدبر وحل المساواة على المساواة
في القدر قوله (لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرآة المذكورة لا تنحدر في طولها
انما الانحدار في عرضها فاذا حاذى طول الوجه طويلا يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط
مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحني فقط واذا كان طولها موزنا
في محاذاة الوجه يكون عرض المرآة بمحاذاة طول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه
مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرآة وبعضه منحني وهو من حاذى عرض المرآة ويكون
الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئيا على حاله وهو ما حاذى
طوله وبعضه اقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيرى موجعا وقيل المراد انه قريب من استقامته
لان فيه الاختلاف بطريق الاستدارة لانه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم
وبعضها منحني فان في صورة الترتيب ووضعه خطوطا مستقيمة طويلة وخطوطا عرضية مستديرة
وخطوطا منحنية لاعلى الاستدارة التامة وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لا فائدة لها

كل منها عن غيره فيحصل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط
الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض (التام يرى في نومه ما يجزئه)
في النوم (جزئه بما را في يقظته) ثم يبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم)
اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويحزم بوجودها ويصبح
خوفاتها (بخاز في غيرهما مثله) اي شئ ما ذكر فيهما من القاط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة
يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بوجوده في الخارج
موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم والاستراحة اول الاشتغال بدفع المرض تغفل
عن ضبط القوة المخيلة فتسلط على القوى فتزك صور خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو
ارتسام الصور فيه من الخارج بالا حواس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتراها وتعتقد
انها وردت عليها من الخارج لا اعتادها بذلك (لا يقال ذلك) اي غلط التام والمبرسم (بسبب لا يوجد)
ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعا فلا يقع فيها غلط اصلا (لا نقول انتفاء السبب المعين
لا يقيد) لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببها في النوم والمرض
(بل لا بد من حصر الاسباب) المقضية للغلط حصر اعقليا لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفاءها)
بامرها (و) بيان (وجوب انتفاء السبب عند انتفاءها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها
في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فالتدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك
والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفاءها بكتبتها ملاما سبيل اليه اصلا (وانه) اي ثبوت
كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (يفي البداهة) اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها
اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيت انها ضرورية وايضا لما يتوقف الجزم بالحكم الحسي
على العلم بتلك الأدلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والجب من سمع هذا) الذي
ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يقيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قرأناه (ثم اشتغل)
في الاشارة المذكورة (ببيان اسباب الغلط) المعينة وانتفاءها في غيرها (واعجب منه) اي
من العجب الذي اشترنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات الحس او بغيره
على وجه يرضى للتأليف اذ الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف
الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس
حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس

انقسام الخط الى بعض المستقيم والمنحنى غير صحيح اما الاول فلان اللازم من كون الانعكاس
من خط مستقيم قريب من الاستقامة ان يرى طول الوجه صغيرا مما عليه لانه موجعا واما الثاني فلان
الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضي رؤية
الوجه موجعا قوله (اي صاحب البرسام) وهو ورم محل الدماغ اما كلها او بعضها قوله
(مثله) اشارة بذلك الى ان ما رآه التام والمبرسم ليس صورة القاط لعدم ادراك الخاصة فيه
بل لما شاركته في الجزم بحال اليقظة والصحة فلا وقوع له والكلام فيه قوله (للاستراحة) اي
بدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له
من خارج قوله (يدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضي مشاهدة الصور الخيالية التي
لا وجود لها في كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط المخيلة لكون الورد في محلها او فيما يحاورها
قوله (لا يقال هذا الخ) الدوال والجواب بان الورد في جميع وجوه الغلط الا انه خصها بهذا
الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهر اعموما لكل احد ثم ورد ما هو بالنظر الى المتن واما على ما بينه
بالشارح بقوله اذ يجوز ان يكون الانسان حالة الخ فلا ورود له فالوزن الشارح للبيان المذكور واكتفى
على ما ذكره ههنا بقوله لجواز ان يكون للغلط الخ لكن انسب قوله (تأليف الخ) فسر الحكم

٣ قوله ويطله ما من من شهادة الوجدان فان
قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسليم
اما كان في النظر الذي يحتاج الى النظر لا فيما يؤوله
وغيره من التجريسات والوجدانيات وغيرها
فلا يبطال بالشهادة ولزوم الدور والتسليم
على تقدير كون الكل نظرا بالعلمي الذي يظهر
من الاحتجاج بمنوع قلت لعل الجهسية زعموا
ان الكل نظري بل علمي المذكور فيماسبق المسائل
للضرورة توهماتهم ان الضروري ما لا يجد
النفس الى الانعكاس عنه سيلا وما من علم الا
والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد عليهم
اولا بان مدعى هم اعني نظرية الكل بالمدعى
المشهور بكتبة الوجدان وثانيا بان دليلهم
لا يفي ذلك وقديقال النزاع لفظي وان مرادهم
بالضرورة الذي يفوه بالكلية ما لا يتوقف على
امر اصلا والنظري الذي اثبتوه ما يتوقف
على شئ في الجملة فتأمل
قوله في اثبات العلوم الضرورية (اي
اثبات انواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض
المطالب منه الى بعض معين منها والبعض
الاخر الى البعض الاخر فلا يكتفي اثبات مطلقاتها
بل يحتاج الى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج
في مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق
من حيث بين ان الكل ليس بنظري على ان الاثبات
يجوز ان يكون من الثبات وهو انما يحصل بدفع
شبهة الخصم
قوله والحدسيات (قيل ادراج الحدسيات
في الحسيات التي للحس الظاهر مدخل فيها محل
بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض من
الاخصاص نظري بالنسبة الى آخره ان النظر يات
انما يحصل من مقدمات لا تدخل للحس فيها
وبالجملة لا من له قوة قدسية يحصل له العلوم
بالحس مع انه لا يدخل الحس في بعض العلوم
قطعا والجواب اولا ان الكلام في الضروريات
العامية ولا حدس العامة الاو يتقدم الحس
عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
وثانيا ان ما دخلته في الحسيات من الحدسيات
هو الذي للحس مدخل فيه والبعض الآخر
متدرج في البديهييات لانه في حكم الاوليات
كالقضايا الفطرية القياسية في ان العقل
لا يحتاج الى نظر فتأمل
قوله اي الاوليات وجه التفسير ان البديهي ٣

القياس في حكم الأوليات بناء على أن الوسط للملح
يفارق تصور الطرفين فكانه لا احتياج هناك
للعقل إلا في تصور الطرفين

قوله وأما الحسابات فاذنبت الاشتراك الخ
قال الأستاذ المحقق قد اشبه الكلام واضطرب
ههنا وفي المفسد السادس من المرسد السادس
في بيان الضروريات وذلك أنه قال المص ههنا
كأهوال المشهور أن الوجدانيات لا تشترك فيها
لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على
غيرها بأنها العدة في العلوم لكونها حجة على
الغير أما البداهيات فمطلقة وأما سائر الأقسام
فأذنبت الاشتراك في الأسباب ولما قيل أن قول
فأذنبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة
على الغير فإن قلت الاشتراك في الوجدانيات
بما لا بد قطعاً قلت كذا في غيره سيما الحسابات وأعلم
أن هذا المنابر على ما حل الشارح كلام المتن
عليه حيث فسر قوله لأنها غير مشتركة بقوله
أي غير معاونة الاشتراك يقينا ففهم منه أنه يجوز
الاشتراك فيها وكذا قوله فإن ذلك الغير عالم
يخضع من بطنه ما وجدناه وأما إذا دخلنا على ظاهره
وقلنا الوجداني ما يتوحد الإنسان من نفسه
كجوده وعطشه وأما ما يدركه من غيره مثل
الخوف وغضب قاما بالاستدلال بالأثار وأما
من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر أن الحق
هذا ولهذا صرح الإمام والمص بأنها غير
مشتركة ويقولون في التمسك كملنا ندونا
وقضينا ثم قال الشارح في ذلك المقصد أعلم
أن العدة من هذه المبادئ الأوليات ثم أقصاها
الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات
وأما الجبريات والحسبسات والنوثرات فهي
وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست
حجة على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المقضية
لها فلا يمكن أن يقع جاحداً على سبيل المناكرة
هذا كلامه هناك وفيه أن ظاهره يقتضي أن
يكون الوجدانيات من العدة وحجة مطلقة
لا تدرجها في المشاهدات وإن يكون الحسابات حجة
على الإطلاق لعدم ماها في مقابلة ما اشترط فيه
الاشتراك في الأسباب مع تصريح ههنا بأنها
أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل الجبريات
والحسبسات والنوثرات ههنا عدة وحجة على
الغير أذنبت الاشتراك في الأسباب وأخرجها ٣

الحس حاكماً (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وإنما كان يجب لانه يأول إلى نزاع لفظي إذ مقصودنا
بحكم الحس حكم العقل بواسطة فهذا المنع مما لا يجدي نفعا أصلاً ونحن نقول إذا سلم الخصم المعرف
بالبداهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل أو ثبتنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرها دالة على
غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك بما يورث احتمال تطرق الغلط في الأحكام
التي يستقل العقل بها إذا شاهدته منهم فلو ثبت ذلك الشبهة لا ترفع الوثوق عن البداهيات أيضاً فصار تلك
الشبهة منقوضة بهما وهذه قاعدة جلية بنية على أن الحس ليس حاكماً فإن أجاب عن النقص
بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمته بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض
المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضاً وأما بيان الأسباب في الأغلاط المذكورة فالتقصود
منه الإطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطات أو إزالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة
اطمئنانها في سائر المحسوسات لا يثبت الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال
ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء
السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل
لكل الأمر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك الانتفاء العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس عينا
إن نجيب عن هذه الاشكالات فإن احتمال عدم الصحة في مشاهدة الأصحاء مندفع عند بداهة العقل
من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفاءها وبيان امتناع حصول السبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك
مما ثبت بالنظر الدقيق والجلي فظهر أنه لا تشيع على ذلك التناقض ومن تابعه * الوجه (الرابع)
وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي تطلبها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (النار)
أن تلج في غايه البياض مع أنه ليس بياضاً أصلاً (فأنا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافه) لا لون
أما وهي الأجزاء المائية الرشيبة (وقولهم سيبه) أي سبب انزاعه أيضاً (مداخله الهواء) المضي بالاشعة
الفائضة من الأجرام النيرة (للأجزاء لشفافه) المنصرفة جداً (وتعكس الضوء من سطوحها
الصغار) بعضها إلى بعض فإن الضوء المنعكس يرى كألوان البياض الأخرى أن الشمس إذا اشرقت
على الماء وانعكس شعاعها منه إلى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فإذا كثرت الانعكاسات بين الأجزاء
الرشيبة جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء يبايض في الغاية (من النمط الأول) أي من قبيل بيان
أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قررته (واظهر منه) أي من التلج في الدلالة على
غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقنا ما غناه يرى أبيض ولا يبايض هناك (و) إنما كان أظهر لانه لم يحدث

سبيل الكون

بما يشعر بكونه فلا رعاية للفظ الحاكم والمقصود أنه إدراك الفة وارتباط بين المدرجات بحيث يرض
لذلك المواقف لذاته أي مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية الطرفين من الصدق أي
مطابقته للارتباط الذي بينهما في الواقع في حد ذاته أو عدم مطابقته قوله (إذا لشهادة
لنهم) فيه بحث لأن اتهام العقل في صور معاونة الحس إنما هو من جانب الحس فليس بينهما
في صورة الاستقبال حتى لا يصح حكمه في البداهيات والقول بأن شهادة التهم لا يصح إنما هو
في شهادة الشرعية والتعبر باللفظ الشهادة تخيل محض لانه من قبيل قضاء القاضي المبنى على
الشهادة الكاذبة وعدم صحة قضائه المبنى على الشهادة الصادقة قوله (وأما بيان الخ) دل
تجب المصنف من اشتد له بذلك لأجل اشتد له بما لا يهيمه إذا دخل له في الجواب لا لأجل أنه لا فائدة
فيه إذا يقوله عاقل فضلاً عن فاضل قوله (وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة
بما يشبهه ووجه الضبط في الوجود الأربعة أن سبب الغلط إنما هو في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها
والانحراف والاشتغال بشئ آخر وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الأول وفي الحاس وهو الوجه الثالث
وفي المحسوس فاما التماثل وهو الوجه الثاني أو التشابه وهو الوجه الرابع وأما إيراد صواب في الوجه
الأول فقد عرفت حاله قوله (فأنا إذا تأملنا الخ) ادفع بهذا ما قيل يجوز أن يكون سبب

له مزاج يحدث ذلك المزاج (البياض) المشروطة عندهم (فإن اجزاءه صلبة بياضة) ومتفقة
في الصور والكيفيات (لا تفعل بينهما) لعدم الاتصاف واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور
حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عنهم بالتفاعل وأما التلج ففيه أجزاء مائة وهوائية فجواز
أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الخشن
الشفاف) فانه يرى أبيض ولا يبايض هناك قطعاً (أذليس ثمه إلا الزجاج والهواء المختقن) في ذلك
الشق (وشئ منها غير ملون) أي ليس شئ منها ملون وإنما كان أظهر منهما أذليس هناك أجزاء
منصرفة تتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبهة هذه القرعة (أن مقتضاه) أي مقتضى ما ذكرتم
من شبهة الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (أن لا يجزم العقل) بحكم
كل ما أوجزني (بمجردة) أي بمجرد الحس والاحساس به أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع
الأفراد وأما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات
ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم كما مر فإذا
لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً (لأن لا يوثق
بجزمه) أي يجزم العقل (بما جزم به) من الأحكام الكلية والجزئية على المحسوسات بحصول تلك
الأمور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أنه بداهة شاهدة بصحته
وانتفاء الغلط عنه كافي قولنا الشمس مضئية والنار حارة (وكونه محتملاً) هو مرفوع عطفاً على
أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملاً للغلط وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه
أي لأن لا يوثق يكون الجزم محتملاً للمحصل في بعض المحسوسات بان تضمن فيه إلى الحس أمور توجب
الجزم باطل قطعاً إذا قلنا في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولعدم الوثوق بذلك
الاحتمال (القرعة الثالثة القادحون في البداهيات فقط) أي لا في الحسابات فانهم معترفون بها
(قالوا هي أضعف من الحسابات لانهما فرعها) وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات
كلها فإذا استعمل الحواس في الجزئيات تذبذبت لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صوراً كلية
يحكم على بعضها ببعض إيجاباً أو سلباً أما بداهة عقله كافي البداهيات أو بمعاونة شئ آخر

سبيل الكون

تخيله سبب حدوثه فلا تلم أن البياض ليس بوجود قوله (المشروطة عندهم) فانهم ذهبوا إلى أن
المزاج شرط في حدوث الألوان ولا يحدث في البياض قوله (مع كونه مشروطاً الخ) على ما هو المذهب
المشهور وأن ذهب بعض إلى أن التفاعل ليس بشرط بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فضاء
الكيفية المتوسطة التي هي المزاج وأن لم يكن بينهما تفاعل في الكيفيات قوله (وأما التلج الخ) بخلاف
تفاعل الأجزاء الزاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملصقة
بالأجزاء الهوائية قوله (مع أنه بداهة الخ) فلا يحتاج في انتفاء الغلط فيما جزم به إلى بيان
الأمور الثلاثة المذكورة قوله (أي لا عدم الوثوق الخ) أي ليس مقتضى ما ذكر عدم الوثوق
بما جزم وليس مقتضاه كونه محتملاً للغلط فيما جزم به قوله (إذا قلنا الخ) إذا لمقصود إثبات
الجزم والوثوق به قوله (أضعف من الحسابات) يعني الضعف الذي في الحسابات بناء على عروض
الغلط في بعضها موجود في البداهيات لكونها فرعها مع الضعف الذي في نفسها كما يدل عليه
الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه وما قيل أن فعل ههنا بمعنى أن صاحبه متأكد عن الغير
في أصل الفعل متأدياً في كماله لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه فبره عليه لزوم استعمال الفعل بدون الأمور
الثلاثة وتقدير المفضل عليه ههنا غير ظاهر قوله (عن الإدراكات كلها) فإن نوقش بأن لا نسلم خاؤه
عن إدراك نفسه خص الإدراكات بالحصولية قوله (تنبيه لمشاركات بينهما الخ) يعني
أن احساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبيه والانتزاع المذكور أن يكون البداهيات فرعاً
للحسبات ولكون المقصود ههنا إثبات القرعة ترك الواو في قوله تنبيه وعطف الانتزاع عليه
وجعل المجموع جزءاً لقوله فإذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو لأن المقصود

٣ هناك من العدة وصرح بأنه لا يمكن افتناع
الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم
الحجة على الغير بالجبريات والحسبسات فدفع
الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام بقدر إلى
تكلف بعيد يبلغ إلى ههنا كلام الأستاذ وسيجي
مناز بآية تفصيل للقام أن شاء الله تعالى
قوله باعتبار قولهم ما الخ (يريد أن يحصر
الاحتمالات العقلية في الأربع به) هذا الاعتبار
لامطابقاً لوجود احتمالات أخرى باعتبار قبول
بعض أحدهما مع كل الآخر أومع بعضه
قوله ليس بمجرد الحس (والإسقاط وقع الغلط
في أحكام الحس قيل احتجاً بهم المذكور بظاهرة
لا يلائم حل مدعاهم على هذه الإرادة
قوله فالقدح في الحسابات يؤول إلى القدح
في البداهيات) يمكن أن يناقش فيه أن القدح
في الحسابات يعني أن الحس لا يفيد اليقين والقدح
فيها بهذا المعنى لا يؤول إلى القدح في البداهيات
لجواز أن يكون الاحساس بالجزئيات والحكم
عليها بطريق الظن كافياً في الاستعداد
في البداهيات
قوله أي في الأحكام الجارية على الجزئيات
الحقيقية) لا يخفى أنه يبق احتمال آخران وهو
أن يكون الحكم في القضية المهمة أو الجزئية
المصدرة بلفظ البعض والظاهر أنها تشارك
لشئ الأول في الفساد هذا والأول أن لا يحمل
الكليات والجزئيات منا على القضايا
قوله (لأن الحس لا يدرك الخ) ولأن حكمه
لما كان يغلط في الجزئيات كثيراً كما حثبه
فلو فرض إدراكه بجميع الجزئيات حتى الأفراد
التوهمية أيضاً لم يكن حكمه الكلي يقيناً
قوله فلا يغير عند الرائي جرم النار عن الهواء
المستضي بها) فالأقرب على هذا الرأي أن يجعل
التمثال المذكور من باب ظن الشبه بالشئ ذلك
الشئ وأن جاز هذه من باب رؤية الصغير كبيراً
أيضاً لا يخفى
قوله (على ما هي مخروطة) المخروط شكل
مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته وخط
مستدير يقع منها على التضايف إلى نقطة هي
رأسه فإن قلت إذا كان الرق مستديراً
فظاهر أن المخروط مستدير وأما إذا كان مضطرباً
ففيبقى أن يكون المخروط أيضاً مضطرباً بناء على
أن قائمه تنطبق على سطح الرق قلت لا يجب ٣

٣ ان شطرنج قاعدته على سطح الرق بل هي تشتمل على سطح الرق وعلى اموار اخرى غير ذلك فمخرط الصغبر الداخل في المخرط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح الرق يكون تابعا لسطح الرق ان كان مصلعا فمصلع وان كان مستديرا فمستدير

قوله بحسب صغر زاوية رأس المخرط (كلامه يدل على ان كل مخرط زاوية الرؤبة عند الخدقة وهو المشهور لكن لا يمكن في الابصار الانطباع في الجليدية والاربي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدي الصين بل لابد من تادي الصورة الى ملق العصبين الجوفين والى الحس المشترك لا معنى لانتقالها اليهما الا يجوز انتقال العرض بل معنى ان انطباعاتها في الجليدية معدلة فيضاب الصورة على الملقي وفيضابها عليه معدلة فيضابها على الحس المشترك كان مقابلة البصر للبصرة فوجب استمداد ابيض به صورته على الجليدية واجوب تادي الصورة الى الملقي قال في بيان نسب رؤبة الواحد كثيرا وقعت الخطوط الشعاعية على الرق من محاذاة واحدة هي ملتقاهما لان زاوية الرؤبة تحدث عند الملقي كما ظن هذا في ههنا بحث وهو ان قوله رؤبة الاشياء على القول الخ يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يشأب مذهب الطبيعين اعني القول بالانطباع ولا يرى ان الفاتنين يخرج الخطوط الشعاعية انما يتوا تفاوت الرؤبة على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من الرق ليس مدركا وكذا كان الرق بعد كان الانعراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من الرق اقل فيرى لذلك اصفر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اذ ان على تصور مقدار الزاوية التي ترسم فيها صورة الرق قلت لا يخفى على المتصفان صبرته لا تساعد هذا المعنى فليأمل

قوله فالزاوية التي ضلعها اقصر الخ (هذا مما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيصور ان يكون الزاوية متساوية او اصغر وان كان ضلعها اقصر قوله وبعد ذلك يسمى اثره فلا يرى اصلا (الظاهر من سياق كلامه ههنا ان اتحاد الار

كما في سائر الضروريات والنظريات فاولا احسانه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصدقات (ولذلك) قيل (من قدحنا قدحنا) متعاقبا ذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالأكد) فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية اعدم احسانه بجزئياتها (والعين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفاتها لآراء الذات واعتراض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا في البديهيات التي هي فرع (القدح في الحس) التي هي اصلها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسبات مشروطة بانها متفرعة عليها لانها كالتجربة لا قياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيقتها حقيقة لازمها (ولهم في ذلك) اعني القدح في البديهيات (شبه الاول اجلي البديهيات) واقواها في الجزم قولنا (الشيء) اما ان يكون اوليكون اعني التزديد بين الشيء والاشياء (ولان المتفرعين بها) اي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) التزديد كونه اجلي البديهيات واقواها (ولان المتفرعين بها) اي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) التزديد بين الشيء والاشياء (وثلاثة اخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اي وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الاخر معتبر) في الكل لانه جزء الكل (وليس معتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذا فروض ان الكل ليس ازديته فيجتمع الشيء والاشياء (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المتساوية) في الكمية مثلا (الشيء واحد متساوية)

سبيل الكون

هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعنى قوله والنزاع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله ان بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال اذا تنبه النفس بتوسط القوة المنصرفه لما بين تلك الصور من الامور التي بها المشاركة بينها والامور التي بها المباشرة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية والنواحي القريبة فالتنبيه هي تلك الصور والادراكات من حيث حصولها في ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر فانه مما خفي على اقوام وقالوا بما لا يرضى بسماحه الاذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتي على حواشي المطالع قوله (فانه لا يعرف الخ) يعني انه فاقد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على احساس الجزئيات فاقبل يجوز حصول العرفان بحقائقها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما ورد له قوله (واعترض بانه الخ) هذا اعلم لوجه دليل الاضعفة لجزء الفرعية بان يقال البديهيات فرع الحسبات وكل فرع فهو اضعف من الاصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفا على قوله هي اضعف من الحسبات اما اذا جعل معطوفا على قوله لانه فرعها ويكون المعنى انها فرعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحسبات بخلاف الحسبات فان القدح فيها يوجب القدح في البديهيات فتكون اضعف من الحسبات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى قوله (فان الاستعداد داخ) السند ليس بجيد لان الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والعقل قوله (شرط) يعني ما يتوقف عليه الكمال سواء كان بمعاملة اولي لا بما يقابل المعد قوله (ولم يرد) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلا لعدم لزوم الا انه اورد في صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأنه بانه فائدة مطلوبة في نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلا قوله (لازمة لها كالتجربة) او لزوما ذاتيا يمتنع انفكاكها عنها قوله (اعني التزديد الخ) اشارة بالعبارة الى ان المراد بالكون واللاكون اعم من المحمول والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى ان الانفصال بينهما حقيقي والمراد بالشيء والاشياء لا انتفاء والتبوت لا الانتزاع والابقاع لانها يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيرا للتزديد المذكور قوله (الكل اعظم من الجزء) اي الكل المقداري اعظم من جزئه المقداري قوله (مثلا) لا فائدة فيه لان المساواة والامساواة خاصة لكم لا توجد في غيره الا بالتبع وما قبل ان مساقتي

في الكمية (والا) اي وان لم تكن متساوية في الكمية (حقيقة) في الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشيء (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا الشيء والاشياء قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد) لا يكون في آن واحد في مكانين (والا) اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يجز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) اي كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الاخر معتبر) وجوده (وليس معتبر) اذ لم يجز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاول ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الاثنين وعدمه واحدا * ولما يمكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يحضر بياله تلك الحجج الدقيقة التي اوردناها كيف وان توقف عليها كانت نظرية غير بديهية اشارة الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم اوليكن الكل اعظم من الجزء لم يكن الجزء الاخر اثر البينة ولو كان الشيء الواحد مساويا للآخرين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قرأه وان لم يكن عبارة لمصلحة كالحصانها لكن العبرة بالمعنى لا بالصور وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تحتمس كسب جديد وتعمل فكر في ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخي من تلك القضايا بلا شبهة واجبة يجب ان تكون ابيّن من الدعوى قالوا قد دلا

سبيل الكون

الحركة البريئة والطبيعية غير متساوية مع قباو يهنا شيء واحد اعني زمانها فاشأ عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر معني انه يزاد الآخر وينقص بانقصه قوله (لمساواتها الخ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فيكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق الحدود على صدق الحد قوله (اكثر مباحث الكم المتصل) اراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان تلك المقدمتين مما يصدر به كتب العليين لكونهما من مبادئها وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخواص الثلاثة من قوله السمة ووجود المعادلة وقوله المساواة والمقاومة فانها تتوقف على ان الكل اعظم من الجزء قوله (وكثير من مباحث الزمان) مثل اثبات كونه كاقبولة المساواة والمقاومة واثبات كونه مقدار الاسرع الحركات لا به بقدره كل الحركات فيكون مقدار الاسرعها لان الاكبر قدر بالاصغر دون العكس قوله (والجسم) اي الطبيعي مثل قبول التحلل والتكاثف والنمو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل اعظم من الجزء في المقدار قوله (لكونه) اي الكثير من مباحثها راجعا الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زمانا او جسما طبيعيا وفيه دفع لاستعداد تعلّق تلك المقدمتين بمباحثهما قوله (وقيل الاول الخ) لما كان رد على ظاهر ما في المتن انما لا يلزم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين لان كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويشدق بان المراد لا يجزى الواحد من حيث انه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان اي اثنان فيقول الى ما ذكره بقوله الاول الا ان صبرته اصرح فيكون اول قوله (لكان الواحد اثنين) لان المقروض انه واحد وقد حصل في مكانين فيكون اثنين فاللازمة ضرورية والناقصة بالانسان ذلك لانه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين متكاثر قوله (لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا القطرية القياسية لان تلك الحجج المركبة ليست لايساتتها بل لاظهار جلالها ولوسل القضايا القطرية داخلية في البديهيات ههنا كما مر قوله (بقي الخ) اي هذه الاستدلالات لمصلحة وغير ملخصة اخي من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات في نفسها ابيّن وان كانت اخي من حيث انها ملخصة متكاثر

٣ الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الزاوية من الالهيات ان انعدام الزاوية لغاية ضبط الزاوية وكونها كالمعدومة

قوله تتلافيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتابعان (يعني كهية الدالين ظهر احدهما على ظهر الآخر ههنا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي

قوله من محاذاتين الخ (فلا يلزم) مؤداهما في الحس المشترك على موضع واحد بل موقع احدهما حيثما غير موقع الآخر فيفلان الرق الى موضعين منه فبى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قد امتنا جسمان احدهما على مسافة خمسة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر ككنا لا ننظر الى غيره فانا نراه في تلك الحالة واحدا ويري الابد اثنين واذا عكسنا بنفسنا القضية فلو كان سبب رؤبة الواحد اثنين ما ذكر لزوم في الصورة المذكورة ان يكون تركب العصبين باقيا بحاله متزايا معا وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين

قوله اي الذي يقصد الجول تكلفا (قيل فليثبت يكون مغنيا عن حديث الغير في القولان ذلك من صور الجول الجمل على وانت خبير بان المقصود تكثير امثلة القطع فلا يصير في التميز بعد ذكر صورته ولا في ان يحمل على غيره من الصور قوله وذلك لا اعتبار به بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتناء بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا في ما يراه اثنين لكن باعتناء المذكور يجزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يحجب بان الادراكات تتوقف على النفات النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدي الصورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يجه ان سبب الخطم موجود فكيف لا يخطم ويؤيد ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتناء ان الواقع ليس كذلك تحقيق في الاحول الجسمي ايضا بل هو فيه اظهر فبيني ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندى ان الاحول القطري ربما يحرق العصبين من

ان اجلي البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء بآول الاوائل (واما الثاني) اعني كونه غير يقيني (فلوجوه) (الاول انه) اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون اولاً يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتبع فيها (وانه لا يتصور) اصلاً بل تصوره تمتع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضاً فلا يكون حاصله فضلاً عن ان يكون يقينياً وانما قلنا ان تصوره تمتع (اذ كل متصور متبر) فان ادراك الشيء ملزوم لامتناعه من غيره عند المدرك اوهو نفس ذلك الامتناع كما سلف في تحقيق العلم (وكلي متبر) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المتبر هو الذي ثبت له التبر والتبرين الذي هو مفهوم ثبوت وثبوت الشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتاً) في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً (هذا خلف) اي محال باطل (لا يقل) تصور المعدوم يقتضي غيره في الذهن لا في الخارج وغيره فيه لا يقتضي الابطه هناك و (انه) اي المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن (وايضاً) ان كان المعدوم متصوراً فذلك وان لم يكن متصوراً (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) اذ اوله يكن متصوراً اصلاً لا تمتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام في المعدوم مطلقاً) اي المعدوم في الخارج والذهن معاً فان قولنا الشيء اما ان يكون اولاً يكون (تدبر) بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابل (و يمتنع ان يكون له) اي المعدوم مطلقاً (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج او في الذهن لان ثابت بوجه ما لا يكون معدوماً مطلقاً ونقول في جواب الثاني (الاخر معارضة) اي الحجج الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لا حل) لذلك الحجة (وانها) اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (لقواطع) لانهما قطعتان (وهو) اي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القواعد) في البديهيات كاسياني وقديحان بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل من المنع الذي سنذكره في الجواب عنه الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اي

سيالكوتى

قوله (كونه غير يقيني) اما ان لا يكون حاصله اصلاً كما يدل عليه الوجه الاول ولا كما في الوجه الآخر والى التعميم اشار الشارح بقوله فضلاً عن ان يكون يقينياً بقوله (يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقة واليه يشير الشارح بقوله فيما يأتي لما يمكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم هنا بالمتابعة بين ان يكون وان لا يكون وخلاصة الحكم بالمتابعة بين هذا الشيء موجود وهذا الشيء معدوم فالعدم جزء من النال ولذا زاد الشارح قوله وما يتبع فيها وان اخذ قضية كلية ردد بين مجموعيها نظراً الى الظاهر قلنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون فخر السلب جزء من المحمول الثاني سواء اخذ بطريق العدول او بطريق السلب والحكم بالتدبرين المحمول المحصل ونقيضه العدول والسلب وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النفي بين العدول والسلب وليس التبريد بين الابطاس والتي لعدم الانحصار فيها كما مر فاقبل هذا ظاهراً اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذ سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلي فلان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع ليس بشيء متشابه فله التدبر قوله (مفهوم ثبوت) اي ليس السلب داخله فيه احتراز عن محمول السالبة المحمول فان ثبوته لا يستدعي وجود الموضوع قوله (اي محال باطل) اي ليس الخلف ههنا بمعنى خلاف المفروض اذ لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعدوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معنى الخلف عليه قوله (لا قال الخ) منشا هذا الدوال حل الموجود والمعدوم في التبريد المذكور على ما هو المتبادر اعني الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي قوله (اي المعدوم في الخارج الخ) يعني ان الاطلاق بمعنى العموم لا مقابل التقييد قوله (وقديحان الخ) لا يخفى ان مقصود ذلك المثال دفع هذه المعارضة على تقدير صحتها لا بضرنا فاقول يا مالاً لم تحقق التعارض لان دليل الخصم المستدل غير سائل عن المنع عملاً الوجه قوله (الوجه الثاني الخ) لا يخفى

(قولنا)

قولنا الشيء اما ان يكون اولاً يكون (يقتضي غير المعدوم عن الموجود) اذ اولاً لا غير من غير ما يمكن الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متبر للكان له حقيقة) وما هيتهما يمتاز عن الموجود (و) كان (للعقل سلبها) اي سلب تلك الحقيقة ورقعها فان كل ماله حقيقة يشتر العلة اليها كنهه رقعها والام يكن لذلك الشيء مقابل فلولا يمكن للعقل رفع حقيقة المعدوم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) اي وان لم يكن للعقل سلبها (اتنى الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافاً الى حقيقة المعدوم (فقسم من المعدوم) المطابق وهو هذا المعدوم الخاص (فسيهل) لانه رقعته الذي يقاله (هذا خلف) لان قسم الشيء اخص منه وقسمه مبان له فستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون اولاً يكون فيه تدبر بين الثبوت والمعدم فتقول (لمردد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء) وعدمه اما في نفسه (فيكون) (تقولنا السواد اما موجود اولاً) اي ليس بوجود (واما غير) فيكون (تقولنا الجسم اما اسود اولاً) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون التبريد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كافي قولنا السواد اما موجود اولاً باطل (لانه لا يعقل شيء من طرفه) اي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشيء) اما نفسه فلا يقيد (عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عارياً عن القائده (تقولنا السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقديحان نحن نلتزم عدم التفاوت فان اصبحت حكم البديهية بالتفاوت فقد نافضت مطاوك (واما غير) وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) اي ذلك الشيء كالسواد مثلاً (في نفسه معدوم) على تقديره عبارة الوجود اياه (والا) اي وان لم يكن معدوماً في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً (عاد الكلام)

سيالكوتى

ان اوله يدل على ان الكلام في المعدوم وآخره على انه في المعدوم فلا بد من الطابق بان يقال المراد بالمعدم المعدوم او يضم بقوله ولو كان المعدوم متبر قولنا ولا غير لا باعتبار عدم اذ الذات المهمة والنسبة مشتركتان فيكون للمعدم حقيقة قوله (وما هيته) عطف تفسيرى للاشارة الى ان ليس المراد بالحقيقة المساهية الموجودة قوله (والا لم يكن لذلك الشيء مقابل) لان المقابل امارفغ الشيء اواخص منه قوله (الوجه الثالث الخ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقاً فيكون قادحاً في الاحكام الحسية ايضا مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين في البديهيات لا يستفرون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولاشهادة منهم قوله (اي لا يتصور الخ) اي ليس المراد نفي التعقل مطلقاً اذ الباطل ايضا يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته قوله (امان نفسه) اذ لم تعبر التباين بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الجمل اصلاً لان النسبة تقتضي تغير الطرفين ولو بوجه واذا اعتبر التباين بوجه يمكن الجمل لكن يكون عارياً عن القائده فلا بد ان يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والمماهية ليرتب عليه قوله فلا يقيد ويقوله واما غير غير بحسب الذات ليرتب قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز ان يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغير غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتيب شيء منها كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءاً لعدم ذهاب احد اليه مع انه يلزمه كلا الامرين عدم القادة وكونه معدوماً في نفسه اي مع قطع النظر عن ذلك الجزء قوله (فلا يقيد حله) اي لا موطاة ولا اشتقاقاً اذ القائده في قولنا السواد ذواته نفسه وان صح باعتبار التباين الاعتباري والاختلاف في ان الوجود موجوداً وليس بمعنى انه متصف بنفسه اولاً بل بمعنى انه متصف بوجود خاص اولاً قوله (بل كان موجوداً) ولو بالتبع لكونه مقابلاً للمعدم في نفسه فنيتناول الحال ايضا يعود الكلام الى ذلك الوجود الذي هو بالبع امات نفسه او غيره الخ فيثبت المدعى وهو كونه معدوماً في نفسه او يتسلسل الوجودات ومقابل انه يجوز ان ينتهي الى وجود خاص هو عينه وهو جزئي حقيقي فيمتنع

٣ قيد اعتراض قوى مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه أطول الوجه ليس يصحح بل ليس الانعكاس الامن خط انفس من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخييل الصحيح وان كان مبرهننا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي أطول الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسيشعر اليه في موقف الجوه ومن توه ان المرآة اذا كانت مقابلة بكون الخطوط الشعاعية الخارجية من العين قائمة على سطح المرآة منعكسة على انفسها من خط مساو أطول الوجه فقد سهى لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم تكن واصله الا الى الحدقة فيسارن ان لا يرى غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى احد اطرافها فلا تكون منعكسة على انفسها بل المنعكسة على انفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا ثم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صيقل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح الصيقل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صيقل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية تخرجها سطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان تخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوي فلا يكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا يكون منعكسة على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط أطول الوجه مساواته اياه في الاستداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه موقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان بمحاذاة أطول الوجه يصدق ٢

الوضع الخلق بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلق بالنسبة الى نوعه اذا تحركت المحرك قديحان الى الاستقامة بمعنى كلامه ان الاحول الفطري لسكان واقعا على خطأ حكمه يقتضي حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه يحرق المصنوع طالبا لادراكه بوجه آخر مغايراً لما ذكره اولاً فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة لا عياده بالوقوف على الصواب وكيفية الا يرى انه اذا نظر الى شيء يعتبر وضعه في النظر فنههم من هو كانه ينظر بوجهه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر ان قلنا في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به ابو علي القنوي فقلنا لانه دقيق وان غفل عنه المتأملون كما هم قوله نعم الى الخيال (هذا) لا يدخله في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان اولية التأدي الى الحس المشترك بالنسبة الى التأدي الى الخيال لا الحس الظاهر قوله من باب اشتباه الشيء بمثله (كان) القائل به هذا يريد الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا مثلية في نفس الامر لا اختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فهين لان المسامحة معدوم في نفس الامر وان وجد شيء بتراهي للصر

قوله (واما بسبب الخ) الفرق بين صورتين ان في الاولى يرى ماري في مكان غير الاول وفي الثانية يرى في المكان الاول قوله ونفذ الشعاع في جزء آخر اي غير ملاق للجزء الاول والالم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من القيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة قوله على عكس ما ذكر (يعني انه) تنعكس الى رأس الشجرة من موضع ابعد من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع اقرب منه وينبغي ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائي لا عينه فانك اذا حدثت ظهرك وقررت عينك من الماء فلا تلاحظ ان الوضع الذي تنعكس منه الشعاع الى رأس الشجرة الذي في جانب قديحان اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخييل قوله من خط مستقيم مساو أطول الوجه ٣

٣٣ أن يقال ان اشمدة المتعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغي ان يرى طول الوجه بمجمله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل في الجواب ان المراد بالسواوة المساواة الحسية فان الحسن يشهد بان للصور المشاهدة بالرأى منطقة فيها ومساوية للوضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر في خبر الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كابتدأ من كلامه نظر فلان مل قوله من خط مستقيم مستقيم اي كستقيم والنقص انه قريب من الاستقامة لان فيه الاختناط بطريق الاستدارة في الجملة لانه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فارق في صورة التارب ووضعه خطوطا مستقيمة طويلة وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لاعلى الاستدارة النامة فأنزل

قوله يرى في نومه) فان قلت لارؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحسن قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيمارى في النوم غلط في رؤية الحسن نفسها بل ان الجزم في الحالين واحد فلا يجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطأ في الجزم الواقع في المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطأ ايضا ونظيره ما سياتى من الاستدلال على عدم التوافق بالبداهيات باحتمال النقص في الباديات فليتهم قوله لا يقال ذلك الخ) الاعتراض وان خص بقضية المنام والرسم لكنه علم الورود بان يقال كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب

قوله قلنا كذلك الباهة تنى الخ) قيل هذا انما لم اذ لم يتفاوت البداهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما عرفت في الحسبات لما كان تصور الطرفين بموتة الحسن وهو منهم قصر بديهية العقل عن الجزم بحقيقته بل يجوز ان يكون فيه سبب خفى كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهى العقلى نحو الاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للفردية

قوله الرابع اتارى الثلج في غاية البياض الخ) فيه بحث لانه من اشتباه الضوء المتعكس باللون

الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غير الشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او تسلسل الوجودات الى غير النهاية وتسلسل باطل فثبت المدعى (ر) ايضا والى كنه الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجود) ذلك الشيء (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذن ثبت ان الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) اى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتماع التقيضان) على تقدير كونه معدوما (او وجود الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما (وفيهما) اى في اجتماع التقيضان ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اذ اما موجود او معدوم اذ على الاول يطل مع الجمع في هذه التفصلة وعلى الثاني يطل مع التلو فيها (فليزم) بما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فليزم جواز ثلثه في الحركات والالوان) بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم الباهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها بالامور وجودا واثار الى ثابتهما قوله (وايضا فانه) اى جل الوجود على السواد على تقدير الفارقة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وانه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السوادين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لا يتناول الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما خص السواد فلا يجد الجمل وقد ابطالناه واما غير فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراى به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقيص الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين

سبيل الكون

حله على الشيء كحقيقته الشارح قدس سره في كتبه ولا يكون الشيء معدوما في نفسه لانه موجود بوجوده ونفسه فندفع بان التزديد في قولنا فلان وجود الشيء امانته او غيره في الوجود المحمول في قولنا السواد موجود الذي به صار الشيء موجودا لكونه في مقابلة المعدوم على ان الجزم الحقيقى انما يتبع حله واسطة لا اشتقاقا والمراد بالجل ههنا اعم كمر قوله (وكان موجودا بوجودين) بناء على ان التزديد المذكور في الوجود الذي صار به موجودا قوله (اجتماع التقيضان الخ) واما لزوم التلئين على تقدير كونه موجودا فلا يضر المستدل لانه حينئذ يلزم تعارض التوافق وهو احدى جمعيه واعتراض لا اجتماع التقيضان لان فيه ثبوت المدعى قوله (فان قيل لا يمتنع الخ) فنقل عن الشارح قدس سره ولقائل ان يقول ما يقال من ان التسلسل في الامور الاعتبارية خارج حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لا بطلانها بقطع اعتبارها اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا يراه فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع واما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعلقات لا تنهاى كافي قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا قطعاً لتوقفها حينئذ على تعلقات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التزديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مقيدا لكونه حل الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً انتهى يقتضى ان الحكم يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بحجج على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود اتحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة ونكرارها والازوم والوحدة والوجوب والامكان والاعراض التسوية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مما تكرر وقوعه بمجرد اعتبار العقل

الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المتسبين واذ لم يتم بالذهن لم تكن امرا ذهنا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالتسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق الخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعدو الا لازم) لذى ذكرناه (اولاً) يكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقاً لنفس الامر حتى يكون صادقا للخارج فانه اخص منها وايضا اذ صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفاً لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفاً لوجودها (واما الثاني) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده امانته ففيه عنه) اى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (او غير) وهو باطل لوجهين الاول قوله (فيوقف فيه عنه على تصور) اى يتوقف في الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم

سبيل الكون

مثلا اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للارواح لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانها مفهوم من المفهومات اعتبر بها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا يجوز التسلسل فيها لانه حينئذ يقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفعلا ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة وان كان النفس ابدى فلا تكون الاتحاد موجودة حتى يجري التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرضه لا يلزم المحل من لزوم تنهاى ما لا ينهاى او كون الناقص كازايد اذ لا غير مثله في نفس الامر ولا زائد فيه بل بمجرد الفرض واما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امر غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والازم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجرى فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء اذا كان زتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا بطلان التسلسل على تقدير نظرية الشكل لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقى لي بحث في كون مانحن فيه من هذا القبيل لان صحة الحكم في قولنا السواد موجود بناء على القرينة موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة للاحظة حال احدهما بالقياس الى الآخر وحينئذ لا يمكن للعقل ان يحكمها على السواد اصلا ثم اذا لاحظها قصدوا اعتبارها مفهوما لا بد من حصوله للطرفين والا لم يكن احدهما حاصل لا لآخر اعتبر موصوفية ثابته هي الملاحظة حال الموصوفية الاولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائما فيقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتبارها واما تجوز المتكلمين عدم تنهاى تعلقات العلم بالعقل مع انها امور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلان هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هي في علم تعالى وهي بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام قوله (معنى كونها الخ) وذلك لا يثنى قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين بمعنى انها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونها ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع انصاف احدهما بالآخر قوله (وقد يجاب الخ) هذا الجواب اختيار لائق الثاني ومنع للزوم كونه حكما باطلا فان الباطل لا يطابق نفس الامر لا ما لا يطابق الخارج ومعنى على ان يكون في الخارج ظرفاً لوجود لا للموصوف والجواب الثاني باختيار الشق الاول ومنع لزوم كونها خارجيا بمعنى الموجود في الخارج ومعنى على تقدير كونه ظرفاً للموصوف قوله (لفرق الظاهر الخ) فان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ما يكون ظرفاً لنفسه الا يرى ان قولنا زيد موجود في الخارج يقتضى وجود زيد فيه لا وجود وجوده قوله (لانه سلب الشيء عن نفسه) بناء على ان مفهوم

٣ وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عُد في الوجه الاول اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الاول بان الاول دال على غلط يعرفه الغلط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغلط فيه غلطه الا بعد التأمل والامان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله نظمت المحسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان اللون ليس محسوسا فبما ذكر من الصور مع ان الغلط يظن ان فيه لونا محسوسا فلا محذور فيه ايضا فأنزل

قوله مشروطا بغيرهم بالتفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والافهم من ذهب الى ان التجاوز بين الاجزاء المتصرفة جدوا عما هما على اوضاع معينة معد لا تخلاص كيفية التضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل بينهما

قوله اذ ليس ههنا اجزاء متصرفة) واما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسرى فيها بعد الدق الهواة ويحصله مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل

قوله ان لا يجزم العقل بمجرد) فان قلت الجزم بياض الثلج لا يسمع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه ظن قوى لا يخطر منه نقیضة بالبال لا جزم

قوله فاعدم تعاق الحس بجميع الافراد) قد اشترنا الى ان احتمال غلطه في الجزم يستلزم احتمال غلطه في الكل لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذلك لم يذكره

قوله قالوا هي اضعف من الحسبات) فان قلت افضل التفصيل يدل على قواهم بضعف الحسبات مع انها قائمون بقطعتيها قطعاً ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلى لما كان الاقران بمن قلت قد حقت في مشابهة المطول ان افضل التفضيل قد يقصد به ان صاحبة متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايدة الى كماله فيه لا بمعنى تفضله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافعال في صفاته تعالى نحو الله اكبر وامشاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة عن الحسبات في الضعف متزايدة فيه الى كماله

قوله عن الادراكات كلها) لا شك في الحوا ٣

٣. بالنسبة الى الإدراكات الانطباعية وأما بالنسبة الى العلم الضروري فلا خلاف لان علم النفس بذاته حين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه

قوله تنبيه اشارات بينهما وبإشارات الخ اعترض عليه بان الامور المشتركة هي عين تلك الصور فتنبيه اشارات هو التنبيه لتلك الصور وانزعائها لا يفارلها ومقدم على انزعائها كما هو الظاهر من العسارة والموانع لمسا ذكره في حواشيه على المطالع واجب بان المراد من التنبيه للمشاركات هو الحالة الاجالية المتعلقة بالامور في تردد الاحساسات وملاحظة المشاركة للصورية الاجالية والمباينة لذلك من غير تخصيص الامر المشترك والمباين وبانزعاع الصور هو تخصيص المعنى الجنسي او الفصلي او غيرها بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا

قوله ولا يحكم باختلافها في الماهية فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمختلفها لساير الذات قلت المسمى ان من فقد حسا فقد عا متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيمنع فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذاليس بوجود في صورة التقليد واما تجوز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن فيه ان التواتر يجب ان يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجوز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليتهم

قوله واعترض عليه والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من العقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة هذا وفي جعل الاستعداد شرطاً لحصول الكمال كلام متطوع دليته في بحث الالة والمعلوم

قوله الاشياء المساوية في الكمية ثلاثي واحد قبل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انها مساوية في الكمية لثلاثي واحد اعني زمانها والجواب منع مساواتهما زمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهر او عرضا اذ لا مسامحة للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعددها ولا للمساواة المقدارية لعدم النسبانية بين المسافة والزمان

عليه بذلك الثاني (وهو) اي تصور السواد (يستدعي غيره وثبوته) لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربع فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في ثبوت الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرطاً في ثبوت الخارج عنه ولا محذور فيه (لانه) من ان الكلام في الشيء المطابق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارج في الذهن فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح ثبوت الثبوت عنه مطلقاً وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا انتفائه عنه ولم يحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقاً بل رد دنا بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلاً وقد يتوهم ان الضمائر في تصور غيره وثبوته راجعة الى ثبوت الوجود عن السواد وتصور هذا الثاني هو تصور المعدوم فليزم تنبيه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل * والوجه الثاني من ذلك الوجهين قوله (وايضا فانه) اي ثبوت الوجود عن السواد وسأله عن ماهيته (يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسقطه) في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء اذ يستل ذلك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي التزديد بينه وبين المعدوم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقول السواد وجودا والسواد معدوم معنى يحصل فلا يكون ايضا للتزديد بينهما مفهوم يحصل فامتنع التصديق به فضلاً عن ان يكون ذلك التصديق بداهياً (والثاني) وهو ان يكون التزديد في قولنا الشيء اما ان يكون ولا يكون بين ثبوت الشيء اغيره وصلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود اولا (باطل) ايضا (لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل)

سبيل الكون

قولنا السواد ليس بوجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ما توهم من ان المراد بثنى السواد عند من يقول ان وجوده عينه ثبوت نفسه في نفس السواد لا ثبات الشيء فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً لان ثبوت الشيء لنفسه دائم واطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من انه انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والايجاب وهو ممنوع قوله (وهو محال) لاستلزامه اجتماع التقيضين وقد قلتم ان الشيء اما ان يكون ولا يكون قوله (وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفى على الفطن ان ثبوت السواد في الذهن لا يدخله في التفرع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبني على عدم ثبوت الشيء في الثبوت حتى لو كان الشيء مختصاً بالثبوت الخارج لم يكن ثبوت السواد في الذهن متناقضاً وان نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في الذهن لازماً مما ذكرنا فالواجب ان يقال وليس نفسه في الخارج والصواب ان يقال ان قوله وليس في الذهن جعله حالية والمعنى ان تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال انه ليس بثابت فيه الامر ان الكلام في ثبوت الوجود عنه وهو محال قوله (لا انتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه ويتم الجواب بهذا القدر لانه لما كان رد عليه ان صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء فليزم التناقض دفعه بقوله ولم يحكم الخ يعني اننا لم نحكم عليه بانه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن بل رد دنا بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحته بان يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم انه يلزم من ذلك ان لا يصدق الجزء الاخير من المتفصلة وهو باطل قطعاً قوله (وقد يتوهم الخ) انما كان توهمنا لان المراد بالثبوت هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصور انما يتم اذا كان الحكم فعلاً اما اذا كان كيفاً او انفعالاً فلا ولا يحتاج في انما الى اعتبار مقدمات لاشارة اليها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا الثاني الخ ولانه رد عليه ان هذا الثاني معدوم خاص فيجوز ان يكون تصوراً ثابتاً في الذهن ومائتين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً وظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيانه ثم انه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله وليس في الذهن لامر والله اعلم باسماء عباده قوله (قال في المحصل الخ) لما كان المذكور في لمت سابقاً من الوجه الثالث هو ان الجزء الثبوتي والسلب ليس له معنى يحصل وذلك لا يتم ان المتفصلة المذكورة غير غيبة

على وجه يكون معناه صحيحاً (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً ولان المحمول اذا كان مقابراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض الالاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهي) اي الالاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان المعدومات لا تنصف بالالوان والحركات (فالاموصوفية ثبوتية والارفع النقيضان) اعني الموصوفية والالاموصوفية اذ لا ثبوت اشئ منهما (ولا وجودية والا) اي وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفيها) اي نفس الموصوف والصفة (فلا يعلل دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزأياً (او غيرهما) يعني به ما كان خارجاً عنها فاعلم (فانهما) حينئذ (موصوفية بها) اي تلك الموصوفية القائمة بهما فتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتسلسل) الموصوفيات الى ما لا ينشأ وهو باطل وانما يمكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذ الجزء الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون اولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً (فاذن الحق) منه هو (السلب ابداناً وانهم لا يقولون به) اي يعني الحق في الجزء السلبى * الوجه (الرابع) من الوجوه الاربع الدالة على ان اجلي البداهيات ليس يقيني ان يقال (الواسطة) السماء بالحال (ثابتة بينهما) اي بين الوجود والمعدوم (لمساوية) يعني في الموقف الثاني (واذ اثبتا يقوم بلفوا

سبيل الكون

ضم اليه مانقل عن المحصل ليم التفرع قوله (صحيحاً) اي يمكن ان يكون مطابقاً للواقع قوله (لانه حكم بوحدة الاثنين) لا يخفى ان الجمل في قولنا الجسم اسود بالنسبة الى المشتق حمل مواطأة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالتين المذكورتين في الوجهين لازم في القول المذكور على تقدير المسامحة فلا يرد ان الصواب كلمة او بدل الواو في قوله ولان الموصوفية الخ قوله (ولان المحمول) اي بالاشتقاق كالسواد مثلاً فاندفع ما قيل لان الجمل هنا يقتضي الموصوفية والانتفاء بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلح صحة الجمل المذكور كما لا يخفى قوله (لان الموصوفية الخ) لم يقل ههنا ان الموصوفية لكونها مقابلة للموضوع يحتاج الى موصوفية اخرى باعتبارها يحمل وهكذا فليزم التسلسل كما ذكره سابقاً لان هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الادوار الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولان فيه تكثير الوجوه القادحة قوله (اي الالاموصوفية) اي مفهومها فيكون في ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية امتنع اتصاف المعدوم بها فاقبل ان المراد بعدمية الالاموصوفية عدمية جميع افرادها وهي انما ثبت ثبوت صدقها دائماً على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة الشيء موقوفة على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفة عدمية صورة الشيء على وجودية المدخول لا ينافي كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال في كل معلول بالقياس الى علته قوله (فلا يعلل دونها) اي لا يعلل لان متجاوزين عنها بان لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لاننا نقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فيمكن من الموصوفية في قيل انما يظهر البطلان اذ ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وهو ممنوع ناش من سوء فهم العبارة قوله (موصوفية بها) اي موصوفية بوجودية تلك الموصوفية الوجودية لامر قوله (واذ لم يكن الخ) وايضا يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء اما ان يكون اولا يكون قوله (الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشيء اما ان يكون ولا يكون والوجد الثاني اعني قوله واذ اثبتا يفيد عدم قطعته فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة وعطفه على قوله لمساوية في وهم

٣ اما اذا جعلت المسافة جوهرًا فقطامر واما اذا جعلت عرضاً فلانها مقدار فار بخلاف الزمان نعم هما مطابقان للزمان بمعنى انه اذا انقضى جزء من الزمان انقضى جزء من المسافة ولوجعل هذا معنى المساواة لم يتبع كون المسافتين المذكورتين متساويتين ايضا بمعنى انه اذا انقضى جزء من احدهما انقضى جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار قوله فحققتها في الكمية واحدة لساواتها لذلك الشيء في هذا التعليل شاذة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها فليأمل قوله يخرج اكثر مباحث الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل بمباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المتصل الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه اراد بمباحث الزمان مقابلاً لمباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قاربي الكلام في اراد بمباحث الجسم مقابلاً لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمي وهو مقدار قارولك ان تقول المراد بمباحث الكم المتصل بمباحث الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد بمباحث خصوصيتها لكن بقي الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصية الخط والسطح قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده اي الجسم الآخر من ذلك الجسمين الكائنين في مكانين قوله وقيل الاول الخ قبل وجه الاولوية ان عدم اعتبار عند الناظر في نفس الامر ممنوع لانه موجود بوجود واحد وتخصيص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع الشيء والاشياء لا اجتماعهما بالفعل وانما قيل لان مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الامر جسمين فيبقى النقطة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع الشيء والاشياء فيه قوله امكن الواحد اثنين ان قلت لان التسلسل ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء

لا يخفى ان الملازمة ضرورية

قوله (وليس يلزم) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاول هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحقيقة كونها من القضايا الفطرية القياسية وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملخص كاف في تلك القضايا فأمل

قوله (بقي ههنا شيء) قد يجاب بان هذه الاستدلالات ايبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليأتنا

قوله (واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلو جوه اربعة) عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق فلا ضير في دلالة الجوه على عدم حصول اصل العلم مع ان المسمى عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى ههنا مشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر

قوله يتوقف على تصور المعدوم وانه لا يتصور) هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدوماً واما اذا اخذت سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلي فلا ان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع اللهم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول لان الحصر حينئذ ليس بالاملا حظلة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقلياً كما سيظهر في بحث الوجود

قوله وايضاً ان كان المعدوم متصوراً (الخ) الخصم ان يقول بطريق الاستزمام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر قوله عن المنع الذي سنذكره) وهو قوله والجواب ان المتصور الخ) ولك ان تقول لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الجنتين بديهية

قوله (لكن له حقيقة) قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لهما حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقايق النوعية الصادقة على كاهها

في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهية شاهدة بالانحصار في الوجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشبه عليه البديهي وغيره) فان الانحصار فيها كان بديهياً فقد اختبه على الفرقة الاولى البديهي وغيره والافقد اختبه على الاكثرين مالم يلبس بديهياً بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا تفتنه) بل ولا تفتنه بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربع ان قولنا الشيء اما ان يكون ولا يكون ليس يقيني فلا يكون غيراً ايضاً يقيناً وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فذلك تركه وأشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محجولاً فبراديه مفهومه (وهو) اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ما ثبت له العدم) على انه تركيب تقييدي (لا) اي ليس مفهوم المعدوم (ان) ذاتاً ما ثبت له العدم في نفس الامر) والاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اي مفهوم المعدوم هو (المتخير) لكونه متصوراً وكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الوجود (وهو) (الثابت) لكونه متغيراً وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلي البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه انما

سالكوتى

قوله (الى حد تقوم الحجة الخ) اي في بعض المواد وهو ما اذا خبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى ان الكثرة الزائدة في جانب في الواسطة لا ترفع الاشتباه لان كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات واحتمال تطرق الغلط في لمقولات جار فيها قوله (بل ولا تفتنه الخ) لا يخفى ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفي قوله فثبت بهذه الوجوه الخ في انمام الوجوه الاربعه قوله (وستعرف جواب الخ) اما اشارة الى ما ذكره في مبحث الحال من ان عدم الواسطة بين الثني والاثبات ضروري والواسطة انما تثبت اذا قدر الموجود بمعنى الموجود اصالة والمعدوم بما لا وجود له اصلاً وان التزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأتي عنه واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من ان البديهي ما يجزى به بعد تصور الطرفين والنسبة فلهل فيه خلا فيطرق اليه خطأ بهذا السبب فلا يلزم دفع التفتنه عن البديهيات التي تصور اطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من اجلي البديهيات اللهم الا ان يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلماً عند الجيب قوله (تركيب تقييدي الخ) فهو من قبيل المفهومات النورية وهي متحركة في نفس الامر اذ لا تنافي بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لا يقتضي تحققها في نفس الامر اذا اشار بالشئ لا يستدعي وقوعه قوله (والاقتضى الخ) لما نقرر ان ثبوت شيء شئ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وانما استدلل على ذلك مع ان المعلوم من اللغة ان المعنى في المشتقات النسبة التقييدية لا خبرية لانه اقناعي لا يلبق بالمطالب العقلية وما قيل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذاته في نفس الامر فليس بشئ اما اولاً فلان هذا المنع لا يضر الجيب كما لا يخفى واما ثانياً فلان اخذ ذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول من الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وههنا لا يمكن ذلك لان العدم سلب الوجود مطلقاً لاسلبه عن شيء قوله (فهو ممنوع) لان الذات لم يقع محجولاً قوله (ولا استحالة فيه) اذ اللازم منه ان يكون الشيء متصفاً بتقييده وذلك محقق فان مفهوم الامعالموم معلوم والوجود معدوم انما المحال ان يصدق التقييدان على شيء واحد وليس للمعدوم المطلق فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على انصافه بمفهوم ثبوته فيلزم اجتماع التقييدتين

(السجبل)

المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلي البديهيات يقتضي غير المعدوم عن الوجود انه يقتضي غير ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتاً بوجه ما مضاه وان اردتم به انه يقتضي غير مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتهم سلمنا فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له وانما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم والاستحالة فيه ايضاً اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع لعدم المطلق قسماً له ومن حيث انه عدم خاص قسماته (والجمل) اي حل الوجود على السواد انما يصح (للتعارف مفهوم) فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الوجود (والايجاد هوية) اي ذاتاً صفة عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذي هو طرف الثبوت من التزديد الاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضاً فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب

سالكوتى

قوله (كون قسم من الشيء قسماً له) اذ انقسم المعدوم المطلق سلب العدم لاسلب المعدوم وقبل لان العدم ليس قسماً من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن والخارج ولان العدم ليس بمعدوم ولا يلزم ثبوت الشيء لنفسه كانه ليس بموجود ايضاً ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقل هذه الصفة وليس بشئ اما اولاً فلان العبارة لا تساعد اذا ابقى حينئذ وليس في ذلك كون قسم الشيء قسماً منه واما ثانياً فلان الكلام في عدم العدم المطلق ونه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بانه ليس قسماً من المعدوم المطلق لا يدخل له فيما نحن فيه واما ثانياً فلان القول بان العدم موجود في الذهن مالا يمتنع له لان الاعداد كلها من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث نماذج المعدومات نعم انه بعد التصور موجود في الذهن والكلام ههنا في نفس العدم واما رابعاً فلان القول بان العدم ليس بمعدوم ولا موجود انما هو في العدم المطلق والكلام ههنا في عدم العدم المعلق وهو عدم خاص قوله (اذ يكون عدم العدم المطلق الخ) يعني ان هذا المفيد من حيث انه عدم مفيد مع قطع النظر عن خصوصية التقييد نوع منه ومن حيث انه رفع لعدم مقابل له فالنظور في الاعتبار الاول كونه عدماً مفيداً بقاءه وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع لعدم وسلبه فالوضع مختلف باعتبار كذا افاده بعض المحققين قوله (والايجاد هوية) قال المصنف في بحث الماهية ومعنى حل الحيوان على الانسان ان هذا من المفهومين المتباينين في العقل هو بهما الخارجية والهوية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حل شيء على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لا يطرده في نحو الانسان اعني اذ لاهوية لمفهوم الاعني متحدة مع هوية الانسان والالكان موحوداً خارجياً فلذا صرف المتق عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنه اي الاتحاد هوية باعتبار الصدق لان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدواني تافلاً عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشيء متحدة معه بالعرض لكونها مترتبة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الجمل بالاتحاد بالهوية جار في الذاتيات والعرضيات والامور العدمية اقول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد في الصدق فراجع التفسيرين واحده قوله (اي ذاتاً صفة عليه) فان قلت الصدق الموصول يعلى معناه الجمل فيلزم اخذ الجمل في تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو والحكم بالاتحاد بين الاثنين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتفاير في المفهوم والاتحاد في الصدق كما خار الشارح فيما سباني غير صحيح قوله (فهذا جواب عن الدليل الخ) اراد بالثبوت الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه وقوله اعني قوله وايضاً الخ بيان للدليل الثاني وقد عرفت فيما سبق ان التزديد المذكور بقوله اما نفسه او غيره بحسب الذات والمفهوم خاصا للجواب ان لانه لم يلزم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان الحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما انسان وههنا ليس كذلك لان التفائير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لا يتم الجواب بدون بيان جهتي التفائير والاتحاد

(١٩)

(مواقف)

الحقايق والاستحالة فيه

قوله (والا يمكن لذلك الشيء مقابل) لان مقابل الشيء اما رفعه كالعدم للوجود او لزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امکان رفعه عدم تحقق المقابل

قوله (اما نفسه فلا يفيد حله عليه) قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقاً مما يفيد وهذا يحتاج الى البيان بل يصير ممسكاً للعقلاء يتنازعون فيها ثانياً وثالثاً فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه

من المقولات الثانية نعم حل الشيء على نفسه بالمواطأة لا يفيد لكن كلامنا في حل الوجود على السواد اشتقاقاً والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات دوهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الجمل على تقدير صحته بديهي والمنازع مكابر والمنازع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الاتصاف بمطلقة في ضمنه فاعتباري

قوله (وقد يقال نحن نلتزم الخ) قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان بديهية العقل او لم يكن

قوله (واما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا التزديد جار في الاشياء البسيطة ولا احتمال الجزئية فيها على انه يجوز ان يرد بالنفس فيها مالا يكون غيره فيدرج الجزئية في النسبة وبلاءه التعليل اذ لا فائدة في قولنا الحيوان الشاطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل

قوله (بل كان موجوداً) اشارة الى ان ترتب عود الكلام على انتفاء العدمية باعتبار استزاده للوجودية لان السواد مثلاً من الدوات ولم يزل احد بالحالية فيها

قوله او تسلسل الوجودات الخ) في بحث لجواز ان يكون ذلك الشيء موجوداً بوجود هو عينه ولا يكون محجولاً عليه فالحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحتمل على الحقيقة كما سبق

٣ قوله لوحد ذلك الشيء مرتين فيه بحث
لان الواجب تعالى وجود بوجودين خاص هو
عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما يلزم
اذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين
واما اذا كان المحمول مطلقا والاخر خاصا
فلا نقابل

قوله اجتمع التقيضان فان قلت اذا كان
وجودا يلزم اجتماع اثنين فلم يجوز هذا قلت
التجوز في نفس الامر منوع وانما المقصود للازام
ولو سلم فلزوم اجتماع المتلذذين منوع بلزوم
ان يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود
زائد ولو سلم فقد جوز المستزلة ذلك بخلاف
اجتماع التقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة
الاستحالة

قوله اذ لم يكن موجودا ولا مفدوما
لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع التقيضين
لان الوجود اذ لم يكن موجودا صدق سلب
الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة
او بالعدم بل اطلاق التقيض على العدم على
القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما
يتمرض له حصول الغشية بدونه

قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين
اذ جعل دليل بطلان الغيرية هذا التقيض
الدليل بالقضايا الحسية التي قالوا بكنيتها كالإختي
قوله واما غيره قد سبق منا الإشارة الى وجه
عدم نصر بجه باحتمال الجزئية وفسادها
قوله فان قيل لا يمنع التسلسل في الامور
الذهنية قل عنه رحمه الله انه قال ولتأمل
ان يقول ما يقال من ان التسلسل في الامور
الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كانت منشأ تلك
السلسلة مجرد اعتبار العقل لانتظامه بانه قطاع
الاعتبار الا لا دليل له على ان اعتبارها لا نهاية
له فلا تسلسل في مثل هذا الموضوع في الحقيقة اما
اذا كانت صحة الحكم مثلا موقوفة على تعلقات
لا تنتهي كما في قولنا السواد موجود كان هذا
الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور
الموقوفة اعتبارية او خارجية لتوقفها حيث
على تعلقات لانها لا نهاية لها وانما قلنا السواد موجود
من هذا القبيل لاحتياجها ههنا الى اعتبار
الموصوفية فيرجع التزديد المذكور في الموصوفية
بانها اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه جل
الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة ٣

الدليل الاول في هذا الشئ اعني قوله فهو في نفسه مفدوم الخ اعني ما يجبي من ان لماهية في حد
ذاته ليست موجودة ولا مفدومة وان ليس يلزم من كون الوجود مع وما اجتماع التقيضين وقد ذكر
في طرفي الثاني من هذا التزديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما بما قررناه لك هناك وبما مر في جواب
الاولين من الاربعة وجواب الثاني مما سلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا يخفى صدق
ترديدها بينه وبين عدم وهذا اعني قوله والجل للثاني بعينه جواب عن الدليل الاول في الشئ الاول
من التزديد الثاني من الوجه الثالث كان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشئ
ايضا واحاصله ان يقل الموصوفية (وتحدها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحسوث والقدم
(لاوجودها ولا تنبضها في الخارج كالاتحاد) وتنبضه اعني للاتحاد اذ لا وجود لها في الخارج
بلا شبهة وليس ارتفاع التقيضين بحسب الوجود الخارجي محال انما لمحال ارتفاعهما في الصدق
لان تناقضهما انما هو باعتبار الوجود في الخارج (وستفاد انت) فيما ارد عليك من المباحث
الاتية (زيادة تحقيق نساق به) او بذلك التحقيق الذي زبدك (الى الجواب التفصيلي) فيما اجبتنا
عنه اجالا وفيما ركنا جوابه ايضا بالشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيات فقط (انما يجزم بالعادات)
التي جرت بها العادة (تجزئنا بالاوليات) التي هي البديهيات (سواء لافرق بينهما فيما يعود
الى الجزم) وطمأنينة العقل مع ان العادات لا تعتمد عليها فكذلك البديهيات (فذهبا) اي من العادات
المجزومة بها (ان هذا الشيخ) الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه
الهيئة (بلاب وام بل) تولد منهما ملتبسا (بالندرج فكان وليدا ثم طفلا ثم متزجرا) من زرع
الصبي اي تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها ان اوائى البيت لم تقاب بعد
خروجي عنه اناسا فضلا عن مخفي في العاوم الالهية والهندسية ولا اجاره) اي ولم تقاب اجار
البيت (جواهر) نفيسة (ولا ما) (البحر) الذي رأيناه من قبل (دهنا وعسلا و) ان (ليس تحت رجلي)
الآن (ياقوتة من الف من ومنها ان الحب عن خط في عياطيقه حتى فاهم) لما خوطبه (عالم) عياطيقه

في سالكوتي

قوله (من ان الماهية في حد ذاتها الخ) بناء على ان شيئاً من الوجود ليس نفسه ولا دخلا فيها فانهما اوبان
صنعا في مرتبتها وارتفاع التقيضين في مرتبة جاز واذا لم يكن في نفسها مفدومة لم يلزم من قيام
الوجود بها قيام الوجود بالمفدوم قوله (اجتماع التقيضين) اي اجتماعهما المحال وهو صدقهما
على شيء واحد قوله (بما قررناه لك) بقوله وجوابه ان ثبوت السواد في ذهن الخ قوله (وبما مر
الخ) وهوان لازم ثبوت مفهوم المفدوم لا ما صدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر اول الدليلين بقوله
وقد يتوهم الخ قوله (ايضا) متعلق لقوله جواب قوله (لا فرق بينهما الخ) رد عليه
انه ان اراد به عدم الفرق في اصل الجزم وعدم احتمال التقيض فسلم لكي لا يستلزم ذلك التساوي
بينهما في عدم الاعتماد وان اراد به عدمه في مرتبة الجزم وخصوصيته فنوع فان الاوليات لا يمكن
تقيضها امكانا ذاتيا بخلاف العادات قوله (ان هذا الشيخ الخ) المحكوم عليه في هذه القضية
وان كان من الحسيات لكن الحكم ليس منها اذ يستند ذلك الى الحس وكذا في قوله ان ابنه هذا ليس
يجوز بل فاقبل المناسب اسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحسيات اذ هم قائلون بها وكون القضية
منها مقتضى القبح فيها ايضا ليس بشئ قوله (فكان وليدا) اي مولودا ثم طفلا ثم انسانا
اربعة سن النمو يسمى سن الحداثة وهو الى قريب من ثنتين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو
الى نحو من خمس وثنتين سنة او اربعين سنة ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو الكهولة وهو الى نحو من
ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو الشيخوخة الى آخر العمر وسن الحداثة
ينقسم الى سن الطهولة وهو ان يكون المولود غير متعمدا لعضاء الحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو
بعد النضج وقبل الشدة وهو ان لا يكون الانسان قد استوفى السقوط والنضج ثم سن التزجر وهو بعد
الشدة وثبات الانسان قبل المراهقة ثم سن الغلبة والرهاق الى ان يشغل وجهه ثم سن الفاقة الى ان يقف النمو

من الجواب (قادر) على ان يبرهنه (ثم اذا تأملنا في (هذه القضايا) التي ذكرناها لم نجد مما يجوز
الجزم بها فكان الاحتمال (اي احتمال الخطأ) (فان في الكل) اي في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما
عند المكلفين فلا ستنادا لكل) اي كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله اوجب) اي ثبت واوجد
باختياره (شيئا من ذلك) اي مما ذكر من الشيخ التولد دفعة ونظيره من الامور المستبعدة التي
لم يجز بها عاداته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فاحد ذواتها قطعيا (وعوم
القدرة) لجميع الممكنات مستغربة كانتا مستبعدة (واما عند الحكماء فلا ستنادا لحوادث الارضية)
عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فله حدث شكل) اي وضع (غريب
فان لم يقع) فيمضي من الزمان (مثله او وقع بكنه لا يكرر) ذلك الشكل بتعاقب الاثبات
(الاقوى من الستين) كثيرة جدا بحيث (لا يفي بضبطها التواريخ فاقضي) ذلك الشكل الغريب
(ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان التكلم قائل
بوقوع ما هو قادح فيها اعني تبديل صورة الملك (فانما الجزم بارابن هذا ليس جبريل وكذا
الذباب) التي زاهلست جبريل (واتم) يانهل الملة (تجوزونه) اي تجوزون ما ذكر من كون ابنه
او الذباب جبريل (تدغمتم انه كل يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكارله اخرى
دوي كدوي الذباب (والجواب ان الامكان) اي امكان نقض ما جزمنا به من العادات
(لا يتنافى الجزم بالوقوع) اي بوقوع تلك الامور العادية جزمنا طباعا للواقع ثابتا لا يزول بالشك
اعسلا (كافي بعض المحسوسات) فانما يجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الجسم في هذا الآن
جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان تقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العادات واقع موقعه
وليس فيها احتمال التقيض القادح في الجزم واما احتمال التقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس
بقادح فيها كافي المحسوسات يقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم بالشبهة (اشكاله) لمكري
البديهيات فقط ان يقال (للامرجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القلب) بحسب
المزاج (يسحسن الايلام) ولا يستقيمه بل ربما يلبذه (وضيف القلب يستقيمه) جدا ولذلك
ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع اكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا
كال اوباطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده من غير ان يلوح له
ما يظهر به حقيقته (يجزم بكنهه) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فجاء
ان يكون الجزم) من بديهة العقل (في الكل) اي كل ما حكمت به (لمزاج اعادة عاين) لجميع افراد
الانسان المتفكرين في البديهيات فلا تكون بكنهه كالتقاضي الصادرة من الامر جنة والعادات
المخصوصة (لا يقال نحن عرضنا خالفه عن جميع الامر جنة والعادات ومع ذلك تجد
من انفسنا الجزم بهذه الامور) البديهيية فالحكم فيها صريح العقل لاننا نرى من مزاج اعادة (لانا
نقول لاننا امكان فرض الخلو) عن جميع الامر جنة والعادات (اذ لا يشترط بعض) من الهيات

في سالكوتي

قوله (لم نجد مما يجوز الجزم بها) فضلا عن ان يجزم قوله (فكان الاحتمال) لاحاجة الى هذه المقدمة
قوله (باتفاق العقلاء) متعلق لم نجد ما قوله (وكان له اخرى الخ) اي تارة اخرى قوله (دوي) اي صوت
خني كدوي الذباب فيجوز ان يكون الذباب جبريل بل تبديل الصورة ودوي دوي قوله (كافي المحسوسات
الخ) إشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيهما مع انهم قائلون بها قوله (لاننا امكان
فرض الخلو الخ) يعني ان اراد بالفرض المذكور ما يعبر الفرض المستعني مجرد التقدير والتصور
فلا يغيب اذ يجوز ان يكون ذلك التقدير متمما مستلزما للفعال اعني بقاء الجزم تلك القضايا كفرض
اشراك الجزم الحق في وان اراد به الفرض الممكن اعني ما يجوز العقل فلاننا امكانه لان تجوز العقل
تقدير الخلو عن شيء فرح شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر ويجوز ان لا يشعر ببعض الهيات المزاجية والعادات
فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضي امكان الشعور ولا شعور بالهاتل ولا يحتاج الى ان يقال ان امكانه ففهم

٣ الاثنين فيحتاج الى توصوفية ثانية وثالثة
وهي جرافكان قولنا السواد موجود باطلا
قطعا هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان
القول المذكور اعني قولنا السواد موجود على
تقدير احتياجه الى تعلقات لا تنفنا هي حق
بالضرورة واما بطلان التسلسل في الامور
الاعتبارية النفس الامرية مطلقا فلا ما عند
الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب في جريان
البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بحسب
الخارج وهو ظاهر واما الترتب بحسب الذهن
فيتوقف على تصورهما مفصلا والنفس لا يقدر
عليه باعترافيهم واما عند المتكلمين فلاهم
استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها
او وجدت لا تصف بمحالتها بها فلهذا نسبة
اليها بالحيلة ويعود الكلام فيها فلزوم التسلسل
في الامور الموجودة وانت خبير بان هذه النسب
ايست باعتبارية فرضية بل حقيقة تصف بها
محالتها في نفس الامر فلهذا اليها نسبة
بالحيلة في نفس الامر ويعود الكلام فيها
فينسلسل لكنهم لا يمنونه وايضا فهم قائلون
بعدم تاهي تعلقات علم الله تعالى بالفصل
ولا يرون بلزوم التسلسل في تعلقات مع انهم
لا يشترطون الترتب في بطلان الخ غير ذلك
من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط
الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم
في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب جريان
ذلك البرهان او غيره من البراهين ابطال
التسلسل في تلك الامور مطلقا غير ظاهر ثم ما ذكره
من ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لابد
ان يقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي
لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل في نفس
الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع
ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابديّة
بالاتفق فلم لا يمكن اها اعتبار امور غير متناهية
في ازمنة مستقلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات
المتعاقبة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت
هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي
كاهو والا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة
المستقلة الغير المتناهية شيء فنأمل
قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المتشبين
فيل ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فلم
ولا يفيد وان اراد استحالة قيام صورتها ٣

الزاجية او العادبة فكيف نفرض تخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن لم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى ان الجبل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عا - مستمرة صارت ملكة مستمرة لا تزول بهذيب النفس) عنها (مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها وخلوها عنها (والجواب انه) اي ما ذكرتم من تأثير الامر في العادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اي جميع القضايا البديهية (كذلك) اي حاصلة تأثير المزاج او العادة فان الجزم يكون الكل اعظم اي ازيد من الجزم ليس مما لا مزجة او العادات فيه مدخل قطعا * الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة الاحكام البديهية فقط قولهم (من اوله العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) دليلا (فاطمان) بحسب الظاهر بحيث (يخرج من القدح فيها وما هو) اي الجزم عن القدح فيها (الالجزم بمقدماتها مع ان احدهما) اي احدي تلك المقدمات وهي الامور المعبرة في صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) اي وان لم يكن احدهما خطأ بل كانت باسرها صوابا (اجمع النقضان) في الواقع لصحة الدليلين حيث اذا كانت احدهما خطأ مع جزم بديهية العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق من احكامها (فان قيل لا سلم الجزم عن القدح فيها) دائما (فان ذلك) الجزم لا يدوم وبحق الحق ويطل الباطل (من ذلك الدليلين المتعارضين (عن كتب) اي قرب (فتنافخ الجزم) ولو ان الجزم بالاجوز الجرم به وانه) اي الجزم في ان بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الشبهة) عن احكام البديهية (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذلك الدليلين المتعارضين بديهية (ان البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيوقف) البديهى (على) الجزم بهما) اي يخرج به الطرفين عملا مدخلا في ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فدل عليه) اي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خلا) لوجود خفاء

في سالكوى

فانه يابى عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو لالى ان بقدر لفظ الامكان في قوله اذ لا يشعر فانه يرد عليه اننا سلم عدم امكان الشعور قوله (لا يدل على جواز الخ) لما كان الخصم مدعيا لاستلزام تأثير الامر في العادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكرا لجميع البديهيات كفى للمجيب منع استلزام ذلك الجواز الكلى فلا يرد ان الجواب مشر بمجوز تأثيرها في بعض البديهيات اي الاوليات وليس كذلك قوله (فان الجزم يكون الكل الخ) هذا تبرع من المجيب ولا حاجة له اليه لانه مانع بكيفية الجواز فلا يرد ان اهم ان يمتنعوا ذلك فانهم يتكروون البديهيات فلا يسمون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج والعادة قوله (بحسب الظاهر) فيه اذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة قوله (عن القدح فيها) بالمنع والنقض والمعارضة قوله (الالجزم بمقدماتها الخ) اي الجزم بصحتها بداهة كحاصره به الشارح اما الصحة فلان الجزم بالمقدمات ليس معناه الالجزم بصحتها وكونها صادقة واما البداهة فلانه لا يتم التعريب بدونها اذ الجزم باحكام النظر مع كون احدهما خطأ لا يوجب ارتفاع الوثوق من احكام البداهة وهذه مقدمة ثابتة للدليل معطوفة على قوله من اوله العلوم العقلية الخ وذلك لانه لو لا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدح فيها ولا يقل من التمتع قوله (وهي الامور الخ) يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليم الشرائط ايضا لا ما جعل جزءا منه والاولى تقديمه في تفسير قوله بمقدماتها قوله (لصحة الدليلين) وصحتها يقتضى صحة لازمها معني التيقن من المتناقضين قوله (بعد تسليم الخ) اي لا نسلم ان مقدماتها بديهية حتى يكون خطأ فيها موجبا لرفع الوثوق عن احكامها مطلقا واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهية قد يجزم ببعض المقدمات مع كونه خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقا وحاصل الجواب ان البديهى يتوقف على تصور الطرفين

(فيها)

فيهما اما لكونهما نظريين او خبري ذلك فينظر في الخطأ الى البديهى لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد اطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لهم (ان الجزم بصحة دليل آتية) اي ازمة متطاولة (و) يجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة بظهور) لنا (خطأ) ظهورا لا يتق مع فيه شبهة (ولذلك تنقل المذهب) المتأخية وادلتها الخفاضة اذ لا يحلحاح حجة ما حكم فيها بطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) اي كل ما يجزم به من البديهيات فيرفع الايمان منها * الشبهة (السادسة) لهم (ان في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبها فيها البداهة ويخلفوه بتكرورها) اي البنداهة في تلك القضايا (وهو) اي ما ذكرتم من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البديهيات باسرها (ورفع الايمان) عنها وذلك لاشتباه البديهى بغيره على احدي الطائفتين ههنا (فتنه عدة منها) اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن وانكذب الضار قبيح) فالوا يحكم بذلك بديهته قل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (البعد موجد) بالاستقلال (لافعال) لاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي (وهو) اي الاشاعرة والحكماء (مناه) اي كذا بهذا الحكم (وعارضة) اي قابلا لادعاء الضرورة فيه (بضرورة اخرى في انه لا بد له) اي للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه الجازين على الآخر فان حركته بمنه ويسره اذا كانتا جازيتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) اي فذلك المرجح (من خارج) اي لا يكون صادرا عن العبد (ولا تسلسل) ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجاز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يتمتع) بالبديهية (رؤية اعنى الصين) في ظلمة الليل (بفتة انداس و) يتمتع ايضا بالبديهية (رؤية ما لا يكون مقابلا) للرائى (اوفى حكمه) كقارى وبه الاشياء في المرأة فانها في حكم المقابل (وجوز) اي ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا

في سالكوى

كاهو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك اخذ البديهية في ذلك البديهى وحكمه بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر قد زل فيه اقدم قوله (فلا يلزم الخ) وما قيل اجتمعت عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل فلا وثوق بشئ منها فخرج عن قانون المناظرة لا للمجيب مانع فلا بد للخصم من اثبات الاجمالي المذكور قوله (آتية) بالجمع اوان يعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في القاموس فقيد التطاول مستفاد من افظ آتية واعلم بحمله بمعنى مطابق الوقت ويوحى الشبهة قوله (تنقل المذهب المتأخية) اي من شخص واحد قوله (الصدق النافع حسن الخ) بمعنى يستحق فاعله المدح والثواب والقيح بخلافه هذا اذا خصصنا افعال السداد وان عمدا لافعال الواجب ايضا كتنى على استحقاق المدح والذم فانها بما هذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونها حاصلة كال اوصاف نقصان او كونه حاصلا دائما للغرض وغير ملائم فانه لا خلاف في كون الحاكم بهما العمل اما بديهية او نظرا قوله (وادعى بعضهم الخ) وهو ابو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبه في الواقع او قال به تليسا على اصحابه وتقصيله في الرقعة الخامسة قوله (اي كذا) اي المنع وكذا المعارضة ههنا بالامتناع للغوى لا الاصطلاحى اذ لا دليل ههنا قوله (هو ارادته تعالى) على رأى الملبين قوله (اوفى حكمه)

(موافق)

(٢٠)

قوله لان الجزم الشورى منه لا يمتثل الخ

يرد عليه ان هذا الكلام مئات في الحسيات ايضا كقولنا النار سارة مع انهم يقولون بها فيتنقض دليلاهم بها

قوله فقد اعتبر بديهيا موصوفة الخ

قال الابهرى القائل ان يقول لا نسلم ان الجمل ههنا يقتضى الموصوفة والا لانتقض بقولنا

الجوان جسم والاشيان حيوان الى ما لا يخص

والجواب ان ما ذكر نقض اجسالى لا يشى لان

المعال يمنع صحة صورة النفس كالا يتجلى فان قلت

الحاكم بغيره مفهوم الاسود للجسم حاكم بغيره

مفهوم الموصوفه فيحتاج الى اعتبار موصوفة

اخرى ويتسلسل فلم يتعرض له قلت لماسبق

الاشارة الى هذا المحذور لم تعرض له ههنا

واشار الى محذور آخر على ان تعين المعارضة

في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون

التزديد بين ثبوت الشئى اغيره وسلبه عنه لا بين

ثبوته وانتقائه في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال

العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى

الموصوفية فالوجه حيث هو التزديد بين البديهة

والغيرية وقد سبق البتة الكلام واما جواب

الابهرى عما زعم شئى الغيرية باننا لا نسلم

ان الموصوفية اذا كانت معارضة لاحد المتشبهين

يكون بينهما موصوفية اخرى ويتسلسل وانما

يلزم ذلك ان او كانت محمولة عليه وهو ممنوع

فظاهر الاندفاع لان المراد معارضة مفهوم

الموصوف الذى اعتبر محمولا في المثال فلا شك

انه اذا كان مقابلا للموضوع كان معنى قوائما

الجسم موصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثانى

بالوصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثانى

كالكلام في الاول وهلم جرا وتسلسل قطعا

قوله اصدقها على المدوم (قبل عاية

الصدق على المدوم لا يستلزم العدمية لان

المراد بدمية اللا موصوفية ان افرادها

الصادقة هي عليها اعنى اللا موصوفيات معدومة

وهذا انما ثبت اثبت صدقها دائما على المدوم

بان يكون جميع الافراد الصائفة هي عالم الموصوفة

بها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها

عدمية في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد

من موصوفها وايضا عدمية صورة الشئ

منبسة على وجودية مدخول حرف الشئ

فلا استدلال على وجودية بديهياتهم

فمتنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجواهر بالذهن وهذا اقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ

قوله لا الخارج فانه اخص منها فيبحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يد على قوله وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يتجلى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذى ذكره بقوله وايضا قد بر

قوله فتعده تناقض قال الابهرى القائل ان يقول بما يلزم التساقض ان لو اتحد زمان الالجب والسلب وهو ممنوع وضفه خبر حتى لا يمكن ان يمكن ان يجب بان المراد بنى وجود السواد عند من يقول بان وجوده حينه في نفس السواد لا يثبت التثنية فلا يلزم التساقض

قوله ولم يحكم على السواد) اي لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو يبنى الاوبة وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزم الاخير من المفصلة وهو باطل قطعا فتأمل

قوله راجعة الى نفي الوجود عن السواد) فيه بحث لان الظاهر ان نفي الوجود عن السواد يعنى الحكم بالسلب فلا نسلم انه يتوقف على تصويره وقد اشترنا اليه فيما سبق ايضا

قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل) وهو المناسب لقول المصنف ايضا وليس في ذهن لما مر اذوردت الضمائر الى نفس الشئ لا يجبه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في ذهن لما سلب عنه الوجود المطابق بقوله او لا يكون اعنى الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت الوجود الذهني بنفس الشئى المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا تناسب للتعليل بقوله لما مر فتأمل

قوله قال في المحصل الخ) قبل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجيب وليس بشئ لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافى التزديد بينه وبين غيره بل انما ينافى تميزه والمذكور في المحصل مبنى على بطلان الشقين جميعا فانه يصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف و اظهار المقصود

المصنف و اظهار المقصود

٣ الان منع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم إمكان اعتبار الموصوفة بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى ثبت ان لا يكون للشيء الثبوت معنى صحيح وعدم كفاية جرئية حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يارم الدور فتأمل قوله (ووجودية) فان قلت لا يجمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو ههنا اول المسئلة

قوله فلا بد من ان يكون دونها وهو ظاهر (الطلان) انما يظهر الطلان اذا ثبت ثبوت شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت ثبوت شيء من الوجودات بالكنه نوع

قوله فلهما حينئذ موصوفية بها فتسلسل (فان قلت انصافها بالموصوفية بها ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في انصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد تسلسل حينئذ بطلان التسلسل كما اشار اليه المص فيما سبق فتأمل

قوله (الواسطة ثابتة بينهما) لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليين كما هو الظاهر لغو اذ يكفي انية لاثبت القوم الواسطة وانما الاكثر انهم آه

قوله واذ اثبتها قوم باقوا الخ (ظاهر رايه معطوف على قوله لماسيأ فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثرة القائلين في العقلية لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها باقوا في الكثرة حذا تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند اخبار عن المحسوس في المعقول يكون شبهة لاقل

قوله بل ولا نقه الخ (الظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي الخصوص فلهذا لم يرجع فيه الى مطابق البديهي واحتجاج الى هذا الترتيب

قوله وقع هناك محولا (سياق الجواب مبني على ان لا يكون معدولة وقد سبق الكلام فيه قوله على انه تركيب تقيدي) ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة ٣

(الرابعة لكل) اي جمهور الناس حتى اليوم فانهم قالوا (الاعراض) كالالوان وغيرها (رابعة) مستقرا لوجود في ازمة متطاولة تشبهه بديهية لعقل (وانكره) اي بقا الاعراض (الاشربة وكثير من المعتزلة) وزعموا انها متجددة آتافا با ما باعادة المعدوم واما تعاقب الامثال (الخامسة للصحة) قالوا (كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له) فان البديهة تشهد بان ما لا يخص بجهة ولا يكون ملافيا للعالم ولا مباين له فليس بوجود (وانكره الموحدين عن آخرهم) اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العسل به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي (السادسة للتكاملين) القائلين بالخلاء قالوا (يحجب) بالبديهة (اتهاء الاجسام) اي اتهاه كل واحد منها (الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء) الذين للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بعدم الزمان قالوا (لا يقبل تقديم عدم الزمان عليه الا زمان) فلو كان حادثا مسبوفا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو ما تله وادعى بعضهم العلم الضروري باحتمال حدوث شيء لآخر شيء (والمسلون بنكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التي لاتعلق اها بماذا اصلا (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يرجح) اخذ طرفه على الآخر (الابرار) ويجوزون المسكون من القادر) فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بالامر جمع يدعوه اليه (العاشرة للتكاملين) قالوا (الانسان محل لآله ولذته) اي يدركها بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلها ومدر كهما (هو الجسم) والقوى الحاملة فيه (وهو) اي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى (الذلة) اي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العالوم الضرورية علم

هو سبالكوتى

هكذا على رأى اهل الشماع واما القائلون بالانطباع فالمرئى هو الصورة المنطبعة في المرآة وهى مقابلة للرائى قوله (اي جمهور الناس) فالعبر عنه بالكل بناء على ان لا اكثر حكم الكل قوله (اما باعادة المعدوم) فالعاد في الآن اثالث بعينه الموجود في الآن الاول كما هو المشاهد وغطا الحس في عدم تغطيته بتخلل آن المعدوم بينهما عدم ثبت صورة المرئى في الآن الاول بتمتاز عن صورته في الآن الثاني كما في رؤية القطرة النازلة خطا والشفلة الجواللة دائرة قوله (واما تعاقب الامثال) فلا تخال للمعدوم بينهما كما هو المشاهد وغطا الحس في عدم تغطيته لمخارة الثاني للاول للثالث بينهما وكون وجهه الامتياز خفيا قوله (اما مقارن للعالم او مباين له) لانه اما ان يمكن تخلل ثالث بينهما او لا قوله (القائلين بالخلاء) خارج العالم اي بالبعد الوهمي الذي يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء بنكرونه ويقاؤون انه في صيرف وعدم محض يثبه الوهم ويقدره من عند نفسه خلاف ما في نفس الامر قوله (اي اتهاه كل واحد) يعني ان الجمع المعروف باللام لكل الافرادى كما هو الشايخ في الاستعمال لالكل المجموعى ليصح الحكم بالتزديد قوله (الازمان) لانه قليلة لا يجمع فيها القيل البعد وكل قليلة كذلك فهي بالزمان قوله (ويعارضونهم الخ) فانهما قليلة لا يجمع فيها القيل البعد وليس بالزمان والازمان ان يكون للزمان زمان قوله (ويجوزون الخ) بل يدعواون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند لقائين بها قوله (الممكن لا يرجح الخ) اي لا يجوز ان يرجح احد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوى سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما في لعقل الاول او امر آخر كاتية الازلية والداعي الذي يدعوا لفاعل المختار الى اختيار احد الطرفين والمسلون بنكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون انه يرجح احد الطرفين التساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح اي داع يدعوه اليه قد يرفاهه في اقدم قوله (قال في النهاية الخ)

(الانسان)

الانسان بنفسه وآله ولذته وجوعه وعطشه واتعت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من ترواج ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشربة) قالوا (يتبع) بالبديهة (المعدل عن تأم او معدوم وجوده المعتزلة تولدوا جوابها) اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) * الشبهة (الرابعة) فيقال في جواب الخامسة لانسل ان مقدمات الدليل الذي نيزم بخصه آونة بديهية وانسل ذلك فالبديهي قد يطرر الى الاشتباه لخلل في تجريده طرفيه وتعلقها على الوجه الذي هو مسطر الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهييات كما عرفت * وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البديهة بمعنى الاولى فيها لسلها لكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يلزم الاشتباه في الاوليات (وقد اجيب عنها) اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة (بان الجازم بها) اي تلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بدهيتها (بديهة الوهم) لا بديهة لعقل (وهي) اي بديهة الوهم (كاذبة) لا اعتماد على احكامها (اذ تحكم بما يتبع نقائضها) اي نقائص الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جاد وان الجماد لا يخاف منه وهما يتحان نقائص ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم تحكم بما يتبع نقائص هذه القضايا التي جازمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) اي بالبديهييات وبخصتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به

هو سبالكوتى

استشهد على حل المحل في المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة لان ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها فهي كالصفيحة عند الناظر ولك ان تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف في ان حصول الالم واللذة الجسميين في ذات الانسان والبدن الذي هو آله على ما هو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للطائفة بما في النهاية فانه المتقول عند قوله (يتبع بالبديهة الفصل عن تأم الخ) اي غير ما يلزم الحياة كالنفس واما ما يصدر عنه من القلب والحكمة فليس منه في حال النوم بل في حال بين النوم واليقظة ولعل هذا مذهب بعض الاشربة والافلاصنف نص في بحث القدرة بتاتاق كثير منا على جواز صدور الافعال المثقنة الذليلة عن التأتم واختلوا في كونها مكتسبة او ضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختياري فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيارى عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن البعد من فعله وتركه مع كونه متبا عليه ومما قبله قوله (وجوز المعتزلة توليدا) كالقتل التولد حال نوم الراى اوموته من الرعى الصادر عنه حال اليقظة والحياة قوله (ضرورية) وهي اعم من البديهيية بمعنى الاولى والاشتباه في الاعم لا يوجب الاشتباه في الاخص لجواز كونه في ضمن غير الاولى قوله (في شبه السوفسطائية) اتافين للعالوم الضرورية مطلقا فلذلك القضايا اولم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مبنيا لمذاهم وهو عدم الوثوق على العالوم الضرورية مطلقا قوله (اي عن الشبهة الاخيرة) اشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهي ان الضمير يرد الى اقرب المذكورات قوله (وهي كاذبة) اي في الجملة قوله (اذ تحكم بما يتبع الخ) اي في بعض المواد تحكم بالمقدمات المتبعة لنقض ما حكمت به فتكون في احد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على احكامها مطلقا اذ لا شهادة لتهم قوله (وقد يقال الخ) على التوجه السابق ضمير نقائضها راجع الى بديهة الوهم بادى ملاية او يحذف المضاف الى احكامها بخلاف هذا التوجه فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضمير بها اعني القضايا المذكورة والاول اظهر معنى لان دعوى ان بديهة الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما يتبع نقائضها تعسف واعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة

٣ التقيدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعمد العمل بها اوصاف كان الاوصاف قبل العلم بها اخبار ففناه ان فرضا ففرضا والا فلا قوله والاقتضى مفهوم المعدوم الخ (قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له عدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا اعارد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقيدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة في مفهوم المشتقات مطلقا تقيدية وليس المقصود من قوله الان لغة ذاتا الخ الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في نفس الامر ذاتا ثابتة له هذا المفهوم العدمي او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل قوله وهو الثابت لكونه تقيديا (هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة واما الجواب عند المتكلمين اتافين للوجود الدني فليس هو منع اقتضاء التصور والتبخر الثبوت

قوله ولا استحالة فيه الخ (فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذ يلزم تبخره وثبوته في نفس ولا شك في ثبوته لانه فاد الحد ورا المدكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتى هو التبخر وقد لزم اتصافه بامر ثبوتى آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثاني والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا تصور شيء منها وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مساو باعتا الوجود المطلق وحيث لا يجوز ان هو فرضى كما قبل منه في مسألة المجهول المطلق فلا محذور فإل

قوله وليس في ذلك كون قسم من الشيء مقسماله لان عدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ عدم وجوده في الذهن ولان عدمه ليس بمعدوم ولا يلزم ثبوت الشيء لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان عدمه لا يقبل هذه التسمية كما اشير اليه في التبريد

قوله من حيث انه رفع لعدم المطلق اراد بعدم المطلق عدم الغير المضاف الى شيء معين لا لعدم في الذهن والخارج اي عدم الوجود الدني والخارجى كان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيها والالم يصح كون عدمه الخاص ٣

الطريق بل هو عدم عدم فان قلت قسم الشيء مثبت له لارتفاعه وايضا رفع عدم وجوده وهو لا يكون قسما من عدم بالبداهة قلت القسمية لا يثبت بحسب الدلائل والقسمية الرفع بحسب المنعوم ثم رفع عدم مستلزم للوجود لانفسه وان اشترطه كلام الشارح في بحث التنازل والاستانام لا يقدح في القسمية

قوله (والحكم بوحدة الاثنين) اي الاتحاد

الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا واما اتحاد

الاثنين اللذين هما المفهومان المتضاريان بحسب

الدلائل فلا يحدور فيه

قوله فمدا جواب عن الدليل الثاني في الشق

الاول (اراد بالشق الاول ان يكون المراد في

ثبوت الشيء وعدمه في نفسه ثم ان كون ما ذكر

جوابا عما ذكر اعلاه اذ لم يكن مراد المستدل

بالقسمية والغلبة هما بحسب الخارج اذ اورد

ذلك لكان جوابا عن ابطال القسمية ويكون

التقدير والجل اما افاذا تغاير مفهومه ما كان قوله

والا اتحاد هو به لا يخلو عن شائبة القوينة حينئذ

الان يعمد على دفعهم فالاظهر ان يراد

القسمية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغير بينهما

الغلبة بحسب مجموعهما لا بحسب كل منهما فندبر

قوله على ما سيجي من ان الماهية ليست

موجودة ولا معدومة) قيل عليه معنى هذا الكلام

ان احدهما ليس عينها ولا داخلها فيم الا انها

في نفسها متحدة من احدهما حينئذ لم يظلم له

قائمة كثيرة والجواب ان له قائمة نامية وهي دفع

الدليل المذكور لان عدم اذ لم يكن نفس الماهية

ولا داخلها فيها يستقيم ان يقال اذا كان الوجود

غير الماهية يلزم قيام الوجود بالمعوم واعلم ان

اذا كان الوجود نفسه بالداخل فيها والا فلا يلزم

من مغايرة الوجود له انما انصافها بقصده اعني

العدم حال انصافها به فبما لم

قوله (وعلى جواب الخ) هذا على التوهم

الذي ذكره هناك وهو ان يرجع الضمير الى شيء

الوجود وقد شبهت هناك على جواب آخر فتدبر

قوله في هذا الشق ايضا) اي كان الاول جواب

بعبارة او كان الدليل الاول في الشق الثاني اوق هذا

الشق من الوجه الثالث كان الشق الثاني المذكور

اولاه

قوله (كجزء من الاوليات) قد يمنع هذا

للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل

وقد اندفع بما ذكره في تحقيق اخذ المختار للعالم

واشار اليه ههنا ايضا نعم لئلا نقول فالجزء ٣

كذب بديهية الوهم اذ يمتاز بديهية العقل عنها (فيدور) اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه (وايضا) اذ يتوقف الوثوق بحزم البديهية بقضية على انها ليست جازمة بما يتج نفاضا اذ لو جزمته ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا يتوقف بها (فلا يحصل الجزم) المتوقف به في بديهية (مالم يتبين انه لا يتج نفاضا) اي مالم يتبين ان ذلك البديهية ليس في مجزومات البديهية ما يتج نفاضا (و) ذلك مما لا يتبين بل فانه عدم الست كاهسا بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قاذحة في البديهيات لكانت قاذحة في انفسها ورد بانا لم نقصد بابرار الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحاصل فقصودنا حاصل (ثم انهم) اي المنكرين البديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قاطوا) لخصوصهم (ان اجتمعت عندها) اي عن هذه الشبه (فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (الابواب عنها) اي عن هذه الشبه (واما) اي الجواب عنها انما يحصل (بانظر الدقيق فلا يتج) البديهيات (ضرورية) اتوفقها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) اي عدم بقائها ضرورية متوقفا لاجل الضرورة (المراد) من اراد تلك الشبه (وايضا يلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهية على نفسه (وار لم يحيو عنها) عن الشبه (تحت وقت الجزم) بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشغل بالجواب عنها لان الارليات مستغنية عن

في سيات الكون

والخامسة ايضا فلا وجه للتخصيص بالسادسة وليس بشيء لان خلاصة الشائبة جواز كون الجزم في الاوليات ناشئا من مزاج او عادة عامين فلا تكون بغيره كالتضاي الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بد في دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهية بحسب مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع كون احدهما خطأ بوجوب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم في كلها من هذا القبيل فلا بد في دفعها من اثبات ان الجزم في تلك الصورة ناشئ من بديهية الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بحسب مقدماته بديهية اونه بوجوب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد ازمته متطاوله فلا بد في دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناشئ من بديهية الوهم وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل ولا شك ان ذلك الاثنين دونهما خراط اقتاد بخلاف السادسة فانه يمكن في دفعها بمجرد جواز ان يكون الحكم في تلك القضية بديهية الوهم كما لا يخفى قوله (اي يلزم الدور) اشارة الى ان الفعل مستند الى المصدر كافي قواهم لتدجيل بين العبر والزوان قوله (يتوقف على صحة البديهيات الخ) فلا بد من الجزم بصحتها فلزم توقف الجزم بحسب البديهيات مطلقا على الجزم بحسب هذه البديهيات وهو موقف على الجزم بصحتها مطلقا هذا اذ لا يد بالدور نفاذ الحقيق وان اراد بديهية توقف الشيء على نفسه نقول فلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات قوله (وايضا اذا توقف الخ) ورود على تقرير قد يقال ظاهره واما على تقرير الشارح ففيه بحث لانه حينئذ يتوقف الوثوق بحزم البديهية بقضية على ان ليس الحكم بها بديهية الوهم لاعلى انها ليست جازمة بما يتج نفاضا الان يقال ليس وجه امتياز بديهية الوهم عن بديهية العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والجرور في قوله اذ يمتاز بديهية الوهم عن بديهية العقل قوله (اي مالم يتبين ان ذلك الخ) فقوله لا يتج على صيغة التجهول من قولهم انجبت الناقة بصيغة التجهول وينجها اهلهما قوله (لثوقنا) اي توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يراد ان مجرد

ان يذب عنها وليس يتطرق اليها تلك الشبه التي فعل انها فاسدة قطعا وان لم يتبين عندنا وجه فسادها او نشغل بالجواب لاظهار فساد الشبه للاحتياج العقل في جزئه بحسب البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المتكرون لهما) اي الحسيات والبديهيات (جميعا وهم السوفسطائية قاطوا دليل الفريقين بطلهما) اي الحسيات والبديهيات (والنظر فرعهما) في بطل بطلان اصله المتصرفيهما (ولاطريق) الى العلم (غيرهما) اي غير الضرورة والنظر (وامثلهم) اي افضل السوفسطائية (للادرية) القائلون بان توقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين طرق التهمة الى الحكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححنا ههنا به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطل فوجب التوقف في اكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم لشبهتكم هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف ففقدنا نصرتكم بكلامكم (بل) يفيدنا (شكافاناك) في بطلان تلك الاور ووجوب التوقف (وشك) ايضا (في اني شك و لم جرا) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء اصلا فتم مقصودنا لا تنافض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يمتدنون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا ونعاشا مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما قال او كان الجسم موجودا لم يتحل من ان ينتهي قوله الانقسام فلزم الجزم وهو باطل لادلة نفاذه اولا ينتهي وهو ايضا باطل لادلة مشبهته ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القاذحة في الوجوب بالامكان وبالجملة مامن قضية بديهية او نظرية الارها معارضة لها في القوة تعاقبها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبارزوه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالمعدية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصوصهم ولا استحالة في ذلك بل في نفس الامر شيء يمتدح واحتملوا على ذلك بان الصفرادى يبعد السك في دفعه مرادنا على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساد فظهر ان السوفسطائية قواهم نحلة ومذهب وينتمون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم غفلة يتكلمون هذا المذهب بل كل غاط سوفسطائي في موضع غاطه فان سوفاطية اليونانيين اسم للعالم واسما اسم للباطل ففوسفطامناه علم الغلط كان ا فيلا باقتهم اسم للحجب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمنظرة معهم) اي مع السوفسطائية (قدمنها المحققون) من العلماء (لانها لا فاة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في اضروريات كونها مجهولة) اي محتاجة الى النظر (واخصم لا يعرف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فالتقي القيدان المبرران في المنظرة (فلا اشتغال به) اي بجواب ما ذكره من الشبه (الترام لمههم) وبحصول لغرضهم كما فررو في قواهم ان اجتمعت عنها الخ (بل الطريق معهم) في الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم دور لا يدهم

في سيات الكون

التوقف على النظر لا يتج كونها ضرورية قوله (ولاطريق غيرهما) اذا لا الهام ليس من اسباب المعرفة بالشيء عند اهل الحق والتألم داخل في النظر الا ان صاحبه غير مستقل بالتصديق التي تفيد العلم لا احتياجهما الى رياضات شاقة فلان في المزاج نادري حكم عدم قوله (فتناقض) منصوب جواب الذي قوله (وبالجملة الخ) اشارة الى ان انكارهم لا يخص بالموجودات بل يتكرون ثبوت حكم ما في نفس الامر قوله (تابعة للاعتقادات) ليس للاشياء ثبوت في انفسها بل بتوسط الاعتقاد كاسائل الاجتهادية

قوله اي تحرك ونشأ مدته في الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد الشرين واما مدة الكهولة وهي التي يكون نقصان فيها خفيا فهي من خمسة وثلاثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون نقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه

قوله اما من المتكلمين فلا ستاد الكل منهم الى القادر المختار) قيل عليه القسك بالاستناد الى القادر المختار فغير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عاد الله في خلق الانسان ذلك التدرج وقد قال عز من قائل وان تجد لسنة الله تبديلا واجب بان هذا دليل نقلي قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة فلا يغيب القطع بالتدرج في الخلق لانه يمكن الاضمار بان يقال التقدير وان تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد تبديله بغير عاده قوله فاقضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب) اي بواسطة اعتماد مخصوص

حدث في المادة بسببه قوله بان ابني هذا ليس جبريلا) قيل الناخب ان يستطاع هذا ويقال اما الجزم بان ابني اي من حكم يكونه ابني ووصف ينسوي وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا يكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية منها باقتضى

القدح فيها ايضا قوله وكان له اخرى دوى كدوى الذباب) قيد بحث لان المتبادر من هذا العقل ان جبريل عليه السلام كان له دوى كدوى الذباب وهذا لا يلزم كونه على صورته حتى يتبدل به على نحو زاحل الملة كون الذبابة التي تراها جبريل عليه السلام وليس الكلام في التجوز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا القول

قوله لا نناقول لان لم امكان فرض الخلق اذ لا نشعر به (بعض الخ) قيل عليه امكان فرض الخلق اذ لا نشعر به (بعض الخ) قيل عليه امكان الشعور لا الشعور بالهمل فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب تارة بان لفظ الامكان في البديهي معناه واخرى ؟

من الاعتراف بشيئها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها (مثل انك هل غير بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يقضه فان ابا الاصرار) على الانكار (اوجعوا ضربا واصلوا نارا او يعزفوا) اي الى ان يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شي منها اذا لاح لهم في بادى رايهم

المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب

الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقصد) المقصد الاول في تعريفه قال القاضي الباقلاني النظر (هو الفكر الذي يطالب به علم او غلبة ظن واورده عليه اسئلة) اربعة السؤل (لاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق (والظن الغير المطابق جهل) فلزم ما ذكره في تعريفه النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو متع كذا قال الامدي وزاد عليه المصنف فقال (لا يطالبه عاقل فاذا نظر المطلوب) بالفكر من الظن (ما تعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن مستندرا ويمكن ان يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (فتقابل يطالب) الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يتقرب

سبيل الكون

عند من يقول ان كل مجتهد مصيب قوله (الى ان يعترفوا) او يجزموا وحده الثاني لظهوره قوله (الذي هو اثبات الخ) بان يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لا يراد بما بحث النظر فيه قوله (وقيل هو معرفة الله تعالى) بان يراد به المطلوب من خلقه الانسان قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قال ابن عباس رضي الله عنهما ما لي لم يفون وحل التوجهين على الاختلاف في موضوع الفن بانه المعلوم اودته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية اي شي كان موضوعه قوله (فلزم مما ذكر في تعريف الخ) من كون الظن المطابق مطلوبا ان يكون الجهل مطلوبا قوله (وهو متع) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم لما في الواقع ولا شك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعا ذاتيا قوله (وزاد عليه الخ) اشار بذلك الى ان ما ذكره الامدي ملحوظ للمصنف ايضا الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجه آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطالبه عاقل فقوله لا يطالبه خبر والصبر راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطف على قوله والظن الغير المطابق جهل والصبر عائد الى الجهل على ما فهم وقيل انه المراد بالامتناع في عبارة الامدي فالرأى قوله فاذا نظر المطلوب قوله (فاذا نظر المطلوب بالانكراخ) اي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذي يعلم مطابقته بعد حصوله اذ لو لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمال ان يكون غير مطابق فلزم كون الغير المطابق مطلوبا في الجملة وقد بان بطلانه قوله (فيكون علما) لكونه جزءا مطابقا للواقع ضرورة ان ما يعلم مطابقته يجزم به النفس قوله (قد يكتفي) اي لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقته لم لا يجوز ان يكون الظن المطابق الذي يظن مطابقته بعد حصوله قوله (قلنا بل يطالب الخ) اضرب عن مقدري لانسلم انه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا بان يكون الظن المطابق الذي يعلم مطابقته مطلوبا بل يطالب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن اي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالمعلم في الاجتهاد اديان قديرت على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثبت المجتهد الخطي ايضا وقد ظهر بما حررناك

على الظن من حيث هو ظن كافي الاجتهاديات العملية (ولا يلزم من طلب العلم) الذي هو الظن مطلقا (طلب الاخص) الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤل (الثاني غلبة اظن غير اصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) اي عن تعريف القاضي (ما يطلب به اصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الزبحر ما خوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قبل او غلبة الاعتقاد التي في الظن وقائدة العدول الى هذه العبارة هي انتسبه على ان الغلبة اي الزبحر ما خوذ في ماهيته (وقد اجاب عنه الامدي بان له) اي لا نظر (خاصتين افادة) اصل (الظن وقادة غلبة) بان يزاد ربحه وقوته متعارفا الى الجزم (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر احدهما) يعني احدي الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) اي كل خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطالب به علم) فان افادة العلم خاصة بالنظر كما اعترف هو به بخلاف ان يقتصر على احدي الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة) لافراد (فلا يكون جامعا) اذ يقتصر على ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المقصورة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فاما يصح في الخواص الشاملة السؤل (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي وهذا) الذي ذكره القاضي في تحديد النظر (تمديد لا قسامة) فان ما يطلب به

سبيل الكون

الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف بما لا يريد عليه وان القول باتحادهما في المال وهم قوله (ولا يلزم من طلب العلم الخ) دفع لما ادعاه المعترض من قوله اذ لو لم يعلم مطابقته لاحتمال ان يكون غير مطابق فلزم كون الظن الغير المطابق مطلوبا قوله (لان الزبحر ما خوذ في حقيقته) مقوم اليه بمبرته معاصده من انواع الادراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذي هو فصل له فمقد مع في الوجود لا المعنى المصدرى الذي هو الاعتبارى المحض واتحاده معه في الوجود صبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر ان دفع ما قيل ان كونه ما خوذ في حقيقته لا يصح ان يعبر به عنه وقيل ما يطلب غلبة الظن مقام ما يطلب به الظن قوله (فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) اشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق مصدران بالذات مختلفان بالاقتدار كاحققه المحقق الدواني في حواشيه القديمة قوله (فكأنه قيل الخ) فاضافة الغلبة الى الظن لامية ولا اختصاص من حيث كونه جزءا له مقوما ياه ولذا قال الشارح في الظن دون هي الظن فاقل ان الاول ان يقول هي الظن ليس بشي قوله (على ان الغلبة اي الزبحر) لان المعنى المصدرى ما خوذ في ماهية الظن مقوم اليه بمبرته معاصده من الادراكات وهذا التنبه حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتياله وهذا التنبه غير مشهور وان كان كون الظن موصوفا بالرجحان مشهورا فقدر فانه ممازله فيه الاقدام قوله (اذ يوجب جوابه الخ) النظر الاول نقض اجالي لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر الثاني حل له بان الاكتفاء باحدى الخواص انما هو في الخواص الشاملة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذي يطلب به العلم ان شاته هذا ولذا اورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الذكر في صورتى العلم والظن متحدا لانه حركة في المعاني طلبا للبادئ يصدق على كل نظرانه حركة في المعاني من شاته ان يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تلقت الى الشكوك التي نشأت من قلته قوله (التحديد الخ) تقرير السؤل ان ما ذكره القاضي تعدد لاقسام النظر ولاشي من التعدد بتعديد اما الصغرى فلان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن فحمان داخلان تحت النظر واما الكبرى فلان التعدد بيان للاقسام والتحديد بيان لفهوم الشي من حيث هو وحاصل الجواب اننا لا نسلم انه تعدد لا قسامه بل هو شرح لفهومه باعتبار

بحيث يعجز عن القدر بهذا السبب وليس المراد ان العجز في جميع مواقع التعارض لذلك ثم المراد من القدر ان يقال لانسلم اذا نظر الى كل واحد من ذلك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التدبر لا يرد منسوع الزعم بين عدم الاقتدار على القدر والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدر كاظن لا للجزم بالمقدمات لان القدر بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضي السند

قوله والجواب بعد تسليم كون مقدمات الخ فيه بحث اما اول فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم بالبديهة بصحة المقدمات كابدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام في الجزم الحاصل وعدم العجز بسبب عدم الجزم بالاول فان سبب الجزم القاطع وما له الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل

قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات (قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا يوثق بشي منها ورد بان الكلام فيما حصل العجز به على ما هو حقه وعلم ذلك

قوله وان ذلك تنقل المذاهب الخ (الظاهر ان مراد المصنف نقل المذهب العدول منه الى آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع اكثر من ان يحصى وفي العقائد كأعدل ابو الحسن عن مذهب الجبالي واعتزل عن مجلته وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كما ينبغي على المصنف

قوله السادسة لهم ان في كل مذهب (قيل الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مستدرجة في السادسة فتأمل

قوله اي ما ذكر (اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع منقضى قوله بل من الشهوات التي قد تكون كاذبة لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه مطابقا

بإرادة الامكان في الدليل ايضا اي قد لا يمكن الشعور وقبل ليس المراد بمتع امكان فرض الخلو مع الامكان العقلي الصنف بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف يفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يفرض للامكان وان ايت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لانسلم فرض الخلو الممكن اي تحققة الا ان التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له وهذا قد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اي لانسلم امكان الخلو المفروض وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله قد لا ننشر بعض لان عدم الشهور لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله وان سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلزمه كما لا ينبغي على المتأمل

قوله ولئن سلم الخ (وجه التسليم كسابقة الشعور الاجال وتحققه

قوله اي جميع القضايا البديهية (التقييد بالبديهة مشعر بجواز ان يكون الجزم في بعض البديهيات لزاج او عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاول اللهم الا ان يكون مبنيا على التزل او يقال سلب الدلالة على جواز الاستصحاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الاستصحاب الجزئي حتى يرد الاعتراض ان تعرض للاول ليس يكون ردا لسدعي الخصم صريحا والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المدونة منها وحينئذ لا محذور فتأمل

قوله ليس مما لا مزجة او العادات الخ (لهم ان ينعوا ذلك قائم بكون البديهيات فلا يسمعون دعوى البديهة في عدم المدخلية للزاج والعادة والحق ان هذا وسار ما ذكر من قبل في اثبات كون البديهيات هو ثبوتها اعني نهض على من يعترف بمعامية المقدمات البديهية او المنتهية اليها كالمذكورة في صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله في الاستدلال على ان الكل ليس بنظري

قوله وما هو الا للجزم بعد ما تبين (الواو في قوله وما هو حاله والجملة قيد لما قبلها في حصول الكلام انه قد يمارض قاطعان

العلم وما يطلب به الظن فصار داخلان تحت النظر (فكنا) هذا تعريف رسمي و (لاقسام اليهما) اي الى هذين القسمين (خاصة) اي لاظر (بمرة) اي اعماده (وقد قرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشبهة على الترتيد بعبارة اخرى فيقال) لفظة (الترتيد) اي الترتيد (الابهام فيبقى التحديد الذي يقصده البيان والجواب مع كونه) اي كون اوفي الحدود التي ذكر فيها (الترتيد) هو (للقسمين) اي اما كان من القسمين المذكورين في هذا الحد (فهو من الحدود) وخاصة ان المراد بان قسم من الحدود وحد هذا وهو انه الفكر الذي يطلب به علم وقسم آخر منه حد ذلك وهو انه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المختلفين في الحقيقة المخصوصة التشاركون في ماهية مطابق النظر ولم يرد بان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك والتشكيك ليشاق التحديد الاول (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لاجابة اليه (اذ في الحد من عنه) فانه يمكن ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد بالفكر) ههنا هو (الحركات العقلية) اي الذهنية لا العينية المخصوصة فلا يكون منافيا لما قبل من ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت في الحسوس تسمى تخيلا (كيف كانت) اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب * قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كالتحديق النفس (فهو) بل الذي الذي ذكرناه (جنس للنظر) لمراد في له على ماهو المتعارف (والباقي) من الحد (فصل) له بيزه عن سائر الحركات الخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها

سبيل الكون

خاصة اعني الانقسام اليهما الا انه لما كانت خاصة بفهمه فقط غير صادقة على افراده اخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان اخذ القدر المشترك بين القسمين وورد فيهما وسبب لانقسام اليهما فبقيل الفكر الذي يطلب به احد الامر بن اليهما كان فهو تعريف رسمي له فقدر فانه مما خفي على الاقوام وزل فيه الاقدام قوله (وقد قرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال في الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان اول القسمين والتقسيم يتبقى التحديد وحاصل الثاني ان اول الترتيد وهو يتبقى التحديد نعم منشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة او في تعريف وغاية ما يقال ان السؤال الثالث هو ان كلمة او يتبقى التحديد وقد يقرر منافاته ايا تلك العبارة وقد يقرر به هذه العبارة قوله (او للترتيد) لانه موضوع لاحد الامر بن من غير تعيين قوله (وحاصله الخ) لما كان عبارة المتى موهبة بالحكم بدخول القسمين في المحدود فيكون تعديدا لاقسامه لا تعريفا اشار الى دفعه بان المقصود منه ان المحدود له فمعان مختلفان بالحقيقة تعريف احدهما هذا وتعريف الآخر ذلك قوله (على سبيل الشك) من المتكلم والتشكيك للمخاطب قوله (الحركات) الظاهر الحركة الا انه اورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليرتب عليه كونه جنسا قوله (اي الذهنية) بذكر الخاص واردة العام قوله (لا عينية) فيفيد الخيلية لاجراء العينية المحسوسة كالحركة في الين والكيف والكيم والوضع لالا حراز عن الحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافيا لما قبل واطلاق الفكر على الحركة الخيلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في بحث العلم حيث قال فاريد بالفكر الحركات الخيلية الخ قوله (فهو جنس للنظر والباقي فصله) بناء على ما قرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فاعتبر داخل في مفهوماتها فهو ذاتي لها قوله (والفصل يحصلها الخ) الفصل بالمعنى القوي اي جعلها حاصله متحققة في نفس الامر لا بالمعنى الاصطلاحي اعني ازالة ابهام الجنس وجعله مطابقا لتام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بان الذي فصله بمعنى المميز الذي لا يتبقى ما ذكره سابقا من ان هذا التعريف رسمي

(ويميزها)

ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ما ذاهو بل ربما اوهم شبهة لفكر النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الامام في هذا) ان التعريف بل قال النظر هو الفكر (بيانا لاتحاد مدلولها) وما بعده هو الحد لها وفيه محل لا يخفى (لان بيان الترادف واتحاد المناول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلافه لان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزائه الحد ولوا بد بيان رادفها قبل النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره القاضي (تعرينه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفاقد والقطعي والظني والموصل الى النصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اي للنظر (تعاريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهو ارباب التعاليم) الفاعلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعومات (قالوا) النظر (ترتيب امور موصولة او مضمونة للتأدي الى) امر (آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالاخص وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها (تزا) قبيلا (خداجا) اقصا (كما قاله ابن سينا لا يشق قبيلا) لان هذا الحد انما هو لطلب النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اوجب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانها بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما الى الامع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه

سبيل الكون

وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبني على ان يكون ما ذكره تعريف مطابق للنظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخل في ماهية التسم وهذا مبني على ان يكون ما ذكره تعريفه لقسمة فانظر العلمى الفكر الذي يطلب به العلم والنظر الظني الفكر الذي يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهوميهما وحل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقا بما لا يتقبل الطبع السليم سيما اذا وحظ قوله والفصل يحصلها قوله (بل ربما اوهم شبهة لفكر النظر) كالخبرة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب واثار بلفظ الايهام الى كونه باطلا من احكام الوهم لا الى ضعفه وان دفاعه يحمل البه على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سببا قريبا لهما قوله (بيانا لاتحاد مدلولها) اي مفهوميهما فالمدى حل الفكر على معنى المتعارف قوله (الشامل لجميع اقسامه) لان جميع افراده يطلب به العلم او الظن سواء حصل اول قوله (والقطعي) باعتبار مادته وصورته كالتنظر القياسي البرهاني قوله (والظني) من حيث المادة كالتنظر القياسي الخطائي او من حيث الصورة كالاستقراء والتجريب قوله (على اختلاف اقسامه) من المعنى والظني والجهلي فان النظر الواقع لتحصيها فكر يطلب به العلم او الظن اذا العاقل لا يطلب الجهل المركب قوله (لا يشق قبيلا) بالشين المعجمة والفاء والقافيل بالعين المعجمة المعطش وشده وحرارة الجوف وقد جاء صفة مشبهة يقال فل فهو غليل كافي القاموس ولا ينبغي ان يصح ههنا ويجوز ان يكون بالعين المهملة صفة مشبهة من الملة بمعنى المرض قوله (وقد اوجب ايضا الخ) فيه بحث اما اوله لا يكتفى المساواة في الصدق في الانتقال واما ثانيا فذكر المحدود لم لا يكتفى قرينة فلاحاجة الى قرينة اخرى واما ثالثا فلانه لان لم لزوم ضمها مع الفصل او الخاصة حتى يتحقق التركيب واما رابعا فلان انضمامها معه لا يقتضي ان يكون بينهما ترتيب لم لا يكتفى بمجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب قوله (ومعنى المشتق الخ) فيه بحث لانه لو كان مشتقا ذلك لم يدخل العرض العام اعني شئ والتسبة في فصل الماهيات الحقيقية والحقيقي ان المشتق

(٢٢)

(موافق)

٣ قوله اما باعادة العدوم) واما بتعاقب

الاشكال المشهور من مذهب المشركين لبقاء الاعراض هو القول بتجدها بتجدد الاشكال واما القول بتجدها بطريق اعادة العدوم فبينة بحث وهو ان الوجود ان استقر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة العدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثلث ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساو آتات الوجود آتات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان يقال لما رسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل

قوله اي انتهاء كل واحد) انما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملا اذ لو اريد مجموع الاجسام لا يكون لانتهائه الى ملا معنى ههنا بحث وهو انه سيجي في بحث الممكن ان الحلاء الذي يشبه المتكلمون وينكر الحكماء ان يكون الحسبان بحث لا يتماسك وابس بينهما ما عساهما فيكون ما بينهما بعدا وهو ما عساهما في الجهات صالحا لان شغله جسم ثالث لكنه لان حال عن الشاغل وان الحلاء معنى البعد الوجود يشبه بعض الحكماء فذهب من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوز واما الحلاء خارج العالم خفي عليه والزعاج في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم وفق يشبه الوهم وعند المتكلمين بعد فالحلاء الذي اوجب المتكلمون انتهائه الاجسام الى اولى الملا ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحد مثلا ليس منتهيا الى شئ منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم والاشئ المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء لان ما وراء المحد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحد ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلاسفة الاطلس للمو وقد اشار اليه الامام ايضا في المحص والمصنف في اواخر موقف الجوهر وحسب ذكره في بحث المكان ان شأ الله تعالى

قوله (الابرج) اي يمتزج خارجي وهو الذي يسو به بالذات قبل الفلاسفة يجعلون الغاية ٣

٣ للثواب وبالفتح كونه مناطا للثواب لا معنى الملازمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب والثواب وسبجي الفصل في الاهيات قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بدعي فيه بحث اما اوله فلان مدعى البديهة هو ابو الحسين البصري وهو لا يقول بكون الصدق وحده لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البديهة في ذلك بل التساؤل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما ثانيا فلان الفلاسفة يوافقون ابو الحسين في مدعى به كما صرح به في الاهيات فكيف صدقوا ههنا بخالفين له والحق ان ما ذكره ههنا مبني على ظاهر ما نقل من ابي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال البعد تليسا الامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا برجوعه عن مدعى بهم كما اشار اليه في الاهيات وان مدعى البديهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله اعلم قوله اي قابلا) اشارة الى ان المعارضة ليست على ظاهرها لانه اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم و مدعى الخصم ان الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويمارضونهم فلا تغفل

قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للمبد التمكن والاستقلال بالاختيار) اشارة الى ان المقصود ههنا نفي استقلال البعد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لان الرجح واوكان ارادة البعد لا يستند اليه دفعا للتساؤل بل يستند الى الله تعالى فينفي استقلال البعد واما ان قدرة البعد ليست بمؤثرة اصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة اخرى وسبجي تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى قوله اوفي حكمه كافي رؤية الاشياء في المرآت الخ) هذا اذا كان المرئي بالمرآت ماله الصورة بطريق الانعكاس كوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المطبوعة فيها المقابلة للرأى حقيقة كاقيل فلا حاجة الى الفصل المذكور وذكر الابهري ان ماهو في حكم المقابل هو الاعراض قائمها وان لم يكن مقابلة للرأى لانهم صدوا بالتساؤل المحذون القائم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تسع ٣

فهناك تركيب قطعاً وكلاهما من دود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً الا ان يجوز الحد الناقص بالركب من الداخل والخارج واما الثاني فاعدم انحصار التعريف بالفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوصاً عند النظر بما هو المتبرهن وهذا تحقيق ما قلناه من ان سبنا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه يحصل امر اوتربى امور (وثانيهما انه) اي الحد المذكور (تعريف لاطلاق النظر) لشامل لجميع قسماته (لا يصحح منه) فقط (والاوجب تقييد النظر) المذكور في الحد (بالمطابقة) يخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضا (ان يوضع) في الحد (مكان قوله للآدمي) قولنا (بحيث يؤدي) يخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لاطلاق النظر (فمقدماته قد لا تكون معلومة) ولا مضمونه ايضا (بل هي مجهولة) جهلا من كفا لا يكون التعريف جاءها ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مضمونه مستدركا نعم قد يقال كان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحصل العلم ههنا على ما تناول التصور والتعديقي اليقيني كما مر والظن على ما تناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبه بحيث تناول جميع اقسامه في التصورات

سئل كوني

والمتفق منه كعدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة وان ما قالوا من معنى المتفق فهو تعبير عنه بلازمه قوله (يخرج عن كونه حداً) لان الحد ما يكون بالذاتيات فقط اما كلها او بعضها قوله (مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصله لا يكون المطالب حاصله لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصله لا يمكن التعريف به قلت حاصله الانتقال انما هو على تقدير كونه مخطرا بالبال ملتقيا اليه قصدا فيجوز ان يكون حاصله بالتبع فاذا اخطر استلزم الانتقال قوله (لم ينضبط الخ) لان المعاني البسيطة التي تستلزم الانتقال الى اخرى تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والعرف والاعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك قوله (للصناعة الخ) اذ مدخلها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة واكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة قوله (والاختيار الخ) اذ لا اختيار فيه انما هو في الانتقال من المطلوب المشهور به الى المبدأ والانتقال فيه الى المطلوب بترتيب من غير اختيار بخلاف المعاني المركبة فان الاختيار فيها ممدخلها بعد حصول المبادئ من جهة الترتيب بينهما قوله (وخصوصا الخ) فهو تعريف لاحد قسمي النظر لا المطلقة حتى لا يكون جامعا قوله (تحصيل امر) اي ملاحظته قصدا كما عرفت قوله (والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا يخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقا لانه يبقى بعد دخلا في التعريف النظر الفاسد المركب من امور مضمونة مطابقة الواقع والمطلوب بان يكون مناسبه فخرج من قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفى قوله (يخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته) اي الذي لا يؤدي الى المطلوب وانقول بان بعض افراد النظر الفاسد الصورة يؤدي الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبريد على تقدير كونه خارجا عن قانون المناظرة ايضا قوله (على المعنى الاعم) اي الصورة الحاصلة قوله (على المعنى المشهور) اعني الاعتقاد الراجح قوله (على ما يقابل اليقين) اي الاعتقاد الذي لا يكون جائزا مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما او جازما فاما طابقا او جازما مطابقة غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يجعل العلم على ما عدا ما هو وهو التصورات والتصديقات البقية بحيث يشمل التعريف جميع افراد من غير استدراك قيد

(والتصديقات)

والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (واما من رآه) اي النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام القيص فتى توجهنا الى ذلك المطلوب فاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فبهم من جعله عدميا فعال هو مجرد الذهن عن الفعالات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا فعال هو تحديق العقل نحو المقولات وشبهه) تحديق النظر (بالبرص) (نحو البصرات) وقد يقال كان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصرة يتوقف على امور ثلاثة لتوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن النفقات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب الجهولات من المعلومات وحيث قد تكون لاشبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اليه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينهما ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله

سئل كوني

من القيود قوله (بلا اشكال) بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج في التفصيل منهما الى تكلف قوله (هو ملاحظة العقل الخ) اي بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادئ المرتبة من غير طلب العقل وان كان يطلق على العقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر المجرد لان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها حضورى لا حصولي ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضي ان يكون ذلك التحصيل غاية مرتبة عليه في الجملة فلا بد من التوقف بالملاحظة التي عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يرتب عليها التحصيل اصلا بل انما يرتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يرتب على الملاحظة التي بالحركة الاولى في التعريف بالفرد وهي فرد منه قد يرب وان مع ظهوره قد خفي على بعض قوله (من غير ان يكون الخ) فان قلت الاستعانة بدبيته فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطالب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند واهل الرابضة قوله (نحو المقولات) اي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصر يحه فيما قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمقولات ما من شأنه ان يصير مقولات واختيار صيغة الجمع للتصميم بشئ له للطالب التصورية والتصديقية البقية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد قوله (التوجه نحو المطلوب) اي في الجملة بحيث يتناول المطلوب ما عدا ما كان يتناول بالبصر بمواجهة البصر من غيره قوله (وتحديق العقل الخ) اي التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى البصر قوله (واعلم الخ) تحقيق لقام بحيث يتجلى الحق ورفع النزاع قوله (ان الظاهر مذهب الخ) لما مر من ان الاستعانة بالمعلومات امر بدبي يهي كيف لا يختلف الترتيب بحسب اختلافها ايجابا وسلبا وقوة وضعفا قوله (من معلومات) مخصوصة كالذاتيات في الحدود والاوزام البينة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترايات وقضية اللازمة في الشرطيات قوله (ومن هيئة مخصوصة) لا يخفى في وضحك ان هذا القول يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل في المعارف واجبا ليحصل به الهيئة مخصوصة مع ان ذلك ليس بلازم عند اهل التحقيق فان المراد من الهيئة مخصوصة فيها هي الهيئة الحاصلة من انضمام احدهما الى الآخر ليحصل صورة وحدانية مطابقة للعرف سواء قدم الجنس او الفصل قوله (وحاولنا تحصيله الخ) اي تحصيل ذلك الامر على وجه اكمل من الوجه السابق سواء قلنا ان ذلك الوجه

الاولية اعني علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على ابع النظام متبعا لفيضان الوجودات والخبرات من غير ان يمانعت قصود وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لاستناد تلك القضية اليهم قوله (قال في التسمية) المقصود من تغسل كلامها هو الاشارة الى وجه حل كلام المصنف على ما حل عليه

قوله فانها الانسان بالحقيقة (واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك للذة والالم عند الحكماء ايضا هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواما الحسية والحلافة على هذا في الادراك بلا واسطة امر خارج فالتكلمون يذكرونه والفلاسفة ينفرونه

قوله يمنع الفعل (اي الاختياري اذ طابق الفعل قديصدر من التام اتفاقا

قوله في شبهة السوفسطائية وهم مشكرون للبديهييات والحسيات ايضا فلو كان المسمى في القضايا المذكورة هو الاولية لم تعد القدح في الحسيات

قوله اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة) قيل هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثامنة بان يقال الوهم بسبب الامتزجة والمعادات اوجب الجزم في بعض القضايا والرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهييات الوهمية والعقلية فرأى في بادي الرأي انهما قطعان والخامسة بان يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حيث انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بدبي يبيداه العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطأ ولا السادسة كما فرده الشارح فلا وجه لتخصيصه لكونه جوابا للشبهة السادسة

قوله اي يلزم الدور (وجهه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل اعني بدور مستند الى مصدره بالتأويل المشهور فالتعريف من قبل لقد حبل بين العبر والعزوان

قوله وان كان مقدمات بدبيية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه (لزوم توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تعاريا البديهيان

ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من ان الدور يقار توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شائع ولو جازا فلتعديم الدور اياه ولو يعوم الجواز وجه ولك ان تقول حقيقة الدور يجوزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية او بدبيية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان البديهييات حينئذ يتوقف على الدلائل المذكورة في معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يبعد التوقف على جز الموقف عليه

قوله ولا طريق الى العلم غيرهما (قيل اللهم والتعليم بل التصفية ايضا طرق مع انها غيرهما ورد بان المراد لا طريق مقدورا وفيه ان الضرورة ايضا ليست طريقا مقدورا مع انها اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمتنعون كون الامور المذكورة طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

قوله وشك في اني شك (قيل فلزم التسلسل في الشكوك واجيب بانهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم الزامهم على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فيقطع بانقطاع الاعتبار

قوله وبالجملة ما من قضية بدبيية الخ (هذا يدل على ان انكارهم لا يقتصر على حقائق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لان الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود له عند كثير ولو ثبت فبا نظر دقيق فكيف يحصل الزام منكري اجلي البديهييات بمثل هذا الامر الخ

قوله ويرد عليهم انكم الخ (وايضا يقال انهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل قوله وهم قائلون بان حقائق الاشياء الخ (قيل يلزمهم التساؤل لزوم للعنادية لان اعتقاد تبعية حقائق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا لا بد من اعتقاد آخر ينقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر او التسلسل في الاعتقادات وانهم ان يمتنعوا

ثبوت معتقدات غير متاهية بجلا فلا محذور
فأما ما كان ذلك هم اعتدوا بحقيقة التي
حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق اي
ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجاء التساؤل فقلت
هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم

قوله او يعتدوا بالالم وهو من الحيات قيل
الحق انه غير لانهم يعتدوا باحساسهم
الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطأ كما في سائر
الافلاط الحسية والجواب ان المراد او يعتدوا
بالالم حقيقة فاذالم يعتدوا بحقيقة الالم وجوزوا
ان يكون احساسهم به خطأ يعتدوا في السار
فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير فاتهم
ياحترافهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم
بخصوص بل اما اعترافهم بكون الالم مثلامرا
حقيقيا او اعترافهم فيحصل المقصود البينة

قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية (هذا
انفس بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع
الكلام العلوم من حيث يتناولها اثبات العقائد
الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو انفس
بمحصل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق
التفصيل

قوله وزاد عليه المصنف الخ (الزائد
اصالة على ما ذكره الامدي هو التفرغ المذكور
لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره
الامدي بول الىه

قوله فاذن المطلوب بالامر بالظن ما لم يطابقه
للاواقع اي الذي يطلبه الفكر بنظره ان يحصل له
في المستقبل اعتقاد مطابق لواقع معلوم
المطابقة له حيث لان المطلوب به ما لم يطابقه
للاواقع بالعدل فان المطالب التصديقي ليس
بمحصل مسألة الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته
و بهذا يتدفع ما يقال قديكني باعتقاد المطابقة
تقليدا او بناء على الدليل القاسد فلا يلزم كون
المطلوب علما على انهما جزمان فيتساويان
ايضا فرض كون المطلوب غلبة الظن لان
ما يجزم بمطابقته لا يكون ظاهرا وقديكني
المطلوب ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته
فلا يلزم ان يكون علما فقل

قوله ويمكن ان يقال قديكني الخ (قيل
طلب الظن من حيث هو وظن اي اعتقاد راجح
حين طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره

على وجهه اكن فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده متقللا من معلوم الى آخر
حتى يجسد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي السجدة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك
المبادي ابرزها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان * مبدأ الاولى منها هو المطلوب
المشهور به بذلك الوجه الناقص ومنها ما آخر ما يحصل من تلك المبادي * وبهذا الثاني اول ما يوضع
منها للترتيب ومنها ما هو المطلوب المشهور به على الوجه الاكل حقيقة النظر للتوسط بين العلوم
والجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب
الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقبلنا توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر
ان ينتقل اولامن المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولاحقا في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه
الى المطالب ونجرب الذهن عن الغفلات ونحشد بيق العقل نحو المعقولات فأما واعلم ايضا
ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات تتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره
من امتناع الكسب في التصورات ~~في المقصد الثاني~~ اي النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذي
(يؤدي الى المطلوب وقاسد يقابله) اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والقاسد صفتان طارضان
للتنظر حقيقة لا يجازا لكونه اراد ان يبين السبب في انصافه بهما فقال (ولما كان المختار)
عند المتأخرين مذهب اهل التعاليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي

سبيل الكون

هو المطلوب او ان المطالب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الاولى الامام
في امتناع اكتساب التصور وقد صرفت هناك بيان كونه اكن من الوجه السابق فارجع اليه قوله
(من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والعلوم فلاحظة المعلومات ليس
الاتوارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة
دفعة ولم يكن بين المبدأ والمشيى امر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية
كما في الحركة الابدية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والازم الجزء على ما بين في محله زاد لفظ قيل
ولم يقل وهما من الحركات النفسانية قوله (وقلا توجد الخ) اذ ستوح المبادي المنسبة دفعة
عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظري قيل وان كان كذلك فالترتيب يكون لازما للحركتين
في التحقيق فتر بظن النظر به تعريف بالازم فان جوزنا التعريف بالازم التبع المحمول فذلك
والاحتمال الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة باستكمال النفس
او على الاصطلاح على ذلك قوله (وتحديق العقل الخ) حل الشارح المعقولات على المبادي
التي تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقا وهو الحق ذا الوجدان شاهد صدق على انه لا يلزم
لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبدأ وتحديق النظر في مناسبتها ترتيبها فأما حتى يظهر
لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات بالازم وحقيقة النظر هي الحركتان وان لاتزاع في الحقيقة
بين الفريقين قوله (وهو الذي يؤدي الخ) بيان المحاصل وشارة الى ان قوله يؤدي صفة كاشفة
لان في العبارة تقدير المبدأ والوصول قوله (يؤدي الى المطلوب الخ) قيل رد على التعريفين
قولنا زيد جار وكل جار جسم فانه يدخل في الصحيح مع انه قاسم المادة اقول لان سلم تأديته
الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر وسط
مستلزم للاكبر ثابت للاصغر وهما لا يثبت الاوسط للاصغر فلا تدرج فلا تأدية في نفس الامر
فتم انه يؤدي بعد تسليم التقدمة قوله (فاصحة الخ) رد لما في شرح المقاصد من ان صحة
النظر وقاسده عبارة عن صحة مادته وصورته في انقسامه الى الصحيح والقاسد تجوز كما في انقسامه
الى الجلي والحق قوله (عند الآخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة
عن الحركتين وزاد لفظ مذهب اهل التعاليم لدفع ما يوههم اخلاف الساريتين حيث قال سابقا

الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتلاق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي
بمعرفة المبدء والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا انصف كل واحدة منهما
بما هو صحتها في نفسها انصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه اعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا
معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة
من المركب منهما (فتكون) جواب لسامع القاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) اي صحة النظر
بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اي بسبب صحتها اما في التصورات فقل ان يكون المذكور
في موضع الجنس مثلا بنسب الامر صاعدا وفي موضع الفصل فصلا لخاصة وفي موضع الخاصة
خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فقل ان تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطالع
وصادقة اما قطعا او ظاهرا او تسليما (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المشيرة
في ترتيب انعمات والادلة (معا) اي بسبب هاتين الصفتين مجتمعتين (وقاسده بقاسده) مسا (او فساد
احدهما) فقط (ومنهم من قسمه) اي النظر (الى الجلي والحق) وهذا بعبارة لان النظر امر يطلب به
البيان ولا يجامسه فلا يتصف بما هو من صفات ابيان فذلك حقه يقال (وتحقيقه ان الدليل
قد يعرض له الكيفيات) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة
العارضة للقدماء (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) في امتثال المطالع فان الشكل الاول

سبيل الكون

انه ترتيب امور معلومة او مظنونة وهما انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقا
من مذهب اهل التعاليم بترتيب عليه انقسامه الى الصحيح والقاسد قوله (ولا شك الخ) اي هذا
الترتيب الذي هو فعل الناظر يتلاق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة والثاني بمنزلة
الصورة في حصوله بالعدل فاذا انصف كل واحد منهما هو صحته في نفسه انصف الترتيب بالصحة التي
هي صفة بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدء المسافة اعني
المطالع المشهور به بوجه الى متنهاها اعني الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل
عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حيث بصحة المادة والصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة
اعني حصول العلوم المناسبة والهيئة النجفة بخلاف ما اذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم
السابقة لا تدخل لها في التأدية حيث فلا يكون صحته لصحة المادة والصورة ايضا وبما ذكرنا اندفع
ما في شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة الواقف ابتداء انقسام النظر الى الصحيح والقاسد باعتبار
المادة والصورة على تقديره بالترتيب وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتداء المذكور توجيه
بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم قوله (وهي بمنزلة المادة الخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونها
ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالاجسام والوجود الاخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى
والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستندا بان المادة والمادية والصورة شاملة للجواهر والاعراض
منه وانه الفرق بين المادة والصورة والمادة والصورة فلا تكن من الخاطئين قوله (بسبب
صحتها) يعني ان الباء للسببية لا للابدية حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون
وصفه بها باعتبار حال متعلقه اي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد قوله
(اما قطعا الخ) مقول مطابق اي صدق قطع او ظن او تسليم او حال اي مقبولة او مظنونة
او مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات اثنى عشرة في تحصيل المطالب النظرية
اعني البرهان والخطابة والجسد واسقط المظنونة والشعر لعدم افاذهما المجهول قوله
(مجتمعتين) اشارة الى ان كلمة معا حال وليس ظرفا بمعنى في وقت واحد قوله (لا النظر
الخ) يعني ان جلاء النظر وخفاء انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للظهور فيه وهو
لا يجامسه اصلا لكونه معدله فلا يتصف بصفاته قوله (فلذلك) اي لكونه بهذا

٣ الشارح امره بغير ما ذكره المصنف في المال
وانت خبير بان قول المصنف من غير ملاحظة
المطابقة بقيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب
الذي ذكره المصنف جواب عن لزوم طلب
العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة
وعده ما يعي علمهما والا فلاحظة اصل المطابقة
ولرطنا بما لا بد ههنا في الظن ظاهرا خفيئذ
يعد الجوابان في المال بل في فيه بحث وهو ان ظن
مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم
عدم مطابقته كان جهلا وان ظن ينقل الكلام
اليه حتى يتسلسل ويمكن ان يقال الظنون
انما تكون متوافقة بالظنون بعد ملاحظة القضية
فقط قطع بانقطاعها
قوله التي في الظن (قيل الاول ان يقول
او غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليشير بان
الاضافة بيانية وانت خبير بان الظن هو
الاعتقاد الغالب لانفس غلبة الاعتقاد هذا
وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالظن
نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لانفس
غلبة الاعتقاد
قوله وفائدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه
الخ (لا يخفى ان كون الرجحان مأخوذا في ماهية
الظن امر مشهور فالنبيه عليه بعبارة ظاهرة
في خلافه بما ياباه مقام التعريف فالاول تركه
قوله لخروج ما يطلب به الظن مضائقا)
قيل مراد المجيب منع لزوم الجاهلية في الرسم
وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم
خاصة بينة شاملة
قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة الخ (قد بدل
كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب
العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه
الطريقة وذلك بان يكون حركة في المعقولات
لتحصيل مبادي لمطالع فالفكر الذي يطلب به
العلم هو الذي يطلب به الظن او فادبته كذا
في شرح المقاصد وفيه بحث اذ لمرف واجب
الصدق على كل افراد لمرف بخصوصه
وخير الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه
من شأنه ان يطلب به العلم والكتاب الطبعي
الدلالة لا يصدق عليه انه من شأنه ان يطلب به
الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة
في المعقولات الخ فقيه انه تعريف آخر للنظر
فيشرح بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه ٣

٣ ان ينطق لشهره من حيث انه جسم حساس الخ جيع افراده ويمكن ان يجاب عندنا فرض القتال جل قواهم ما من شأنه كذا على معنى انه من شأنه ذلك بالنظر الى مجرد ما هيته وهي انه حركة في العقول لتحصل مبادئ المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراد كايصدق المحلل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا وظاهره مما علم قطعا وقوع احد طرفه لكن عدم ثبات مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكره محل بحث اللهم الا ان يلزم صحته على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن التبادر على ان قوله او غلبة ظن يكون مستدركا حيث لا فائدة له بعد بها والجل على التفسير في التفسير مدفوع في مقام التعريف فتأمل

قوله الذي ذكره القاضي في تحديد النظر المراد بالتحديد في اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وهذا كذلك فلا يفتى الاطلاق التحديد كونه رسما

قوله والانتظام اليها خاصة قبل هو حينئذ تعريف بالاختصاص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي يطالب بها احد مما فقط وبالجمله العرف يجب ان يصدق على كل افراد العرف ولا كذلك الانتظام وان اراد به التقسيم واجب بان العرف احدهما المساوي لكن رد عليه انه تعريف بالاختصاص لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين الخصوصيين الذين كل منهما اخى واجب بان كونه اخى باعتبار كنهه لا بغيره في الجمله المتغيرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء باقسامه ويجب بان القسم ذات الامرين والعرف هو المفهوم

قوله فهو من المحدود (يعني انه لتقسيم المحدود لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فذا تقسم المحدود كان يقال الجسم متركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال متركب من جوهرين او ما له طول وعرض وعق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الاول لان الطالب بشئلهما قوله فلا يكون متافيا الخ) لتوابعها بهذا المعنى لانه ولات والمخيلات فلا يراد ما ذكر في شرح المقاصد ٣

لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر (وتأتيها بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في العرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه (فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل والعرف (والجواز لا يتم) بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا الجواز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظري على وذلك نظري (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غير) اي غير ما ذكرناه (فلا يثبت) اي لا دليل له يدل على ثبوته في المقصد اثبات النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (بقيد العلم) بالمفهوم فيه (عند الجهور) واما افادته للظن فتدول انها متفق عليها عند الكل (ولابد) قبل الشروع في الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد التني والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازي قد يقيد) اي النظر (العلم) فيكون المدعى موجه جزئية قال في المحصول الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) اي هذا المدعى الجزئي (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث يحتاج الى مؤثر فيثبتنا علم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجدنا نظير مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود الاصل من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة من مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظري صحيح وكل نظري صحيح مفيد للعلم فهذا مفيد للعلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك لمقصود (ان الجزئي لا يثبت)

في سبيل الكون

قوله (فلذلك خص الدليل بالذكر) والدفع ما في شرح المقاصد من ان عبارة المواقف يوهم اختصاص انقسامه الى الجلي والظني بالدليل وليس كذلك قوله (المشتمل على شرائط الخ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليرتب الحكم عليه بافادته للعلم من غير شبهة بل يكون بدليها على ما نقله من نهاية العقول لانه لا يصح ههنا تفسيرها بما هو صفة اذ لا خفاء في صحة قولنا النظر الذي يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به في الجمله ولانه او كان كذلك لكن تقسيمه الى القسمين باعتبار انادية وعدمها عبثا قوله (متفق عليها الخ) لانه لو لم يكن مفيدا للظن ايضا لم يكن مؤثرا الى حصول المطلوب اصلا لاعلا ولا ظنا فلا يكون صحيحا قوله (ولا بد الخ) فان المذكور سابقا مهملة يحتمل الجزئية لكونها في قوتها وبمحتمل الكلية بناء على ان محلات العلوم كليات قوله (فقال الخ) اي فاقول قال الامام الخ ليصح ترتيبه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير اقول عطف على هذا وكذا ثم التدرج في مدارج الارتقاء فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع قوله (فيكون المدعى موجه جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الاوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد ايضا حيث حل الشارحان عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية قوله (الفكر المفيد للعلم موجود) فانه لا يمكن حمله على الكلية اذ ليس كل فكر مفيد للعلم وجودا قوله (بان يقال الخ) يعني يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا بد ان تكون كلية قوله (لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من انكر افادته العلم مطلقا الذي هو مقصود ايضا ولذلك قال قل جدواه قوله (ان الجزئي الخ) لتعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله قل جدواه اي قل جدواه لعدم حصول المقصود الاصل من انه اذ الجزئي

(ولا)

ولا يعلم حاله (الا بالكلية) الذي يندرج فيه ذلك الجزئي بقينا (وقال لا بد من كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (في القطعيات) اختز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظاهرا (لا يعقبة ضد العلم) اي مذاق له (كالوثوم) واغفلة وقائدة هذا التقيد ظاهرة (مفيدة) اي العلم فقد جعل المدعى موجه كلية موضوعها مفيد بقبول فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصل هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية القول ان من صرف حقيقة النظر الذي يدعى انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها اثبات العلم بانزوم المطالب من تلك المقدمات معاومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه من تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهية العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطالب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزميا بدليها بالاحتجاج فيه الا ان تعقل الطرفين على الوجدان الذي هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (ان كان معاوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتجاج عليه (او نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلاق اما الاول) يعني كونه ضروريا (فلا ضروري لا يخالف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان ضروريا اوليا (وهذا) اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (يخالف فيه) بين العقلاء (ولا ينجذ بيته) اي بين الحكم بان النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قوائمه الواحد نصف الاثني ثلثا واثنا عشر روبا) معاوما ببديهية العقل (ويجزئ بانه) اي كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) اي كونه دونه في القوة (الا باحتماله للنقيض او بابعوجه وانه) اي احتماله للنقيض (يعني بداهته) قطعا فلا يكون بدليها

في سبيل الكون

الخ كايستدبر اليه بيان الشارح قوله (ولا يعلم) اشارة الى ان المراد الثبوت العلمي لا بد ان الجزئي قد يثبت حاله بالجزئي كافي التمثيل فانه يفيد الثبوت الظني اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكلي قوله (اندي يندرج الخ) وصف كاشف للكلية بين وجه افادته العلم بمجال الجزئي قوله (في القطعيات) اي اليقينات كما هو المتبادر لالجزئيات الشاملة للجهليات ايضا قوله (اي مناف له) فسر الضد بالمنافي لان حصول المنافي مطلقا مانع لحصول العلم ضدا كان او لا بل مقابلا او لا فان المتقابلين يعبر فيهما ان يكون التناقض بينهما لذاتهما قوله (مفيد بقبول) ليصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق اذ لا يصح جعل الجزئية كبرى بخلاف الكلية قوله (لان حالها في الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة في التصورات فان في افادتها شبهة ولذا انكرها الامام قوله (وفي نهاية القول الخ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام ايضا خص بالانظار التصديقية لكن يمكن ان يقال ان تخصيصه بها لا ينافي الانظار الضرورية قوله (علم بالضرورة) اي بالبديهية حيث رتبته على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ما هو مناط الحكم لعدم الخفا فيه قوله (فانا نعني بالنظر) اي بعرفته كاي دل عليه الباقي واللاحق قوله (ما يتضمن مجموع علوم اربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهرا اذ لا معنى للصحيح الا ذلك واما العلم الرابع فتخرج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والابطال اللزوم فلعنه اراد بالتضمن الاستنباع فان هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم اششدة قوله (مستغنيا الخ) اشارة بتغير الضروري والنظري الى الانحصار فيهما قوله (يعني بداهته)

٣ قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل

قد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالتالي المعارف بين المتأخرين كادل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقي فاعلمه على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحا فيما سبق يكون هذا التعريف رسميا ينسب على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كاي ياتي لكن في قوله والفصل يحصل بخصالها بعض ثبوت عن هذا التوجيه الا ان يجعل قوله ويعبر ههنا عطفيا

تفسيره

قوله بل ربما اوهم شبهة لغير النظر كالحق والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ر بما اوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحل السبب على القرب اما خروج غير الدليل فظاهر واما خروجه فلان الطابع بواسطة النظر الواقع فيه

قوله يلزم من اقسامه من الصحيح الخ لان الطالب لا يستدعي حصول المطلوب ولا يلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما قدمناه بمجوهلة جهلا مركبا ونعبرم الظن اياه على ما يشير اليه الشارح في التعريف الثاني بأياه عبارة الغلبة ههنا لا يقال في الجزم غلبة ظن لانا نقول اوسم يلزم استدراك قوله علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة في الجهولات افرض طالب العلم او الظن لا الجهول لان طلب الجهول يتبع عينا من العلم قل

قوله لا يفتى عابلا ان كان العبارة ناشئة بالعين الموهلة فالاول بالمشين المجبة والقاد من اشياء فلا حذف ولا يجوز ان كانت بالعين المجبة بمعنى الغلبة وهي حرارة العيش فالاول محتمل ان تكون كاذرة وتحتمل ان تكون بالمشين الموهلة والعرف من السقي وعلى الوجهين فسيح حذف

المضاف اي ذليل او الايقاع الجزئي قوله يكون بينهما ترتيب قد يقع بعد تسليم الاحتجاج الى جزئية القرينة بل الى نفسها ايضا وجوب الترتيب بينهما لا ينافي بل هو من الواضع التي يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب

قوله واما الثاني فاعلم ان انحصار الخ وايضا عرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم ٣

٣ الفصل قطعاً والام يكن فصلاً ولواريد
بالشيء ذاته لم انقلاب مادة الامكان الخاص
في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص
الى الضرورة لان ثبوت الشيء نفسه ضروري
لا يقال المعتبر في حال الجمل هو انه مضمون وفي حال
العديد هو الذات فيندفع المذود لانا نقول
الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع في مفهوم
المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الجمل
وصفاً وفي حالة التعريف وصفاً آخر قيل ان
ازيد المشتق المشتق حقيقة او حكمه كما ذكرنا في الخبر
والحال كان مضموناً وفيه نظر لان هذا انما يتم
اذا لم تأويل الجمل في الوقع في التعريف
بالمشتق لزمه فهمها وهو اول المسئلة اللهم
الا ان يفي الكلام على انه يجب ان يصح جعل
المعرف خبراً عن المعرف ومحملاً عليه وان لم يكن
بفهمها حكمه بالفعل وفيه ما فيه
قوله فكون هناك حركة واحدة (قيل
بل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن
من المطالب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك
الى المطالب فلا حركة هناك اصلاً ولك
ان تقول الكلام في التعريف بالفرد ولا يطاق
التعريف على هذه الصورة
قوله مزيد مدخل (اذ لا صورة فيه واكثر
ما يستلزم من الصناعة تفصيلها
قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة (
لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر
بان يكون تلك الامور المثلثة صادقة فيها
والمطالب بان يكون مناسبة له والا فالصادق
في نفس الامر الغير المناسب للمطالب لا يخرج
باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة
كاسياني
قوله ووجب ايضا ان يوضع الخ (فيه بحث
لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامر من معا
مع ان الامر الثاني معن عن الاول اذ الفاسد
بحسب المادة لا يودي كما يصريح به في المقصد
الذي يليه ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب
المادة قد يودي نفسه نحو زيد جار وكل جار
جسم والكلام ههنا مبني عليه واما ما سيذكره
من ان النظر الصحيح هو الذي يودي الى المطالب
والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يودي
نوعه ولا يخالف ولا يذود بغيره فيه بحث آخر
وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان ٣

(واما الثاني) يعني كونه نظرياً (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً الى نظر
يفيد العلم به فيلزم ثبات الشيء نفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس
معلوماً فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز
ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة
الصدق لان المقصود بها ترتيب على العلم بصدقها فلو لم يكن يصدق انتفاء معلومة صدقها وذلك اما بانتفاء
صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري) كما
حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضرورياً لم يخفى فيه قلنا لا نسلم بل قد يخفى فيه)
مع كونه ضرورياً (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العلماء
(البدعيه) ان رأوا (كما عرفت) وذلك (الاختلاف الواقع منهم ههنا) يكون (الخفاء في تصور الطرفين)
في هذا الحكم البديهي (ولعمري في مجرد العلم) عن العوارض والارواح ليخصصا في الذهن على
الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجدوهما كما هو حقههما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في
كونه بديهي (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لنكري البديهي بالكلية (فواكفم) التفاوت بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين (وكونه ادنى منه في القوة انما هو) لا محالة للقبض (واولا بعد وجه
(قلنا ممنوع بل) ذلك الغارت (اما لان) والاستيناس بذلك اقوال لوروده على الذهن كثيرا
بمخلاف ما نحن فيه (اول تفاوت في مجرد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح
في البديهية (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناسق في اثبات النظر بالنظر وانكر
عليه الامام الرازي) في النهاية (فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه) ليمكن

في سالكوتي

بل كونه معلوماً قوله (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اي افادة النظر بافادة النظر اما كون
المطالب افادة للنظر فظاهر واما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ قوله
(على امتناع العلم) اشار به الى ان كلمة ان في قوله ان كان معلوماً تفترض بمعنى او كما في قوله تعالى
* قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين * ولك ان تقول انه لا مزيد والشق الثاني محذوف لظهوره
ي وان لم يكن معلوماً كيف ادعيت صدقه والحال ان الدعوى فرع لمدى قوله (المدعى عندنا هو
ان هذه القضية الخ) الا انه لما كان دعوى صدقها في نفس الامر متضمنة لدعوى معلومة صدقها
اذ لا يمكن دعوى شيء بدون معلومته اكنفى على دعوى صدقها فلا تنكار لهذه الدعوى يتضمن
انكار صدقها وانكار معلومتها فاندفع ما قيل ان في هذا الجواب تسفان لان عنوان البحث ثم قال
النكرون لكون النظر مفيداً للعلم بل على ان الشبهة لنكري نفس الافادة قيل الاولى ان يقال المقصود
من الادلة التي تفيد اني معلومة انه اوفاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه
لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم بدل على انتفاء المزوم وانت خبير بان الكلام في الادلة التي
تفيد اني معلومة هذه القضية لاني انما افاده النظر علم فان هذه شبهة اخرى للنافين كما سيحكي
قوله (انه ضروري) اي بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد مضررها بالنظر الى
انفسها بعضها ضرورياً كالشكل الاول والقياس الاستثنائي وبعضها نظرياً كيباش الاشكال فلا يرد
ان اختيار كونه ضرورياً مطلقاً او كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه اليهما قوله (ولا تناقض
في اثبات النظر بالنظر) لا يخفى انه لا وجه لمنع التناقض بعد ما تمت بقوله لاستلزامه كون الشيء
معلوماً حين ما ليس معلوماً وانما نقله عن الامام الجامة لذلك فالجواب ان يقال في شرح قوله
وانه تناقض كسفي الشيء بنفسه ثم يحرر كلام امام الحرمين بانه لا تناقض في ثبات الشيء بنفسه
لانه انما يقتضي ثبوت الشيء فقط بخلاف نفسه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معا وانه تناقض
ثم يورد عليه انكار الامام بانه وان لم يكن في اثبات الشيء بنفسه التناقض الذي في نفي الشيء بنفسه

(اثباته)

اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم) وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون
حاصلاً حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلاً في تلك الحال (وهو تناقض)
قال فقل ما هو هو من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لا اجتماع نفيه واثباته معاً بخلاف اثبات الشيء
بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلاً فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يستلزم على تناقض من وجه كان نفي
كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا يخلص الادعوى الضرورية كالتخصاها (والجواب انه) اي
امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتاً للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك وينع كونه تناقضاً)
حتى يجد عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتاً
للشيء بنفسه وان اوجهه البارة (انما ثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيد (او المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف الفريقين
بشخصه) اي بقضية شخصية حكم فيها على جزئ معين من افراد النظر فتقول النتيجة في كل
نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك فهو
حق قطعاً فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد
للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا لقطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها
للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم يستلزم على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتق على مقتضى العلم مع انتفاء
المانع يفيد العلم ويستلزم اما الصغرى فلا النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة
العقلية الموجبة الانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلا متنازع
تخلف الشيء عن مقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيان اذا نظرنا فيهما
افادتنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكماً بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين

في سالكوتي

الا انه يستلزم تناقضاً آخر وهو ان يكون الشيء معلوماً وان لا يكون معلوماً في حالة واحدة قوله
(وتلخيصه انه الخ) الخيانتان للتعليق لا لتفصيل فلا يرد مع التناقض لاختلاف الخيانتين قوله
(على تناقض من وجه) وهو ان يكون معلوماً وان لا يكون معلوماً في حالة واحدة قوله (من وجه
آخر) وهو ان يكون النظر ثابثاً ومتنياً قوله (وان اوجهه البارة) اعني قولنا اثبات النظر
بالنظر قوله (اي بقضية شخصية) وهي ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات الكلية او المهملة
اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئي لا بانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك
النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معنى الافادة فيكون اثباتها موقوفاً على قولنا
هذا انظر مفيد للعلم قوله (اما الصغرى الخ) استدلال على حقيقتها بانها بديهية لان تصور
طرفيها كاف في الحكم وكل بديهي فهو حق وكذا قوله واما الكبرى الخ وزاد قوله لا شبهة فيها
اشاره الى انها بديهية لا خفا فيها اصلاً لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى
فان فيها خفاً باعتبار الطرفين وما ذكرنا ظاهر ان الاعتراض بان الاستدلال على الصغرى والكبرى
ينافي دعوى بدهيتهما المستفادة من قوله وبالجملة فههنا قضيتان الخ والجواب بان الاستدلال المذكور
تبييه او تعليل لمي والبديهي قد يكون نظرياً من حيث لميته كلام منشؤه عدم التدبر فتدبر قوله
(وبالجملة الخ) بمجمل الجواب ان ههنا قضيتان بديهيان باي عبارة عبرنا بهما اذارتناهما
رتبنا مخصوصاً بفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية او المهملة فلا يكون اثبات الشيء بنفسه
قوله (ثم ان حكماً الخ) اي بعدما تحققت ان ههنا اثباتاً للكلية او المهملة بشخصية وعلمت انه ليس
اثباتاً للشيء بنفسه فاعلم ان الحكم في تلك الشخصية بديهي حتى لا يختلج في وهمك ان الحكم بافادة هذا
النظر الجزئي نظري لفرض الكلية او المهملة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو ايضا نظري فيلزم

(٩٤)

(موافق)

٣ المراد من قوله لتأدي لتأدي او ليحصل
التأدي اما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون
تلك الامور المؤدية الى المطالب فلا يرد الا ان يقال
المعنى الاول هو التبادر من عبارة التعريف
فليفهم
قوله بل هي مجهولة (او مقبلة فيها
قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين
من التصديقات) اشار بقوله من التصديقات
الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على
ترتيب الامور المشكوك والمرهومة ثم هذا المعنى
يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف
النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور
بين العامة واوسم فالفريفة قائمة على ارادته
فلا يضرب في استماله في التعريف
قوله ما هو حاصل عنده لتعريف غيره (اي
من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه
ان التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدي
مقدمتي الدليل مثلاً ع انه ليس بنظر وذلك لان
ملاحظة الصغرى مثلاً ليس لتعريف المطالب
منها بل لضم اليها الكبرى وبحصول المطالب
من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور
بان ملاحظة العقل مشترك وبانه يخص بالحركة
الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة
يعد وجدان المبادئ المناسبة لتعريف ما هو
انطب منها عند عدم حصوله يصدق عليه
التعريف وليس من انظر وايضا خروج
الحس منه غير ظاهر والجواب عن الاول
منع اشتراك عند المتكلمين ولوسم فالفريفة
معينة وعن الثاني منع اختصاصها بها
فان في الترتيب ملاحظة المرتب على وجهه
مختص وعن الثالث ما استرنا اليه في توجيه
قوله لتعريف غيره وعن الرابع وضوح القرينة
على ان المراد لتعريف الغير بطريق الاكتساب
قوله ومنها ما المطلوب المشعور به على
الوجه الاكمل (فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا
يدل على ان كل مطلوب له وجهان فثبت ثلثة
اشياء وقد فتاه في المقصد الرابع من ان المرصد
الثالث في اقسام العلم ويمكن ان يجاب بان متهمي
الحركة الثانية نفس وجه الجهول الذي يشع
به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل
واياد بالوجه الاكمل فلا تلبس حقيقة وان كان
ظاهر كلامه يشع به واعلم ان اعتبار مبدأ ٣

٣ الحركة الأولى المطلوب المشهور به بوجه
 ناقص ومختص بالحركة الثانية المطلوب
 المشهور به على الوجه الأكمل بوجه ما نقلته
 من شرح المقاصد في شأن تقرير الوجه الثاني
 من تمسكي الامام في امتناع كسيسة التصور
 وقد عرفت ما فيه فإظهار ان سوق كلامه على
 الغالب قدير
 قوله من قبيل الحركة في الكيفيات
 (النسائية) قيل عليه الحركة الفكرية انما هي
 في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات
 صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة
 في تعقيلات المعقولات وهي الصور الادراكية
 التي هي من باب الكيف وقد يقال الحقائق
 الكيفية على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل
 تسمية النوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب
 الذات كما يطلق الصور عليها ومثله كثير
 لا يستكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل
 الحركة في الكيفيات اشكالا لا ذكره ان شاء الله
 تعالى في مباحث الابن على رأى الفلاسفة
 فإطلب هناك
 قوله لازم للحركة الثانية (اللزوم بحسب
 الوجود ولكنه لازم غير محمول فن عرف الفكر به
 بقول بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه
 قوله وتحديد العقل نحو المعقولات فنأمل)
 مراد الشارح بالمعقولات هو المبادئ واما مراد
 المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هناك
 مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة
 بخلافه ههنا فالنحو اليه والحد في نحوه
 متعارفان في ذكره الشارح ههنا بخلافه
 فيما نقله عن الابهرى وقد يقال التمهيد السابق
 يدل على ان التمهيد ايضا نحو المطلوب لكن
 الفرق بين النوجه الى المطلوب وتحديد العقل
 نحوه لا يخلو عن خفا اللهم الا ان يحمل احدهما
 على في الجملة والاخر على النوجه التام ههنا
 وكان الامر بالتأمل اشارة الى ما دل عليه كلام
 المصنف من ان التمهيد بالتعديق عن الففلات
 ليس لا يرى النظر لاكتساب المعقولات
 من المعلومات ليس بمطلوعه بل جواز ان يكون
 تعريفا باللازم لكن الكلام في محمولة هذه
 الاوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز
 التعريف بالبيان

قوله الى صحيح يوردي الى المطلوب (اي ٣

يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه
 من افراد النظر اولا فلا يلزم حينئذ الاتوقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية
 (وقد تكون) القضية (الشخصية ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافاده العلم
 على هذا النظر الجزئى (دون الكلية او المهمة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لا خلاف العنوان)
 في الشخصية والكلية والمهمة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهى
 مشروط بتصور الطرفين) بلا شبهة (وتصور الشئ بكونه نظريا) كافي للقضية الكلية والمهمة
 (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كافي للقضية الشخصية بخلاف ان يكون تصوره من حيث
 ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافي في الحكم بينهما فتكون الشخصية ضرورية ولا يكون
 تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية
 موقوفة على تلك الشخصية والاستحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات
 كلها فاذا ثبتت الكلية بحكم جزئ معين فقد ثبت حكم ذلك الجزئ بنفسه قلت حكمه من حيث
 خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به هذا
 الثاني النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهمة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات
 الشئ بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهمة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل
 ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء
 الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضرورى

في سبيل الكونى

الدور او التسلسل فقله ثم ان حكما الخ دفع اعتراض رد بعد بيان انه ليس فيه اثبات الشئ
 بنفسه قوله (فلا يلزم حينئذ الاتوقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور
 او التسلسل قوله (بخلاف ان يكون تصوره الخ) مثلا ان كان ذلك النظر الجزئى على هيئة
 الشكل الاول كما يكون انتاجه بينا وافادته للعلم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافي في الحكم بانه
 مفيد قوله (لاشك الخ) يعنى ان ما ذكر وان دل على تغير الثبوت والمثبت بالكيفية والجزئية
 فلا يكون اثبات الشئ بنفسه ولكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبتت الكلية ينظر جزئى
 يكون ذلك النظر داخل في موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئى مثبتا لحكم نفسه فيلزم المحذور
 وخلاصة الجواب انه لا محذور لا خلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه فرد للنظر مثبت من حيث
 ذاته هكذا ينبغي ان يحاط براتب الكلام قوله (استطراد الخ) فيه بحث لانه لما دعى الخصم
 انه دلى تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم بنظر يلزم اثبات الشئ بنفسه نظرا الى انه
 اثبات افادة النظر بافاده النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبهة بكيفية الحكم فكيف يكون ذكر المهمة
 في الجواب استطراديا بل يكون ذكر كلى من الكلية والمهمة في الجواب لازما قطعاً لمادة الشبهة قوله
 (لان لزوم الخ) فيه بحث لان منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو
 مشترك بين الكلية والمهمة بل في المهمة اظهر لانه يحتاج في الكلية الى عدم ملاحظة الكلية في جانب
 المثبت ايضا بخلاف المهمة نعم لو كان منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت على ما ذكره الشارح بقوله
 فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهمة لكن ليس في عبارة المتن اثر من ذلك
 واما ما نقله من المحصل فلا ينعقد لان ذلك المذكور مبنى على ان يكون المدعى جزئى كما اختاره الامام
 ولا شك ان اللازم حينئذ التسلسل والدور دون اثبات الشئ بنفسه لان الجزئية اذا ثبتت ينظر جزئى
 آخر يكون افاده ذلك النظر نظريا بل لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئى آخر
 يكون افادته ايضا نظرية فيتلأسل او يدور قوله (فلازمه الظاهر) اي معلوم الظهور
 فالتعريف فيه من قبيل • والدك العبد • و اراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم

(الاستلزام)

الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعة لازمة لانه هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا
 النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لا يستلزم
 اثبات الشئ بنفسه كما ادعا الامام الرازى فكان على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة بقيل قولكم
 لاشئ من النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا تصور انكار
 اكثر العقلاء لحكم بديهى بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا يلزم اثباته بنظر
 خاص يفيد العلم به وانه تنافض صريح) لان المدعى حالية كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة
 اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا دعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التنافض
 على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله
 ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تنافض
 (والتكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة واحدة للتكرين باسمهم وماساى من الشبه
 مخصوصة يقوم دون قوم والصواب ان اشرك شبهة واحدة فيهم بينهم غير متصور وان ماساى شبهة
 للتكرين بالكلية اعنى السمنية الا ترى الى قوله فقيل قولكم لاشئ من النظر يفيد العلم الى ان هذه الشبهة
 في قوة اول الشبه النسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقبيه علما
 مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب

في سبيل الكونى

المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يتجاوز الى اثبات الشئ بنفسه لالاشارة الى ان الدور لازم
 غير ظاهر فان لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم ولما كان الدور مستلزما للتسلسل
 استغنى بذكره عن ذكر الدور قوله (ثم عورض الخ) معارضة القلب وتقريره ان دليلك
 وان دل على ان لاشئ من النظر يفيد فعندنا ما ينفىها لانها اما ان تكون ضرورية او نظرية او كلاهما
 محال الخ قوله (لم يختلف فيه اكثر العقلاء) اي مع الاقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد
 الموافقة والافتعال بمعنى المعاملة او لم يختلف فيه اكثر العقلاء بانكارها عن النجى القويم على ان يكون
 من الخلف ضد التقدم او لم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى
 لم يختلف فيه اكثر العقلاء فيما بينهم قوله (وانه تنافض صريح) بخلاف اثبات النظر بالنظر
 فانه تنافض غير صريح ولذا انكره امام الحرمين قوله (ان هذا النظر الخاص يفيد الخ)
 وافادته الظن بعدم الافادة مطلوبة ايضا او معاملة قطعاً ولا تنافض لان ذلك العلم ليس مستقادا
 من النظر بل علم ضرورى يدع الظن انظرى فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر بخصوص
 علم قطعاً ان ذلك النظر يفيد للظن المذكور قوله (سياق كلامه الخ) فيه بحث لان المذكور
 في اول البحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للتكرين
 لافادته مطلقا للتكرين باسمهم الا انه افردا عن شبهة السمنية بعدم العلم بانسابها اليهم وجواز
 كونها افرقة اخرى مشاركة للسمنية في دعوى نفي الافادة مطلقا قوله (غير متصور) اذ لا يمكن
 ان يكون شبهة واحدة مثبتة لنفي الافادة مطلقا ونفيها في الالهيات فقط ونفيها في معرفة الله تعالى
 فقط بلا علم قوله (اعنى السمنية) هذا انما يتم او علم انحصار التكرين لافادته بالكلية في السمنية
 وهو ممنوع والتشوير المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة اخرى
 لا يقتضى اتحاد قائمها قوله (مؤداهما واحد الخ) لا يخفى عليك ان المردد في الشبهة
 المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الاولى هو العلم
 بان المقاد بالنظر الجزئى علم واللازم في احدهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جعله لازما
 في الاخرى فكيف يكون مؤداهما واحدا وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا
 لا يثبت ذلك قوله (لكن لما كان الجواب الخ) يعنى الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتمال

٣ يوردي نوحته فلا يرد على تعريف الصحيح
 والماسد بافتاء الطرد والعكس قولنا زيد
 حار وكل حار جسم وبمجرد حمل الاداء على
 الاستلزام الكلى لا ينعكس تحققه في خصوص
 المثال المذكور ونظائره كما لا يخفى ثم المطلوب
 هو الاعتقاد المطابق علما او ظنا
 قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب
 اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم (عبارة المتن
 هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد
 الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى
 دفع ما توهم من ظاهر عبارته من ابتداء انقسام
 النظر الى الصحيح والفاقد على تفسيره بالترتيب
 كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار
 اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور
 مبنيا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على
 تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده
 ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب اهل
 التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون
 مذهب من يرى النظر بمجرد التوجه الى المطلوب
 من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح
 المقصود لا يبالى بما في عبارة المتن من ادنى
 مسامحة واعلم ان النظر سواء جماعه نفس
 الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعى عاوما
 مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل
 منها الى التصور مرفقا الى التصديق دابلا
 ويكون العلوم اى الامور الحاضرة مادة لذلك
 الموصل والهيئة المخصوصة صورته وقد يضافان
 الى النظر بهذه الملازمة وهذا معنى كلام
 المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والافتك
 العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعاً
 وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع
 فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة
 عليه بمنزلة الصورة واما ما ذكره الشارح
 في حواشى المطالع وحاشيته الصخرى توجيهها
 لذلك القول ان الفكر عرض لامادته ولا صورة
 ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث
 الاله والمعلوم عموم الدلة الصورية والمادية
 بحسب الاصطلاح الجواهر والاعراض كما ساقى
 ان شاء الله تعالى
 قوله وصادقة اما قطعاً او ظنا او تسليما)
 اي صادقة في نفس الامر اما حال كونه
 مقطوعة او مظنونة او مسلمة لان يكون ٣

٣ صدقها بحسب هذه الامور والامور
 المحذو ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والاوجب
 تبين الظن بالمطابقة فأنزل
قوله (ولا يجامسه) لا بان يجتمع في شيء
 ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في انكار
 الافكار
قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة)
 فان قلت يجري فيه الاختلاف بحسبها ايضا
 بان يقدم الاعمال او يؤخر قلت تأخير الاعمال
 وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديره
 قطعا فلا اختلاف بحسبها في التعريفات
 المتداولة فيما بينهم بخلاف الدلائل فظهر
 انقضى
قوله فهو لا يبرهن للنظر حقيقة) قيل قد ثبت
 بل اشتهر إطلاق النظر على نفس الامور
 المرتبة فلا خفا في صدقها عليها وانت خير
 بان ذلك الاطلاق مجازي عند الجمهور والكلام
 في انصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة وقديقال
 المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا له واضحا
 سريرا او اذاه خفيا بطيئا وان كانا مستفادين
 من مادة البيان وصورته وقيل ايضا المراد بجلاء
 النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون
 الخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام
 في الخفاء والذل الصريح من ارباب هذه الصناعة
 بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر
 جلي وذافي شائع والاصل في الكلام حقيقته
 فيحصل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء
 بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار
 وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة
 لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك
 ويمكن ان يحمل قول الشارح وهذا بعد على هذا
 فليأمل
قوله المشتمل على شرائطه الخ) كانه اشارة
 الى ان ليس المراد بالصحيح ههنا ما هو الذي
 يؤدي الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدى
 الى المطلوب يؤدي اليه فهو لا يتطرق اليه نزاع
 الاثبات بل يمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على
 ان المطلوب الذي اعتبر الاداء اليه في النظر
 الصحيح اعلم من العلم والظن والنزاع فيه ههنا
 هو الافادة للعلم
قوله قد يفيد العلم) القول باحتمال هذه العبارة
 لايجاب الكلي بالعناية بان يقال مطلق النظر ٣

عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة بتمثل على تدقيق وتحقيق افردتها
 عن الشبه الاخر • الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يقيد اصلا
 لافى الالهيات ولا في غيرها (وهم السنية) المنسوبة الى سومات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون
 بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس • وله شبهة • الشبهة (الاولى العلم بان الاعتقاد
 الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأ) لامتناع الخطأ في الضروريات
 (والتالى باطل) اذ قد يظهر للنظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك
 تنقل المذهب) ودلائلهما المأمور من انه قد يظهر صحة ما اعتقده بطلانه وبالعكس
 وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع
 النسيان فيها (وان كان نظريا احتساج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول
 هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية
 اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (وينتقل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد
 الحاصل من النظر الآخر وتقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث
 يفيدته وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت لازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا الا بالضرورة
 وبالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك
 الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت ان ادعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه
 كذلك معلوم لنا فيكفى للخصم نفي المأومة (قلنا) فنحن نختار انه ضرورى وان كان حصوله عقيب
 النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبه كالعالم بان لنا لذة من ذلك النظر
 او الما او غشا او فرحا قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بظنه وانه لم يكن علما وحقا فلا
 النظر (الذى يظهر خطأ) اى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما
 وقع فيه) اى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في نطاق النظر صحيحا
 كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر
 جزئى ينتج الكلية الموجبة او الممهولة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديها كما مر

• سيانكونى •

جوابها على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسنية قوله
 (قائلون بالتناسخ) بالقل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علما قوله (العلم بان الاعتقاد الخ)
 تقريرها ان لا شيء من النظر الصحيح يفيد للعلم اذ لو افاد نظر مامن الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد
 علم اما ان يكون ضروريا او نظريا وهما محالان الخ قوله (لم يظهر خطأ) اى لم يظهر ظهور خطأه
 والتالى باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل
 نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا وما قيل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله
 للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد المقلد خارج عن العلم فلا يكون ضروريا
 ولا نظريا قوله (نظري ايضا) اذ او كان ضروريا لمساجز ظهور خطأه قوله (وهكذا
 الى ما لا نهاية له) فيتوقف العلم بان المفاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع حصوله فاقبل ان هذا
 التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم المفاد علم ليس بشئ قوله (لجواز الخ)
 بان يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية لزوما قطعيا وكل اعتقاد
 هذا شأنه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيان ينتج ان الاعتقاد الحاصل بعده علم ويكون
 افادة هذا النظر النتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديها نظر الى ذاته وان كان نظريا
 من حيث انه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حاصل الشبهة الاولى انه لو افاد نظر من الانظار الصحيحة
 للعلم فالعلم بان المفاد علم لا يكون ضروريا لجواز ظهور خطأه فيحتاج الى نظر جزئى آخر بلا شبهة

(ومن)

ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما غلب الاعتقاد
 بالنظر فيه فبعد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد شبه عليه
 الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظري • الشبهة (الثانية المقدمات لا يجتمعان في الذهن مع الانامى
 توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق
 نظر مقيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة باعادة النظر للظن اذا كانت
 متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضرورى قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف
 العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان) في الذهن بل قد
 يجتمعان (وذلك كطريق الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولو لا اجتماعهما فيه
 لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) اى لزوم في الاتصالات (والعناد) في الانفصالات ومنهم من فرق بان
 طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لاحكام بالفعل في شيء منها بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة
 ان الحكم في احديهما لا يجتمع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع
 المقدمتين معا بل يكفي حصول احدىهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعنى
 الحركة العتدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى
 التوجه اليها هو (النظر)

• سيانكونى •

وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضروريا والالما يظهر خطأه فيحتاج الى نظر آخر بكون العلم
 بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم نظريا ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها للكلية او الممهولة بل للجزئية
 وهى ان هذا الاعتقاد علم وانه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظريا القول بان العلم بان الاعتقاد
 الحاصل بعد النظر مامن الانظار علم بديهي فتدبر فانه من المراتق زل فيها قدم من هو طود
 التدقيق والتحقيق قوله (المقدمتان الخ) تقريرها او كان النظر مقيدا للعلم لا يجتمع المقدمتان
 اللتان وقع فيهما النظر في الذهن والتالى باطل فالقديم مشله اما الملازمة فلان الموصل مجموع
 المقدمتين دون احديهما واما بطلان التالى فلان توجه النفس قصدا الى حكمين في زمان
 واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالى مستدبا به لم لا يجوز ان يجتمعا في الذهن كاجتماع
 طرفى الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح اصح اشارة الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير
 مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجهين
 امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المنع المذكور في شرح الطوالع الاصفهاني في مواضع كثيرة
 وما قيل ان قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن جواب بطريق المعارضة حيث استدلى على
 خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهى
 قوله لا انا ذاتوجهنا الى آخره فيعيد لفظا لان قوله لا نسلم صريح في المنع ومعنى لان الدليل اعنى قوله
 وذلك كطريق الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع قوله (ومنهم من فرق بان الخ)
 يعنى ان السند المذكور لا يصلح للسندية لان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة اذ او كان فيهما الحكم
 بالفعل استمع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستتلال كل منهما بخلاف مقدمتى النظر
 فانهما قضيتان بالفعل والاثنى الاندراج قوله (ونحن نعلم الخ) اثبات للمقدمة المذوعة
 بدوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل وبدل التوجه بالحكم لئلا يرد المنع المذكور بقره
 والتوجه غير العلم قوله (ثم اجاب) اى الفارق المذكور من قبل نفسه يمنع الملازمة المدلول
 عليها به ولو كان النظر مقيدا للعلم لا يجتمع المقدمتان قوله (بل يكفي حصول الخ) وان لم يبق
 الاخرى في الذهن وذلك لان المبادئ البعيدة لا يجب اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية
 فكذلك المبادئ القريبة لا شرا كلها في توقف حصول المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها

(٢٥)

(مواقف)

٣ يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرهما
 فايكون منه صحيحا في القطعيات غيره وكل
 ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطالعة
 ليس بشئ لان اقصى ما ثبت بالبيان المذكور
 ان لا يكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعائه
 الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حله
 على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة
 لذلك اصلا
قوله لم يسر لنا ذلك المقصود) فان قلت
 اذا ضم اليه قوائنا افادة هذا النظر الصحيح ليس
 بخصوصه بل كونه صحيحا مقرونا بشرائطه
 فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مقيدا
 ليسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد
 اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت
 العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم
 الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما ذكره
 في اول بحث القياس فيكون المدعى المثبت حينئذ
 ايضا كليا وكلامه فيمينا اذا كان المدعى المثبت
 جزئيا ليس الاكادل عليه عبارة
قوله في القطعيات) اراد بالقطعي معنى
 اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى
 الاعمال المتناول للجهل المركب والالام بصح الكلية
 كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد
 بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح
 اذ النظر في الظن اطلب العلم بكون فاسدا من جهة
 المادة حيث لم يناسب المطالب وفيه بحث ظاهر
 لان النظر في الظنات الصادقة لتحصيل الظن
 نظر صحيح ولا يفيد العلم فلا احتياج الى التقييد
 المذكور ثابت البينة
قوله لا يعقبه ضد للعلم) قيل هذا التقييد
 انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بمسوى
 التعميد التام واما فيه فلا امدم احتمال تماقب
 الضداد عقيب التام قبل حصول المطلوب فتأمل
قوله اى منافاه) فلا يرد ان الموت عدوى
 فكيف يكون ضد العلم والضدان هما الوجود بان
 وقيل اطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول
 ان الموت وجودى لا يقال الموت ليس ضد العلم
 لان احتماله اجتماعهما ليست لثبوتها بل لغايات
 شرط العلم وهو الحياة بالوت لا نأقول اوضح
 هذا الامتناع تضاد مطلقا اذ ما من شيء يقدر
 بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع
 الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لغايات ٣

فيما وملاحظتها قصدا (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين أي التوجهين إلى المقدمتين وملاحظتهما المقدمتين (عدم اجتماع الطرفين) بالمقدمتين والحاصل أن التفات النفس إلى المقدمتين معا دفعة بالقصد تمتع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ أحدهما قصدا وتوجه بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل فيحضران معا وإنما تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس بمتعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الإنتاج وتوضيح هذا الجواب المك إذا حذفت نظرك إلى زيد وحده ثم حذفته كذلك إلى عمرو والقام عنده في حال تحديثك إلى عمرو كان عمرو مرييا قصدا وزيد مرييا قصدا كذلك إذا لاحظت بغيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريريا إلى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والأولى مرييا فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان * الشبهة (الثالثة النظر لو افاد العلم) وعلم أن ذلك المفاد علم (فعلم بعدم المعارض) المقاوم (أدعاه) أي مع المعارض وظهوره للنظر (يحصل التوقف) لأن الجزم بمقتضاهما بوجوب اعتقاد التقيضين ومقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بالمرجح فإذا لم يعلم بعدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما افاده النظر علم بل يجوز كون نقيضه حقا (وعنده ليس ضروري أو بالعلم) المعارض أي لم يتكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما يكشف (فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر) غيبه (وهو) أي ذلك النظر الآخر (أيضا يحتمل قيام المعارض) فلا يعلم أيضا أن ما افاده علم وحق الإبهام لعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج إلى نظر ثالث (ويستلزم) فيتوقف حصول العلم من النظر على أنظار غير متناهية (فلما النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما غيب العلم بحقيقة النتيجة غيب العلم بعدم المعارض) يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة أي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على

سبيل كوني

قوله (ولا حظنها قصدا) إشارة إلى أن المراد بالنظر المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي فلا يراد منه خلاف ما اختاره سابقا في تعريف النظر قوله (وتوضيح الخ) بتشبيهه المقول بالحمس قوله (وعلم أن ذلك الخ) إشارة إلى أن الشبهة المذكورة تغيب في العلم بالأفاد لأن نفس الإفاد كإسقاطها قوله (فعلم العلم) أي يقبده مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط قوله (أي مع المعارض وظهوره) يعني أن الضمير راجع إلى المعارض والكلام على حذف المضاف أعني الظهور بقرينة أن حصول التوقف للنظر إنما يترب على ظهور المعارض له لا على وجوده في نفس الأمر قوله (فأذا لم يعلم الخ) أي إذا كان ظهور المعارض موجبا للتوقف فأذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن المفاد علم وأن كان علما في نفسه وذلك لأن جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي الجزم بالحكم المفاد بالنظر إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز أن يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقا للواقع لعدم المعارض فيه وثباتا لاستناده إلى الدليل مع تجوز المعارض لعدم العلم بعدمه أما بالقول بأن يكون متزدا أو بالقول بأن يكون خالي الذهن فلا يحصل العلم بأنه علم لعدم الجزم بثباته وبهذا يظهر أن الشبهة المذكورة لا تثبت في الإفاد وأن المراد بقوله وجوز عدم المعارض من التجوز بالفعل ومن التجوز بالقول فلا يراد أن عدم المعارض لا يستلزم تجوز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحيث لا يترب عليه الجزاء أعني قوله لم يعلم أن ما افاده النظر علم قوله (والا لم يقع المعارض) أي النظر من الانتظار قوله (فيتوقف حصول العلم) أي حصول العلم بأن المفاد علم لا العلم بنفس المفاد قوله (يعني كان الخ) خلاصة الكلام أن النظر الصحيح يقيد علوما ثلثة أحدها نظري مستفاد بطريق الكيب وهو العلم بنفس النتيجة أعني العلم بذات المحمول للموضوع أو انتفاء طابق الواقع أولا وثانيها العلم بأن تلك النتيجة حقة ضرورة أن لازم الحق حتى قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض إذا تعارض في القطعيات وهذان علمان

(وجود)

وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لأن العلم الأول يتوقف عليه ولم يرد بأفاد النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظر بأن استفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما هو مذهب فانه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بان المعارض معدوم بل أراد أنه إذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بأنها حقة جزما بديهيا لا يتوقف إلا على تصور طرفيه وكذا إذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر وأوحظ معنى المعدوم جزم بأنه معدوم قطعاً لا يترى إلى قوله (فعدم المعارض في نفس الأمر الضروري) أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر * الشبهة (الرابعة النظر لما يستلزم العلم) بالنظر فيه (أولا والأول ينافي كون عدم العلم) بالنظر فيه (شرطاً) أي للنظر لأن عدم اللازم متاف لوجود اللازم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالنظر فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سبأني (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالنظر فيه (هو المطلوب فلما يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا أو أعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة فإذا تم النظر حصل العلم كانه إذا تمت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بهما الحصول فيه (لا يعني أنه) يعني النظر (علة وجبة) أي للعلم بالنظر فيه كإيجاب حركة اليد حركة الفتح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذي هو معنى الاستعقاب (لا ينافي كون عدم العلم) بالنظر فيه (شرطاً) أي للنظر * الشبهة (الخامسة

سبيل كوني

ضروريان وأن حصل بعد النظر لأن حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين قوله (حاصل بعده بطريق الضرورة) يعني أنه لازم بينه وبين العلم بالعلم في آخر الكلام قوله (أولى بأن يكون ضروريا الخ) لأن ما يتوقف عليه الضروري أولى بأن يكون ضروريا على ما هو حتى بداته خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إلى آخره بل لأنه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفاً على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسباً لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علماً حاصلًا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذي فرض كسباً قوله (الترى إلى قوله الخ) فان الضروري ههنا ليس بمعنى اليقيني إذا تعلق به بما نحن بصدده قوله (النظر أما أن يستلزم الخ) فترها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم فاما أن يكون مستلزماً للعلم بالنظر فيه أولا والأول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب قوله (والأول ينافي الخ) يعني أن النظر لكونه عبارة عن الحركتين أو عن الترتيب الذي هو ملزوم لهما أمر زمني يحصل في تمام الزمان الذي ابتدأه المطلوب المشهور به بوجه وانتهاه حصول المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعا معه في تمام ذلك الزمان مع أنه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل أن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالنظر فيه شرط في إنشاء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشئ منشاؤه قلة التسديد قيل إن هذه الشبهة تجري في الاحساس مع أنه يقيد العلم عندكم والجواب أنهم لا يدعون أن الاحساس يقيد العلم بمعنى أنه لا يتخلف عنه أصلاً فإن الحس يغلط كثيراً بل أنه قد يترب العلم عليه فلا نقض قوله (يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه الخ) خلاصته أنك إن أردت بالاستلزام الاستعقاب أي حصوله بعد النظر بلا تخلف فتختار الشق الأول ولا تسلم المناقاة المذكورة لاختلاف زمني العلم وعدمه وإن أردت امتناع الانفكاك

قوله فتقول النتيجة في كل نظر قياسي الخ

فان قلت معنى قولنا النظر يقيد العلم أنه يستلزم العلم بالنتيجة فنكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجمله لا عنوان العلية يلاحظ ههنا في اللازم ولا عنوان النظر فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتأمل قوله وبالجمله فههنا قضيتان بديهيتان قيل دعوى بدهيتهما ينافي التعليل في الصغرى والكبرى اللهم إلا أن يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله في الخبر الأول وأما الكبرى فبديهية لاشهدها فيها يدل على نظرية الصغرى قلت بل أراد به أن الكبرى بديهية لا يحتاج إلى التنبيه كإدلال عليه قوله لاشهدها فيها ويمكن أن يقال أيضاً البديهية قد يكون نظر بالنظر إلى البديهية كما صرح به في شرح المقاصد قوله ثم إن حكمتنا الخ) قيل لأجابه إلى هذه المقدمة في أصل المطلوب فان المتقدمين لما حصل في ذهن مرتبين حصل المطلوب وهوان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم وأما حال إفادة هاتين المقدمتين لتلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا إلى بيانه وإنما هو بيان للواقع ثم للمعرض أن يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بيننا وبين سائر البديهيات فاضطر إلى جواب الامام ولو أمكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بأن المقدمة المذكورة إنما احتج إليها دفعا لأمور الاعتراض على إفادة تينك المقدمتين المطلوب قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل) أمثالاً فلازمه الظاهر لاحتمال العود وأن يكون ذلك النظر داخلاً في المهلة وأن يكون عتبهما ولا تسلسل في شيء من الصور قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) الاظهر في العبارة أن يقول لم يختلف فيه أكثر العقلاء لان مراده أنكار أكثر العقلاء كإدلال عليه كلام الشارح والتبادر من عبارة المصنف أن بعضاً من ذلك الأكثر قائلون بهذا السبب والبعض الآخر قائلون بالاحتساب كما يدل عليه التأمل في قواهم اختلاف الأنس في كذا وأيس المراد ذلك قطعاً وتصحیح كلامه المصير إلى الحذف أي لم يختلف فيه من أكثر العقلاء قوله يقيد العلم بعدم الإفاد (قوله

شرط أحدهما وهو خلق الإجماع قوله وفي نهاية القول) قبل فائدة نقل هذا الكلام تقوية الجواب المذكور بيان أن الامام أيضاً صرح بالنظر التصديقية والتبعية على أنه كما صرح بالجزئية صرح بالكيفية أيضاً ثم إن مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البدهية لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك أن كل ما قل يعلم ببدهية العقل الخ واشترطه تلخيص تصور الموضوع أعني النظر على ما هو مشاط للحكم قرينة على ذلك أيضاً

قوله فانا نفى بالنظر) أي بمعرفة معنى النظر

قوله ثم قال المنكرون الخ) قيل هذا القول متبوع بأفاده الظن المتفق على العلم بهما ويمكن أن يقال أنهم يدعون الظن في أنه يقيد الظن كما سيشرح السارح في ثاني شبهة السمتية على أنه لا خلاف في إفادة الظن بين العقلاء فتأمل

قوله بالنظر بالنظر) أي لإفادته النظر بإفادته النظر

قوله فانا المدعى عند الخ) لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التسف لأن سياق الكلام في إبطال الأفكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة المنكرى نفس الإفاد فالأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد في المعاونة هو أنه لو افاد العلم إفاد كونه علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين أو بالعلمي الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء

اللازم قوله اللهم إلا أني أنه ضروري) قيل عليه لا خفاً في أن كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الأول نظري في باقي الأشكال فكيف يصح اختياره ضرورة مطلقاً على ما ذهب إليه الرازي أو نظري مطلقاً على ما ذهب إليه إمام الحرمين وإيجاب بأن الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعاً إنما هو في خصوصيات قوله وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب الخ) الخيستان المذكور تان للتعليل لا للتفديد فلا ينافيان

إشفاق ٣

٣٠ ان يختار ايضا انه يقيد قدم العلم باعادة النظر
 العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يتحقق بعده
 بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المسدس نعم له
 ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية
 ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما يشير
 اليه الشارح
 قوله المنسوبة الى سومات (هي اسم صنم
 كان في بلاد الهند فكان الجهال فتوا به وكانوا
 بانونه من كل فج عيسى حتى ذكر الجزري
 في تاريخه انه كان له الفنس يتخذ مونه وثلاثة
 تحلقون حجابا وثلاثة يغنون عنده وقد انتدب
 له السلطان محمود بن سبكتكين نهض في شعبان
 سنة ست عشر واربع مائة في ثلثين الف فارس
 سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فلكه
 واوقد النار على الصنم حتى تقطع
 قوله قائلون بالتساخي (الظاهر انهم
 قائلون بذلك لاجازون به اذ لا طريق الى
 العلم عندهم سوى الحس ومن الذين است
 من الحسيات
 قوله ان كان ضرور بالم يظهر خطاه ()
 فيه بحث لان اعتقاد المقاد ضروري لحصوله
 للصبيان والجنائين مع وقوع الغلط فيه والجواب
 بعد تسليم ضروريته في الجملة حل الضرورة
 ههنا على الضرورة العامة
 قوله وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام
 الحس (احبب بان كون احكام الحس عندهم
 ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس
 بالبداهة ويرى من مظان الغلط فلاتنقض وانت
 خير بتأني مثل هذا التقييد المذكور في العقليات
 ايضا فاشمل
 قوله وبسلسل اذيقل الكلام الخ () يمكن
 ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد
 النظر وحقيقته بمعنى اننا توجهنا اليها لحصل اننا
 العلم بها كما اشار الشارح الى مثله في معلومية عدم
 المعارض فعيند يمكن الجواب بانه ينقطع
 التسلسل بانقطاع التوجه للحصيل
 قوله فان الظن ضروري قديظهر خطاؤه ()
 انما يتم القريب بهذا القول اذا كان مدعاه
 ظنية هذا القول اعني كل نظر صحيح يقيد
 الظن واما اذا كان المدعي قطعية فلا تريب له
 وهو ظاهر
 قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه ()
 على ان الاختلاف ههنا يجوز

المطلوب اما معلوم فلا يطلب (بالظن لاستحالة تحصيل الحاصل (اولا فانما حصل لم يعرفه
 المطلوب) فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصورا) فانما قد تصورنا
 النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة او انتفاءها (فتبين) المطلوب عند
 حصوله من غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب واما خص الجواب بالمطلوب التصديقي
 لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشترنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة
 ولا تية * الشبهة (الداسة اذ دلالة الدليل) اي افادة النظر في العلم بالدلول (ان توقفت
 على العلم بدلالته عليه) اي على ذلك الدلول (زم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على الدلول يتوقف
 على العلم بالدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم
 بالدلول وافادة النظر اياه على الآخر (ولا) اي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة
 (زم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مقيدا للعلم بالدلول (وان لم يتمر) ولم يعلم (وجه دلالة)

سيالكوتى

في الوجود فتختار الشق الثاني ولان العلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستعجلا به
 بلا تخاف قوله (المطلوب اما معلوم الخ) تقر بها انه لو افاد النظر العلم بالمطلوب وعلم انه
 علم فهو اما معلوم من الجهة التي يطلب بالنظر او غير معلوم من ذلك الجهة والاول يستلزم امتناع
 ان يطلب بالنظر فضلا عن ان يفيد لامتناع تحصيل الحاصل والثاني يستلزم ان لا يعلم بعد الحصول
 انه علم بالمطلوب وبهذا ظهر انه لا يمكن ان يقال في ابطال الشق الثاني فلا يطلب لاستناع التوجه
 اليه كما سبق في التصور قوله (هو معلوم الخ) جواب باختار الشق الثاني ومنع قوله فاذا حصل
 لم يعرف انه المطلوب لانه معلوم من حيث التصور الذي به يتنازع اعاده واذا حصل التصديق به
 علم انه المطلوب ولم يقل في الجواب انه معلوم ظنا مطلوب بقينا لعدم اطراده في جميع الصور قوله
 (اي افادة النظر فيه الخ) لاحتمال ان الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة الظاهر فلا يصح تعريف
 احدهما بالآخر والشارح في امثال هذه العبارة يحتمل الكلام على التسامح فالمراد كون الدليل موصلا
 اليه كما صرح به في بعد واما ارتكب التسامح باقامة السبب مقام السبب قطعاً لا طناً في تقرير الشبهة
 فانه لو حل الدلالة على الاتصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو افاد النظر في الدليل العلم لكان الدليل
 دالا عليه اي موصلا اليه لان افادة النظر في الدليل للعلم يستلزم كونه موصلا اليه بخلاف ما اذا قيل
 لو افاد النظر في الدليل العلم فافادته انما يكون الى آخره ثم اعلم ان قيد الحقيقة مراد اي العلم بالدلول
 من حيث انه مدلول ان يتوقف على العلم بدلالته زم الدور لان العلم بدلالة الدليل على الدلول
 من حيث انه مدلول يتوقف على العلم بالدلول من حيث انه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على
 العلم بالمضافين من حيث انه مضافان فاندفع ما قيل ان ما يتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصوري
 الدلول وما يفيد العلم التصديقي به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم
 بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة
 فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلالا لمومه انه حكاية عنه وان المطابقة تعبر من جانيه سواء
 كان مقدما على المدعوم او متأخرا عنه حتى اوائقي المطابقة بينهما لم يكن العلم علما بل جهلا وليس
 معناه انه فرع لوقوعه والازم انتفاء العلم الفعلي ولم يكن الواجب عالما بالاشياء قبل وقوعها قوله
 (فيتوقف كل واحد الخ) توقف افادة النظر على العلم بالدلول ظاهر مما سبق واما توقف العلم
 بالدلول على افادة النظر فلا لان يقال العلم بالدلول النظري وموقوف على النظر في الواقع وفيه
 ان العلوم استلزام النظر اياه لا توقفه عليه فالاولى ان يقال فيقدم العلم بالدلول على افادة النظر المتقدم
 عليه فيلزم الدور اي تقدم الشئ على نفسه الذي هو لازم قوله (وكون النظر فيه الخ) عطف
 تفسيري بناء على التسامح الذي ازنكية في تفسير الدلالة قوله (وان لم يتمر ولم يعلم وجه دلالة)

ما به (وانه باطل) لان الدليل اذ لم يصبر وجه دلالة على الدلول كان اجنبيا مقطوع التعاقب عنه
 فلا يكون النظر فيه مقيدا للعلم به (قلنا لا يتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالدلول على العلم بدلالته
 عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالة عليه (وجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلا) موصلا
 بالفعل الى العلم بالدلول (فانه) اي وجه الدلالة (الامر الذي يحسبه) ولا جله (ينقل ذهن
 من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا) بالفعل على الدلول
 (امر اضافي) مقيس الى المدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اي افادة النظر فيه (العلم)
 بالدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل
 ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالة عليه
 بالفعل فتوقفة على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيه اجنبيا عن المدلول * الشبهة
 (السابعة العلم بعده) اي بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه
 (فبيع التكليف به) اي بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري
 فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اي بيع التكليف بالعلم
 الحاصل بعد النظر (خلافا لاجماع) لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (اولا) يجب
 (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا
 (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) اعماهو (بالنظر) المقصور لا بالعلم النظري

سيالكوتى

مناه اما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما في الجواب
 واما ان وجه الدلالة اما يعتبر للعلم بالدلالة فاذا لم يتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه
 الدلالة وجه فالتعرض لبيان الفرق قائمة زائدة على الجواب قوله (بل يتوقف على العلم الخ)
 ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به او يقال فالعلم بوجه
 الدلالة اعماهو يتوقف الدلالة والافادة عليه لالعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم
 اعتبار ذلك قوله (وجه الدلالة الخ) مقدمة ثالثة للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ
 صلي التقرير الثاني لتتام الجواب بدونه كما علمت قوله (وافادته الخ) اي بعد افادته قد عرفت
 ان الدلالة غير الافادة وان الاول سبب من الثاني ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حصص
 بيص قوله (خلافا لاجماع) ان اراد به المعنى الاصطلاحي فالدليل الزامي اذ لا اجماع عند
 غير اهل الملة وان اراد به المعنى اللغوي اي الاتفاق على وقوع التكليف فان السمية ايضا متعينون
 بدق وكتاب ويدعون انه سحاري وما قيل انه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندهم على تقدير
 ان لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما ضرورية عندكم او نظرية لازم الحصول من النظر
 او غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم
 واما على التقدير الثالث فلا لا يتحقق مقدور به التحصيل حينئذ لجواز الخلف عند النظر فدفوع
 باختيار انها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلا يصح التردد بانه لازم الحصول
 او غير لازم الحصول واعتماد تلك المعارف من النقل على انما يختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل
 بالنظر لا يقتضي امتناع الخلف عنه بل الترتب عليه في الجملة قوله (لا بالعلم النظري الخ)
 اوردت كلام الحبيب ليصح به ان السبب في قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلا يمكن حمله
 على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم بسبب النظر المقصور لنا فيكون مقدورا لنا باعتبار
 التحصيل لانه لا يمكن حمل الباء في قوله لا بالعلم على السببية على انه بعد حل الباء على السببية
 استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تفسيف وتكلف تقدير كالا يخفى وفي توصيف العلم بقوله الواجب
 الحصول اشارة الى ان عدم التكليف لعلم كونه مقدورا كان توصيف النظر بالمقدور للاشارة

٣١ قوله قلنا لا نسلم انه لا يجمع الخ (هذا جواب
 بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف
 مدعى الخصم وقوله والتوجه الخ) اشارة
 الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لا يمتنع
 توجهنا الخ
 قوله ومنهم من فرق الخ (رد عليه بان طريق
 الشرطية فرض الحكمين والتصدقين وهو
 مستلزم للاحاطة الحكمين فيهما فحينئذ
 في العلم وان لم يجمعنا في التوجه لانشاء الحكم
 والحجاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني
 وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تمة الجواب
 الاول ولا يكون جوابا ثانيا كالا يخفى
 قوله ثم اجاب عن الشبهة (عطف على قوله
 فرق فالجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور
 وهذا ليس شروعا في شرح قبول المصنف
 والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه نقاشا
 وشرحا لا يطابق صريح الشروح لان حاصل
 الشروح ان ما لا يدعه اجتماع العليين وهو حاصل
 وان لم يحصل اجتماع التوجهين والاتصافين
 والنظرين
 قوله وملاحظتها قصدا (اشارة الى ان
 المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيدفع اعتراض
 الابهرى بان قوله التوجه هو النظر خلافا
 ما اختاره في تعريف النظر
 قوله وعل ان ذلك المقاد علم (قبل اشارة به
 الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس
 الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير
 ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة
 واليه اشارة قول المصنف في الجواب كما يفيد العلم
 بحقيقة النتيجة وقدينه الشارح فيما سبق على
 ان المدعي عندنا حقبة الاعتقاد الحاصل عقيب
 النظر الصحيح ومطلوبة حقيقتها فبعض الشبهة
 ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني هذا
 وانت خبير بان عبارة المصنف وان امكن تطبيقه
 على هذا التقرير بان يرد بقوله الثالثة النظر
 لو افاد العلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم
 فان هذه الحقيقة تشير الى العلم بعلمية الفساد لكن
 قول الشارح في تقرير الشبهة اي مع المعارض
 وظهوره للتاخر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض
 وجود وجوده يدل على جواز اجراء الشبهة
 بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان محور الناظر
 وجود المعارض وظهوره كائني العلم بعلمية

٣ الفادى بقا فادى العلم ايضا اذا نظرنا اذا جاز وجود المعارض لنظريه لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى كلية المقادير على ظهور الجريان بالنظر اليها وبلائة الجواب كما اشترنا اليه

قوله وينسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الى المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضى ان يقول فيتوقف العلم بالنتيجة الفساد ولو قال بعد النظر لكان انظر في حل العلم على العلم بان الفساد علم هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا التسلسل بالاجابة الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتأمل

قوله يقيد العلم بعدم المعارض (ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما ينسب بالنظر بالعلمى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدمه خاوصا بالمعارض بالبال فضلا عن خطورة عدمه بل اعلم من ذلك كما يشير اليه الشارح ومطابق لزوم حاصل بناء على امتناع التساقض في قضايا العقل وهذا لا يظهر في الجواب مع افادة مع العلم بعدم المعارض قوله ادفع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد في انه ضرورى او نظرى فتأمل

قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه فيه مناقشة وهى ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لئلا يذعن من هذا التصديق النظرى معنى قوله بل هذا اول الخ

قوله الا ترى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضرورى اذ المتبادر منه معنى التبدى لا القطعى قيل عليه هذا ضرورى عدم المعارض في نفس الامر لا ضرورى العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بانه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاها الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس بدبى وانت خبر بان ضرورى العلم بالعلوم ليس بالاعتبار علم ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفادا من المقدمات المذكورة فانما يلزمه نظر بعد

الواجب الحصول كذا ذكره الامدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع متفق على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل المجابها راجعا الى اجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازى من ان النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يتناقض الضرورى اذ يلزمه الحكم فيه تصور طريقه فاذا اوجب تصورهما حكما يجابى لم يمكن بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجه النظر فاذا عقل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يتناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقع التكليف به (وايضا) ان سلما ان التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقصور (فهذا) الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (اعلم ان المقابلة المتأخرين لم يجر القائلين بحكم العقل) في تحصيل الافعال وتبجها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة) لو افاد النظر (العلم) ان يكون ذلك لم (معه) او بعده والاول باطل لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالخاور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثانى) باطل ايضا (لوجوه) وطروا ضد العلم بعده (اي بعد النظر بالامهلة (كنوم او موت) او قبله فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يقيد بعدمه بشرط عدم طر والصدق كما او ما ياله عند بحر بالمبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم بمقيدله * الشبهة (التاسعة) لو افاد النظر العلم

سبيل الكونى

الى ان التكليف به لكونه مقدورا لان التكليف تمامه بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى قوله (وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فاجابه الجواب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها الى آخره قوله (عدول عن الظاهر) اي الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق الاجماع قوله (فالاولى الخ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفا به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لاحاجة فيه الى العدول يقتضى اولوية لعدم صحة الجواب بالعدول قوله (وما يتبعها) وهو التكليف قوله (اذ يلزم الخ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات ايضا غير مقدورة لانها لدخلية الاحساس فيها ولذا اعتبر عنها بالحسيات موقوفة على امور لا تعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظرى بعد فرض كونه لازم الحصول تمامه به دون ماسواه لدخلية الاحساس فيه بخلاف العلم النظرى على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يعم في الاوليات مع انه لا تكليف في مطابق الضروريات قوله (فاذا اوجب تصورهما الخ) خلاصته ان العلم الاول بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يمكن العدم تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فانه يمكن تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لا متاع تعلق القدرة بالجهول فتدبر فانه قد دل في الاقدام قوله (فهذا الذى ذكرتموه الخ) لو يدل قوله فيقع التكليف به بقوانا فلا يقع التكليف به اندفع هذا الجواب قوله (لو افاد النظر العلم الخ) ولا تجرى في افادته الظن لانتشار الشك اثنى ونقول انه بعد الظن مع امكان التخلف عنه قوله (لو افاد النظر الخ) تقرره انه لو افاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعا في الدليل وكذا كان واقعا فيه فالدليل المنظور فيه موجه اما نفس المدلول او العلم به اذ لا يجوز ان لا يوجب شيئا والام يمكن الدليل دليلا ولا مراما اذ لا تتعلق بالدليل لكن التالى اعنى كون موجه احسن الامر بين باطل لما يثبت فالقدم مثله ثم التزديد بين موجب الدليل معنى على ان الدليل المنظور فيه اما معار للنظر في الدليل فيكون موجب احدهما غير موجب الاخر او عينه بناء على ان موجب مجموع النظر والدليل

لكن ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (نذا) نظرا و (استدلالا) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فوجه) اي موجب ذلك الدليل الذى نظرنافيه (اما ثبوت الصانع) في نفس الامر (او العلم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع) لان انتفاء الموجب المقيد يستلزم انتفاء موجه الاستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستعمل عليه العدم اوجد العالم ولم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (ان لا يثبت الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض ان موجهه لازم له وهو العلم فاذا اتى باللازم اتى بالمتزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة في انتفاءها سواء نظر فيها واعتقد العلم منها ام لا (قلنا انه) اي الدليل الذى نظرنافيه واستدل به (بوجوب وجود الصانع اي يستلزمه) من غير ان يكون محصلا له في الواقع (ولا يلزم من نفي المتزوم) الذى لا يدخله في حصول لازمه (نفي لازم او بوجوب العلم به) هو بحيث (متى علم) ونظرنافيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيلة لا تفارق الدليل على حال نظرنافيه ام لا) وذلك لان هذه الحيلة هى للدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهى المستبشرة في كون الدليل دليلا لا للدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة) الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاعتقاد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذا ما يؤمنان ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لاعلم) مستندا الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (اعلم ان المقابلة المتأخرين لم يجر القائلين بينهما واما نحن فنقول اذا حصل لناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبتزبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبدية ان اللازم عنه علم لاجل مخالفة العلم في الحقيقة (ولا يمكنهم التخصص) عن هذا

سبيل الكونى

والفرق بمجرد التمييز فيكون موجهها واحدا وبما حررنا لك اندفع ما توهم من قبح التزديد في موجب بعد اعتباره في المقدم افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقع ذلك التزديد في موجب النظر لاقى موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعا في الدليل وما توهم من انه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل ايضا فانه يلزم لو جزم على شئ واحد قوله (لان انتفاء الخ) قيد انتفاء الموجب المقيد والموجب بالاستفاد لان انتفاء الموجب الغير المقيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالمزوم بالنسبة الى اللازم الاعم قوله (فاذا اتى اللازم الخ) على تقدير عدم النظر اتى المزوم وهو كون الدليل دليلا قوله (قلنا انه الخ) اجاب باختيار الشك ومنه ان الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه فالخيار الشك الاول وان لوحظ مع النظر فالخيار الشك الثانى قوله (من غير ان يكون محصلا له) فيه اشارة الى ان الجواب بالتزديد بانكم ان اردتم بالموجب المحصل فتختار ان الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان اردتم المستلزم فتختار الشك الاول فان الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخلف عنه ولا يلزم من نفيه نفي اللازم اعدم مدخلية في حصوله في نفس الامر قوله (وهذه الحيلة لا تفارق الخ) فقولكم يلزم ان لا يثبت الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلا ان اردتم انتفاء دلالة بالفعل فسلم وان اردتم انتفاء دلالة بالثبوت فمنزع قوله (لموجب) الام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقا قوله (لوجود الخ) ولا فرق بينهما الا باعتماد العلم الى موجب حقيقى واستناد العلم الى موجب اعتقادى وبعبارة اخرى لا فرق بينهما الا بالاطابقة وعدمها ولا شك ان الاطلاع على موجب الحقيقى وعدمه والمطابقة وعدمها في غاية الخفاء قوله (سيما عند من يقول الخ) اي بما تباهاهما فان الاشتباه في التماثلين اكثر بخلاف الضدين قوله (انما يلزم الخ) لان الاشتباه انما يقع في الاشياء لاقى الاستعداد قوله (فاذا ما يؤمن الخ) فلا يحصل العلم بان ما افاده النظر علم

٣ اذا كان الاستفاد بطريق الاكتساب والا لكان قطرى القياس فلا يقدح في ضروريته كما اشار الشارح الى مثله في اوائل بحث القدح في البداهيات

قوله الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم (فيه) بحث اما اولاه فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في انتفاء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعدمه لكن لا يلزم شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلما يراه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى

قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب (وايضا) فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق في التصور قوله قلنا هو معلوم (تصورا) او نقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا يقتضى بافاده الظن قوله لان المتنازع فيه الخ (اولان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبه الامام على جريان الاكتساب فيها

قوله لزم الدور (قبل هذا الوجه ايضا متضمن بافاده الظن هذا ثم الظاهر ان معنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققة لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقده لازم للتكليف ضرورى فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور واما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهى توقف على التصديق بالدلالة المتوقفة على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم باللازمة لا توقف عليه فتدبر

قوله بعد النظر فيه وافادته (فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قسواهم كون زيد عالما يتوقف على علمه فتدبر

قوله الشبهة السابعة الخ (فيه بحث ٣

وهو ان سياق الكلام يشيران الى باب هذه الشبهة قائلون بتحقيق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما ضروري عندكم او نظري لازم الحصول من النظر او غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للعرض واما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التصديق حيث لا يجوز التخليف عن النظر فان قالوا لا يتخلف عادة وذايكني للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الانحساب العفوي بل العبادي اللهم الا ان يقال هم لا يتصورون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزائدة

قوله لا يعلم النظرى (لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدى الثلاثة الاخيرة اتفاقا

قوله عدول عن الظاهر (قول الباء في النظر ليست صلبة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدورية ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف اعم من مقدورية نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلارية ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلانسلم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف بمقتضى العدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس اول قاعدة كسرت في الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان معنى الزدانة لا ضرورة في ذلك العدول لتحقيق المقدورية في نفس العلم النظري كما سيذكر في الجواب الاول نعم اثبت تصحيحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكن لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ايضا كما يظهر من تحقيقه من قريب

قوله فالاولى في الجواب الخ (فيه بحث اما اولاه فلاه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير

الاشكال (غير العلم) عن الجهل (يكون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك) التبر بالكون (مع القائل) بينهما (مشكل) لان حكم النفسين واحد فكيف يتصور ان يكون الى احدهما دون الآخر (وايضا فليزعم الكفرة المصرون) على اعتقاد انهم الباطلة ان يكون اليها على سبيل الاطمئنان الشام وقيل للفسرة ان يتخلصوا عنه بان المتشكلات تختلف بالحوادث فاذا حصل النظر الصحيح في القطعية مبررت البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل بخلافه في بعض عوارضه الطائفة الثانية من التكرين (المهندسون قالوا انه) اي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط (دون الاهيات) فانها بعيدة عن الاذهان جدا (والثانية) القصوى (فيها الظن والاختيار والاحراق) بذاته تعالى وصفاته وافعاله (واحجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا تصور) بالضرورة وهو ظاهر ولا يتصور اما لانه لا يمتنع من التصورات نظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق ايضا (فقلنا نسلم انها لا تصور بحقائقها قطعا) لجواز ان يخفى الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم يتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير متمنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه اللازم امرا كليا (وان سلم) انها لا تصور بالكنه اصلا (فيكني) للتصديق اليقيني (تصورها بعارض ما) وهو

سبيل الكون

فهذه الشبهة ايضا تفيد في العلم بكون المقادير علم لانفادته العلم قوله (وقيل للمعتزلة الخ) يعني ان الفرق بينهما انما هو بالطائفة وعدمها فاذا افاد النظر الصحيح العلم بالطائفة حصل التبر بينهما من غير فرق بين القول بالتأمل وعدمه بدخول الطائفة ولا عدمها في مايتها وخروجها عنهما قوله (قريبة من الافهام) اي تناسق اليها بلا كلفة يكون مباديها الاول اولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للطلاب قوله (متسقة منتظمة) في القاموس اتسق انتظم ونظم الاثر نصفا الله وجهه فانظم يعني ان تلك المسائل تظهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مادي لبعض قوله (لا يقع فيها غلط) لكون المبادي الاول اولية الذات والمناسبة والمبادي الثواني قطعية الذات بديهة المناسبة مترتبة وقد ترتب ترتيبا ضروريا الاستلزام فلا يقع الغلط فيها لامن حيث المادة ولامن حيث الصورة قوله (سيده عن الاذهان الخ) تناسق اليها بكلفة ومشقة لا حياها الى غاية الجهد عمالة الحس والوهم قوله (لا تصور) اي تمتع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلا يرد ان الحكم بعدم التصور يستدعي التصور ففيه تناقض قوله (والتصديق الخ) اي التصديق اليقيني باحوالها المتصورة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم يتصور بالكنه جاز ان يكون في ذاتها ما يمنع التصديق الذي حصل باعتباره التصور بالوجه وبما ذكرنا ان دفع ما قيل انه لو كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه لا يكون الحكم على الحقائق الالهية بانها لا تصور يقينا لانه ليس من الاحكام المتصورة قوله (فامتنع التصديق ايضا) ما يظهر من هذا ان قولهم بعد افادة النظر الصحيح في الاهيات العلم لاجل انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يتفرع عليه اعني التصور بالكنه فاقبل ان خلافهم في الافادة راجع الى الخلاف في تحقق النظر الصحيح في الاهيات وعدمه والا فلا يقول قائل انه مع تحققه فيها لا يفيد العلم ليس بشئ قوله (انها لا تصور بحقائقها) اي لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق قوله (امر اكليا) اي جاريا في كل لازم وملزوم قوله (فيكني الخ) يعني التصديق اليقيني منوط بتصوير الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز ان يكون ذلك امرا عارضا فلا نسلم بكون التصديق اليقيني فرع التصور

حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الاهيات (فها هو جوابكم فهو) بمبته (جوابا) الوجه (الثاني اقرب الاشياء الى الانسان) واولاهما بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله (هويته) التي يشعر اليها بقوله انا (وانها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه يدهي لاختلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرًا مجردا او جسمانيا متقسما او غير متقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثر لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشئ) من الاقوال المختلفة (الثانية) التي ذكرت فيها (في تلك الهوية) كما ستقف عليها (على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقربا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما (فذلك بامره) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التبيد بالادنى على الاعلى لامن القياس القهوي كما ترى (قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لا يدل الا على السر) اي على سر معرفتها (واما الامتناع) اي امتناع معرفتها وعدمه (فلا) يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة صحيحة بعض تلك النظائر وفساد باقيها فليثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان غير النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الاهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة للملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلامعلم (رشدنا الى معرفته) ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه (ان علم بقوله) اي اخباره بصدق في اقواله (لزوم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدق فيه بصدقنا بصدق في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى .

سبيل الكون

بالكنه وما توهم من انه يجوز ان يكون في ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه قد دفع بعدم التنافي بين مقتضىات المادية قوله (لانه ايضا تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعا على التصور بالكنه يكون التصديق الظني ايضا كذلك اذ لا فرق بينهما في ان كلا منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقيني لجواز ان يكون في ذاتها ما يمنع ذلك التصديق وجب في التصديق الظني ايضا لجواز ان يكون في ذاتها ما يمنع التصديق وقيل الظني اضعفه يجوز ان يكن في التصور بالوجه الذي هو موضع خلاف التصديق اليقيني قوله (واولاهما الخ) اي بكونها حاضرة عنده دائما والعلم ليس الاحضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادراكا لا ذاتا قوله (فانه يدهي لاختلاف فيه) اذ كل احد يعلم بانه موجود حتى الصبيان والمجانين وهذا التصديق ليس بالاحوال المتصورة حتى يستدعي تصوره بالكنه فلا يرد انه اذا كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقولون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه قوله (النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله) ابناء بمعنى في كاصرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر اي النظر في تحصيل معرفته تعالى اول اجل معرفته تعالى لا يفيد العلم وان كان يفيد انظن فقيد العلم ضروري في قال ان لفظ العلم مقسم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد افهم نفسه قوله (لان اخباره الخ) وذلك لان الاستدلال بمحصن في الاقسام الثلاثة على ما سيجي والمفيد منها اليقين هو الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي فالعلم بصدق في هذا الجزئي انما يحصل من العلم بصدق في جميع الاخبار قوله (وان علم صدقه) بالاعتقال بان كان معه دليل يفيد العلم بصدق كالمعجزة والكرامة او احواله الدالة على صدقه

مقدورة التحصيل للخلق واما ما بنا فلان موجب الحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقص والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يتبع خلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقا واما انما فلان الباء في قول المصنف بالنظر اذ لم يحصل صلبة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الى هذا الجواب فليأمل

قوله انما يلزم المعتزلة الخ (لا يذهب عليك ان التكليف بغیر المقدور وان كان جاريا عند الاشاعة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يتدفع هذا الوجه من الجواب لكن انما اورده نظرا الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجوز التكليف بمثل ما نوع ايضا انما يجوز هو المشان من الشبهة على ما سيفصل في الاهيات وهو غيرهما

قوله التامة او افاد الخ (منقوض بافاد الظن المنقوع عليها

قوله التامة او افاد الخ (يمكن ان يقال فيه ايضا الوصح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر

قوله وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا الخ (ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة مقدمتين هما ان هذا حاصل من قطع يقيني وما هو كذلك فقام اما بالنظر او بالمدس ولا تسلسل في النظر لا تقطاعه عند اعطاع الالتفات كما مر

قوله الثانية المهندسون (قيل ما من الخلاف بينهما وبينهم الى وجود الظن في القطعيات في الاهيات عندنا رعدة عندهم وحل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الاهيات قطعا مع تخلف العلم منه فيها بعباد

قوله لا تصور لا بالضرورة (هذا اما اني اوحكم ظني عندهم والافق قد افاد النظر العلم في الاهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها فيقتضى الان يدعي كفاية التصور بالوجه في الظن دون اليقيني كما سيجي وايضا

قوله اما لانه لا شيء من التصورات نظري
لوت امدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما
في السطوع انهم قائلون بافادته في غير ما ذكر
الهم الان يقال انهم قائلون بافادته في غير
الاهيات على ان القضية هي صادقة في بعض
المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا
وعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلي
قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية (بالاجماع
والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركب حقائق
صفاته اولا
قوله بكنه حقيقة (وحقائق صفاته ابتداء
فاللزم حينئذ عدم جريان النظر في التصورات
الالهية لافي التصديقات الالهية التي هي
المقصد الاقصى
قوله ثم هذا بارمكم في الظن (لهم ان يقولوا
التصور بالوجه يكنى في الظن دون الجزم
والفارق ظاهر لان الظن اضعفه بصالح ان يكون
مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم
في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو
الجواب التسليمي المذكور اولا
قوله الثاني اقرب الاشياء الخ (يغني ان يقولوا
الاشياء بالغايبية عن الحواس وعدم الاتساق
والقرب من الاوهام كجلا لا يتصل دليلهم
بالهندسيات والحسابيات ثم انه انما يتصل على تقدير
تسليم عدم معلومية النفس ان امكن اقر بينها
في المدركة واذ لا يلزم من اقر بينها اتصالا
اقر بينها ادراكا الا ترى ان القوة الحاسة لا يدرك
نفسها بل يلزم مدعاها
قوله لان حيث التصديق بوجودها فانه
يبدى لاختلاف فيه (فيه بحث لان التصديق
عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه
كاتبين من دليلهم الاول واذ لم يكن النفس
معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي
معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة
والجمل على بداهة التصديق الظني بوجودها
ومع ذلك الهم الان يدعي الكلام على ارادة الزام
الخصوص بانها غير معلومة عندهم فلو لم يكن
الاعتراض بما ذكرنا فمراده به بقوله فانه بدى
لاختلاف فيه انه بدى عندهم لاختلاف فيه
بينكم
قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله
تعالى بلا علم (الظاهر ان افادة العلم بمعجم والحق
في البيان ان يقال لا يفيد معرفة الله تعالى

(العقل ففقه كفاية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى العلم (واجب) عن هذا الوجه
(بانه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بان يضع) العلم (تقدمت يعلم) بالعقل
(عنها صدقه) فيكون العلم بصدق العلم مستقادا منها فلا دور ولا كفاية (الوجه
(الثاني لولم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتياج العلم) فيها (الى علم آخر وينسلسل
واجب) عنه (بانه قد يكتفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بخاتمة تقتضي كمال عقله
واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره او ينهي الى الوحي) اي ان علم احتياجه الى علم آخر يلزم
التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي (والعقد) في الرد عليهم (دعوى
الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (الناسبة لعرفه الله تعالى على صورة
مستلزمة) للنسبة (استلزاما ضروريا) كما في الاقضية الكلية (حصل له المعرفة قطعا)
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فانه علم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك
الصورة لا يحصل لا علم بمكارة صريحة نعم اذا كان هناك علم كالمعلم الامر اسهل (وهذا) العقد
(انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا علم في معرفة الله تعالى (واما من قال) انه يفيد
فان مقدمات اثبات الصانع وصفته تستلزم العلم بتأنيدها لكن (العلم) لحصل بالنظر وحده لا يفيد
الحجة (في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا) كالمأخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا ترى
الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثير منهم كانوا
يقولون بالتوحيد لكنهم لم يأخذوا ذلك منه ما كان قبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) العقد الذي
ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قائلهم) من هذه الامة (على) حصول (الحجة) بالعرف الحاصلة
بلا علم (والآيات الامرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكررة في معرض الهداية الى سبيل
الحجة من غير احتياج العلم) فدللت دلالة ظاهرة على ان العلم غير محتاج اليه في الحجة فهذه الآيات
طريق آخر لرد عليهم (الهم) اي للاحدة (وجهان الاول انه كثر اختلاف) بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا تحصى ولو كان العقل باسئال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت
العقلاء الناظرين فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلافي) انما وقع (لكون بعض
تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاحسنة) فترتب عليها عقيدة باطلة وذلك لا يحكم ولا يضرنا (فان المفيد
للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك
بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني ترى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي

سبيل كوني

قوله (ففيه كفاية الخ) لان العلم بصدق الخبر به هو العلم بصدق ما خبر به فاذا كفى
نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفى في معرفة صدق ما خبر به فلا بد ما فهم من ان صدق المعلم
ليس من المعارف الالهية التي بدى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه
كفايته فيها قوله (بانه قد يشارك الخ) جواب باختيار الشئ الثالث قوله (الذي يعلم
الاشياء بالوحي) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر
قوله (كافي الاقضية الكاملة) وهي التي لا يحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس
الاستثنائي المتصل قوله (مكارة) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعالم
قوله (الا ترى الخ) هذا التور على تقدير ان يراد من لاله الالهية معناه اعني التوحيد اي حتى
ياخذوا التوحيد مبنى واما على تقدير ان يكون المراد من تمام الكلمة بان يراد لاله الاله الاخره
ويجمل لاله الاله علم التام الكلمة فلا تنوير كالايتي قوله (وطريق الرد عليه الخ) هذا
انما يتم اذا كان الخصم معترفا بالاجماع الان يراد الرد على سبيل التحقيق دون الزام قوله (فدللت
دلالة ظاهرة الخ) فيه ان الآيات الامرة انما علم من طريق التعليم من النبي فيكون العقل مفيدا

(بكتفي)

بكتفي فيها بدى نظر (كالحو والصرف) والعروض (لا يستقنون فيها عن العلم فكيف)
لا يحتاجون اليه (في العلوم العو بصة التي هي بعد العلوم عن الحس والطبع) مع ان المطلوب فيها
اليقين (فلما احتياج) الى العلم (بمعنى السسر) اي عصر حصول المعرفة بدونه (مسل) وما ذكرتم
يدل عليه (واما معنى الاحتياج فلا) تسلسل ولا يفيد العلم (المقصد الرابع) في كيفية فائدة النظر
الصحيح (للعلم) بالنظر فيه (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
الشيخ) ابن الحسن الاشعري (انه) اي حصول العلم عقيب النظر (بإعادة) وانما ذهب الى ذلك
(بناء على ان جميع المكينات معتقدة) عنده (الى الله سبحانه ابتدء) اي بلا واسطة (و) على (انه تعالى
قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث)
المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلاف بعضها عقيب بعض كلاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد
شرب الماء) فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته
واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال
في سائر الافعال واذ تكرر صدور فعل منه وكان دائما او كثيرا يقال انه فعله باجراء العادة واذ
لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج
الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه

سبيل كوني

للعلم بمشاركة العلم فنذكر قوله (الاحتياج الى المعلم) اي في العلوم الضعيفة قوله (فلانسله)
كيف واول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط قوله (بالنظر فيه) اي لاجله قوله
(والمذاهب التي يعتد بها) احتراز عما سيذكره بقوله وههنا مذهب آخر الخ لكن نقل في شرح
المقاصد عن الامام الغزالي انه مذهب اكثر اصحابنا والقول بالمادة مذهب البعض قوله (اي
بلا واسطة) في الاحتجاج بان يستند شيء منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته تعالى وبهذا
انتمى كون النظر موجدا للعلم ويكون قادرا مختارا اي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم احد
الطرفين انتمى الاعداد وعدم املاقة بوجه بان لا يتوقف صدور شيء على شيء انتمى التوليد واو فسر
الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شيء في آخر يكون هذا الاصل كافي في كونه بطريق العادة وفي الاعداد
والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى انه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة
مستدركا قوله (فلا يجب عنه صدور شيء) اي نظرا الى ذاته فلا يتلقى وجوه بتوسط الاختيار
قوله (ولا يجب عليه) نظرا الى ذاته فلا يتلقى وجوه عليه وزومه اياه بواسطة الوعد قوله
(ولا علاقة الخ) عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا اشارة الى كمال المناسبة بينهما
فان عدم العلاقة يفيد كونه قادرا على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما اذا وجد العلاقة فانه حينئذ
يكرن القدرة على الموقف بواسطة القدرة على الموقف عليه قوله (وكان دائما او كثيرا الخ)
اكتفى في شرح الجريد الجديد في كونه عاديا بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح قوله
(واذا لم يتكرر) اي لم يتصف بالتكرار في حال صدوره بان لم يبقة مثل فلا يتلقى تكراره بصدوره
مرة ثانية كونه خارقا للعادة فلا يراد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرر صدورها كاحياء الموتى
وابراء الائمة والارض والقلب العصا حية مع انها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث
خصوصه والافهم المعجزات عادية تجري عاداته تعالى بخلاف المعجزات على ايدي الانبياء عليهم
السلام تصديقا لهم بقى ههنا شيء وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك المعجزة واحدة او كرامة
واحدة بين نبيين او اوليين في زمانين وهو وان امكن ادعاؤه في المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة لان يقال
ليس كل كرامة خارقا للعادة فان شغل الربض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عاداته
تعالى يقبل دعاء العباد ويحمله سببا للاجابة قوله (فهو خارق للعادة او نادر) نشر على ترتيب

وكانه اراد العلم المتعلق بعرفه الله تعالى
بان يكون مبادى ايضا تأمل
قوله (لزم الدور) ان قلت يجوز ان يعلم صدقه
بقوله المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على
يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد
العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة
في يده والافهم الكذب من السحرة واصحاب
الاستدراج حينئذ يلزم الدور لان قول العلم لا يفيد
العلم بالله تعالى الابداع العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته
تعالى من قول العلم اذ اراد على ما ذكرنا جرح الابهري
في شرحه قول المصنف لزم الدور وكان الشارح
تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال
العقلي لا بقوله الا ان يدعى بداهة علم صدق
قوله المخصوص وان ما ذكره بيان لم يشه واما
كان فالدور لازم
قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى
بالعقل ففقه كفاية) فيه بحث لجواز ان يعلم
صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا
صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية
التي بدى عدم استقلال العقل فيها لان المراد
بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه بما يهتدى
اليه بمشاهدة قرآن الاحوال
قوله حتى يقولوا لا اله الا الله (قبل معناه
حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك
في عدم انتهاء المقاتلة بقول التوحيد فقط
بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام
رسول الله فاكنتي باليهض للظهور حينئذ
لادلالة على ان المسئلة انما كانت بسبب عدم
اخذهم التوحيد منه وقبل اخذهم والقول به
من حيث انه متلقى منه عليه السلام يدل
على تصديقه في جميع ما امر به فلهذا انتهى
المسئلة به
قوله وطريق الرد عليه الخ) وقد رد ايضا
بان ذلك العلم هو النبي عليه السلام وكفى اماما
ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى امام يحدد طريق الارشاد
والتعليم ويتوقف النجاة على متابعه والاعتزاف
بامامته
قوله بالعادة) قبل عليه القائلون بان العلم
الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة يجوزوا حصول
الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر
الفاسد وهو بوجوب ارتفاع الامان عن الادلة

عقب النظر الصحيح والعلم عقيب الفساد لا ينافي عدم وقوعه كالاشافي جواز التكليف بالحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور

قوله وعلى انه تعالى قادر مختار اراد باختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه شائبة وجوب لانه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد في آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة الحسين والتفريق قوله وهو دائم او اكثرى اعتبار اكثرية باعتبار جواز طر والفعله او الزوم او الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعياها في افادة النظر الصحيح كحافظن واما اعتبار الدوام قبل النظر الى ان يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله او اكثرى تنزلي اي فلا يقل منه او بالنسبة الى البلد المتناهي كما اشار اليه في شرح المطالع

قوله فعل لفعله فعلا آخر اراد بالفعل الآخر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة او لا بها لانفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة قوله ففاس الاصحاب الخ استعرض عليه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قائما الى القياس الشرعي ويشير اليه الشارح

قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اي لا يبق واجبة بمعنى ان لا يكون مأمورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف التكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان المعارف لا تكلف انه لا يتجدد له الامر ولا يجب ان لا ينعقد عليه من كونه مأمورا به وعلى هذا يدفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لغيرها حاصله الا بالترك وان قيد المعارف النظرية بالحاصل من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

وهو دائم او اكثرى فيكون عاديا في الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك انهم لما ثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كاشافي ان يوجب فعل لفعله فعلا آخر كحركة اليد او حركه اليد او حركه الفتح فكلتاها صادران عنه الاول بالباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة) اي بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالنظر فيه وطريق الرد على المعتزلة ماسياتي في ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم ففاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزامهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المتبدأ كذلك (اذ لا فرق بينهما في اعود الى استزام العلم) بالنظر فيه (واجابوا) اي المعتزلة (باننا نعلمنا بعدم توليد التذكر لفعله فارقا) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منها فيكون من افعله تعالى فلو كان موقفا للعلم بالنظر فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهية التي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (معنا الحكم) الذي هو عدم التوليد (والتمنا التوليد) اي في التذكر فان اياه اشم صرح بان التذكر السامع للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم الذي لا يكون من فعل الله تعالى

في سياتي الكون

الف قوله (او اكثرى) ذكره ليجرد دفع بلجاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بان يقول لانعلم دوامه وانما ثبت ذلك اوعلم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خرق القناد فلا يلزم تحق الاكثرية ولذا اکتفی في شرح الخبر بالجديد على الدوام ونحوه كونه اكثرى لا ينافي الكلية التي ادعياها وهي ان كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم بقيد العلم بالنظر فيه لان المراد بقيد العلم دائما واكثرى والمحمول المقيد بالتزديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قدزل فيه الاقدام قوله (ان يوجب فعل الخ) المراد بالفعل في الموضوعين الاثر لا التأثير بدليل تشبيهه للتوليد بحركة اليد وحركة الفتح فلا يرد ان العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات قوله (افاصله) متعاقب يوجب واحترزه عن اطواع نحو كسره فانكسر فان فيه انجاب فعل فعلا آخر لكن ليس ذلك افاحه قوله (النظر المعاد الخ) المطابق لما سبق النظر المذكور الا انه اورد لفظ المعاد ترويحاً للقياس بانه هو النظر المتبدأ لا فرق بينهما في الاعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم ان الوقت لا يدخله فيكونان متساويين في عدم التوليد قوله (اذ لا فرق الخ) لان ما يعود اليه الاستزام الصحة من حيث المادة والصورة وهي متحدة فيهما قوله (ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) اي المعارف التي حصلت بالنظر يسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا افاده الشارح في مباحث التوليد فلا يكون الايمان به افرضا دائما بعد حصولها ولا نهائيا بعد حصولها اما ضرورية فيكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالوجب لها تذكره والفروض انه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى ايضا فلا يكون مكلفا به وبما حذرناك ظهر اندفاع ما قيل من انه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وما قيل من اننا لانعلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ التكليف بالمعارف التكليف بتحصيل الحاصل قوله (بطل القياس الفقهية) فيه اشارة الى انه على تقدير تمامه قياس فقهية لا يفيد اليقين قوله (لان العلة غير مشتركة) لان ابتداء النظر مقدور

(والذي)

والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل انه) اي قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معال عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد الدلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وار لم يصح عدم المقدورية في التذكر معال عدم توليده (وايضا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر فيه) فلا يلزم من عدم توليد التذكر ان لا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا الحال في الثالث مذهب الحكماء انه يسبيل الاعداد فان المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفرض) ويتوقف حصول الفرض (منه) على استعداد خاص يستدعيه (اي ذلك الفرض) (والاختلاف) في الفرض انما هو (بسبب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن) اعداد انما (والنتيجة تقضى عليه) من ذلك لمبدأ (وجوبا) اي لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه) يعني العلم الحاصل عقب النظر (واجب) لازم حصوله عقبيه عقلا (غير توليد منه) قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالوا باستزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (اما وجوبه) عقلا (فلان لا ضرورة) وبديهة (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لا يعلم ان العلم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقضية اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلا استناد بجمع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختارا وانه) اي

في سياتي الكون

قوله (والذي يفعله العبد الخ) قد صرح بان التذكر المقدور مولد للعلم اي لتذكره قوله (مركب الاصل) القياس المركب ما يستغنى القياس فيه عن اثبات الحكم في الاصل لاعتراف الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللا بملة المستدل اما يمنع علميته او يمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل اي الحكم لا اجتماع قياسين على ثبوته والثاني مركب الوصف قوله (والخصم فيه بين الخ) اي الخصم في الجواب دار بين هذين الامرين قوله (جواب آخر الخ) في الجواب الاول منع علمية علة المستدل اعني كونه نظرا صحيحا بايداء علة اخرى اعني عدم المقدورية والثاني منع علميته استقلا لا بايداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالنظر فيه وليس بشي لانه على تقدير الغفلة عن النظر فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الاهيات بان المراد صورة الفعلة عن النظر والعلم بالنظر فيه ايضا قوله (فان المبدأ الذي الخ) وهو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول قوله (امتنع ان لا يعلم الخ) ضرورة اندراج الاصغر في الاوسط والاوسط في الاكبر قوله (وهذا الاستدلال الخ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجري في الشكل الاول فقط قوله (واقعا بقدرته) ابتداء لا تولدا من شي قوله (لا بقدره العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولدا له فتدبر فانه قدزل فيه اقدام قوله (لا يصح مع القول الخ) لان القول بالاستناد ابتداء ينافي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم العلول للعلم والقول بكونه تعالى مختارا اي يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينافي لزوم العلم بالنظر بان يكونا معلولين علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يتمتع التخلف فلا لزوم من النظر والنظر فانتفى اللزوم بينهما وما ذكرنا اندفع الجواب الذي ذكر في شرح المقاصد

(٢٨)

(مواقف)

قوله قياس مركب (ان قياس المركب قياس يستغنى القياس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بملة المستدل اما يمنع علميته او يمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول قوله انما يلزم تحصيل الحاصل (قبل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالنظر فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الاهيات بان المراد صورة الفعلة عن النظر والعلم بالنظر فيه ايضا والحق ان النظر فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا يذكرة للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فهو يقينه تذكره وان صار نسبيا منسيا فهو يستلزم العلم به فتأمل

قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (في ادعياها الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشي آخر بماعدا الشكل الاول فتأمل قوله فيكون العلم عقب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد الخ هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدره العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده ايضا فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقبيه واقعا بقدرته لا بقدره العبد لكان اظهر

قوله اذلا وجوب عن الله تعالى (ولاعليه)
 ليس تعيلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا يجب
 عليه تعالى شيء والا لزم المصادرة كالا يفتي
 بل تعيلا لان هذا المذهب لا يصح مع القول بانه
 تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء وانما يقرب
 ظاهره فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب
 فاما عنه واما عليه
 قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ
 انما اختار في صحة المذهب المذكور حذف قيد
 الابتداء بل حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف
 احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولاه لانه لا يصح
 مع القول بالامور الثلاثة بناء على ان القول
 باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد
 ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما يشير
 اليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم سلب
 الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب منفرج
 على قاعدة التخصيص والتقييد وهذه المساعدة
 بغضى الى القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى
 بواسطة بعض كالتوب بواسطة الطاعة
 فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف
 قيدا لابتداء وما ينبغي ان يعلم انه اراد ههنا
 بالاستناد ابتداء كادل عليه سياقي كلامه
 ان لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث
 يتمتع بخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره
 من اهل السنة لان يكون تعالى هو الموجد
 ابتداء اي من غير واسطة ايجاد شيء آخر
 بان يكون الله تعالى موجودا الشيء وذلك الشيء
 موجودا الآخر فيكون الله تعالى موجودا لذلك
 الآخر بتوسط الشيء الاول كإله اليه
 الفلاسفة فلي هذا يتدفع ايضا اعتراض بعض
 الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح
 وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى
 الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول
 بالتوليد
 قوله شرط النظر اما مطلقا فبعد الجوبة
 امر ان اراد شرط النظر من حيث انه نظر
 لامن حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج
 من الحيثية الاخيرة الى التحرك وما فيه الحركة
 ونحو ذلك وذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم
 المحل
 قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو
 مطلوب قيل عليه النظر غير مشروط بطلب ٣

ومع القول بانه (لا يجب على الله شيء اذلا وجوب عن الله)
 (ولا) وجوب (عليه) ايضا كإزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله
 سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتمتع بخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
 متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما قوله المستزلة في افعال العباد الصادرة عنهم
 بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه
 ان يفعله بانيجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء
 كما هو مذهب الاشعري ويقتضى ان يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالظور فيه ايجابا
 عقليا بحيث يستحيل ان يتفك عنه **المقصد الخامس** شرط النظر اما مطلقا (سواء كان صحيحا
 او فاسدا) (بعد الحياة امر ان الاول) وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف
 (وسياقي تفسيره الثاني) عدمي وهو (عدم ضد) اي ضد النظر وهو ما يتفك عنه (فهو) ماهو (عام)
 بضاد النظر وغيره (وهو كل ماهو ضد الادراك) مطلقا من النوم والفتنة والغشية فانه بضاد
 النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ماهو (خاص) بضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من
 حيث هو مطلوب واما العلم من وجه آخر فلا بد منه ليتمكن طلبه (والجهل المركب به) اعني الجزم به
 على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبه لا يمكن من النظر فيه) اما صاحب الاول فلا متاع طلب
 العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلا نه جازم بكونه عالما وذلك بمنعه من الاقدام على النظر اما لانه
 صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عندنا في هاشم (فان قلت)
 اذا كان العلم بالمطلوب بضاد النظر متافيا له (فان تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ناي او يطلب دليلا
 آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني ان المقصود
 بالنظر ههنا ليس هو العلم بالنظر فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجبه دلالة الدليل الثاني عليه

سؤال كوني

من ان وجوب الامر كالمثل مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالتفكير لا ينافي كونه اثر المختار جاز
 الفعل والترك بان لا يتخلفه ولا يلزمه لابان يتخلف للزوم ولا يتخلفه كالأوازم انما المتأني له امتناع
 انفكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه اصلا قوله (بانه لا يجب على الله شيء) لامن ذاته ولا من غيره
 وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختارا ذكره
 ليظهر ان منافاة كونه مختارا للوجوب العلم بعد النظر بمعنى الزوم العقلي لمنافاته للزوم قوله (اذلا
 وجوب الخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقا بانتفاء فريده المتحصص فيها فلا ضرورة وليس دليلا
 لقوله لا يصح مع القول الخ اما اولافلانه بعدد لا حظ الاستناد ابتداء وكونه مختارا لا يحتاج الحكم بعدم صحة
 المذهب المذكور الى دليل واما ثانيا فلانه لا ينافي الوجوب كاعرفت فلا يتم التبريد قوله (كإزعمه المعتزلة)
 بناء على القول بالحسن والقبح العقليين قوله (وانما يصح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه
 تعالى فاعلا مختارا بالمعنى المذكور ما اتفق عليه اهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الاشعرية
 على ما صرح به في شرح المقاصد قوله (بعض آثاره مدخل) اي في التأثير بان يكون علة موجبة له
 قوله (وجوب الخ) يعني انه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وان لم يكن مختارا في ابتداء قوله
 (شرط النظر) اي في افادته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات
 والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان وما حزرنا اندفع الشكوك التي اوردها بعض الناظرين على
 قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم بوجبه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به
 كالا يفتي قوله (اجتماع المتنافيين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند
 اقامة الدليل الثاني قوله (بل العلم بوجبه دلالة الدليل الخ) اي المقصود بالنظر الثاني هو العلم بالنتيجة
 من حيث دلالة الدليل الثاني عليه لا العلم بنفسها وليس المراد ان المقصود هو العلم بوجبه دلالة على

(وهو)

(وهو) اي هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصده العلم
 بالنظر فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والقاعدة في طلب العلم بوجبه دلالة في الدليل الثاني زيادة
 الاطمئنان بتعاضد الادلة لعدم العلم بالظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالنظر فيه واما عدم اظن
 به على ماهو عليه او على خلافه فليس شرط له (واما) الشرط (للتفكير الصحيح) على الخصوص
 (فامر ان الاول ان يكون) انظر (في الدليل) واستغفره (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به
 (لثاني ان يكون) النظر في الدليل (من جهة دلالة) على المدلول وهي امر ثابت للدليل بتفكر الدليل
 علاخته من الدليل الى المدلول كالحديث او الامكان للعالم (فال نظر في الدليل لامن جهة دلالة
 لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعاقب عنه كما اذا نظر في العالم
 باعتبار صفه او كبره وطوله او قصره **المقصد السادس** النظر في معرفة الله تعالى (اي
 لاجل تحصيلها) (واجب اجاعا) منا ومن المعتزلة واما معرفة تعالى فواجبة اجاعا من الامة
 (واختلف في طريق ثبوته) اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعني طريق الثبوت (عند
 اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) في اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة
 (مسلك الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة
 (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف ينجي
 الارض بعد موتها) فقد ابرر بالنظر في دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر
 المتبادر منه (ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب
 قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كهها) اي مضغها (بين حليه) اي جانيه (فلم يتفكر
 فيها) فقد اوعى بترك التفكير في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على تركه غير الواجب (وهذا)
 المسلك (لا يخرج عن كونه ظاهريا) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر
 المتقون من قبيل الاحاد (و) المسلك (الثاني وهو المتمد) في اثبات وجوب النظر (من معرفة الله تعالى
 واجبة اجاعا) من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني
 لما عرفت من احتمال صفة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطاق اتمة على الظن الغالب
 وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي (وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم
 الواجب) المطلق الابه (فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) ان وجوب
 المعرفة يتوقف على امكانها

سؤال كوني

ما هو حتى يرد ان الدليل انما هو لا فائدة العلم بالنتيجة لا فائدة العلم بوجبه دلالة وان كان لازماله
 قوله (وهو اي هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوما
 قوله (العلم بالنظر فيه) اي من حيث ذاته لامن هذه الحيثية قوله (فليس شرطه) اي العلم بالنظر
 فيه هو شرط للنظر الذي يطلب به الظن بالنظر فيه على اختلاف درجاته قوله (الاول الخ)
 الشرط الثاني مفق عن الاول لانه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطا برأسه قوله
 (واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع لا بد له
 من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب
 النظر لا حاجة في ذلك الى ان يثبت دليل آخر قوله (في دليل الصانع وصفاته) انهصيل المعرفة
 بهما قوله (غير قطعي الدلالة) على المطلوب اما الشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب
 اولشبهة في السند كافي خبر الاحاد قوله (قد يحصل بالتقليد) كما قد يحصل بالدليل الظني وما قالوا
 من ان التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من اي طريق كان
 بقيد الجزم قوله (كوجوبه) اي ان عيننا فعينا وان كفاية كفاية قوله (يتوقف على امكانها)

٣ مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة
 عنده لتحصيل مطلوب ماغاية الامر ان المطلوب
 لكونه حاصلًا لا يحصل ثانيا والجواب ان المطلوب
 ههنا اذ كان حاصلًا لم يكن النظر لتحصيله
 ولا لتحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا
 منهما تحصيل الحاصل بل المطلوب آخره المطلوب
 من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب
 وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المتفكر على
 حركتين ولا ينافي فيه ما ذكر
 قوله واما العلم بوجبه آخر الخ) قبل رد
 عليه ان الغافل عن المطلوب ربما يتصرف
 في مقدمات حاصلة عنده او مائة اليه وربما
 فادها الى المطلوب وانت خبير بان هذا لا ينافي
 على رأى من يوجب في الفعل الاختياري تصور
 فائدة فان النظر فعل اختياري لا بد من اعلمه
 من تصور وصول الى علم وقد تحقق علم المطلوب
 بوجبه فان قلت لا يتعين ذلك قلت الكلام في النظر
 المتعارف
 قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز
 النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالة جاز
 ان يطلب الجاهل جهلا من كفا معرفة وجه
 دلالة مقدمات يقينية محزونة عنده فيحصل
 اليقين فامعنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت
 الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل
 المتعاقب بماضيه بهذا النظر بالذات ولا جهل
 من كفا فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى
 يلزم المحذور قبل ويرد عليه ان الجاهل ربما
 يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او مائة اليه
 وربما غافلا عن خصوصية ما يؤدى اليه فادته
 الى اليقين بخلاف اعتقاده فيقول عنه جهله
 المركب وقد تحققت افادته مما سبق فليأمل
 قوله بل العلم بوجبه دلالة الدليل الخ) ولا يرد
 ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لا يخص
 بمجرد ابل اذا استدل على ما يمكن ان يكون مقصودا
 كنى فانه كما تفاد تفاد لوازمها وقد قيل لطلب
 على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بان يعرض
 شبهة فيه فاعلم
 قوله فليس شرطه) هذا اذا كان المطلوب
 العلم واما اذا كان المطلوب الظن على ماهو عليه
 فعدم الظن على ماهو عليه شرط وبالجملة
 درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون
 ما في درجة المطلوب اوقوى منه حاصلًا ٣

اشتراط هذا الامر الثاني يعني من اشتراط الاول باستلزامه اياه واحصره هين

قوله واجب اجامتنا ومن المعتزلة الخ (فان قلت الثانية من المعتزلة قالوا بضرورة المعارف كلها فكيف حكم بتحقيق الاجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة بمعنى الاضطرار اي بمعنى ان المعارف ليست فعلا اختياريا بل مأمورا للعبد ولهذا قال المعرفة مولدة من النظر كما ينبغي في خاتمة الكتاب قوله اما صحاحنا فلهم مسلكتان (فان قلت لماسلفان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا في اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كالإتيان في الهمم الان يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم ويجوز اجامتنا مع المعتزلة لا يكتفي وفيه ما فيه تحقيق الاجماع المذكور بمد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز ان يتسكوا بذلك القول بالاجماع والادار

قوله نحو قوله تعالى قل انظروا (الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر في مصنوعات والفكر فيها لافي معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب الفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا به قوله غير قطعي الدلالة (لوضم اليه قوله او المداول لكن اظهر ان كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقا لا يثبت اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر

قوله ولان العلم الخ (وايضا الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهر او اعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الاجازم كما يشهره تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم بانثبات الاجازم فوجه ذلك القول حمل التقليد على القوي واما حمل الظن على ما يقابل اليقين فلفظة الغالب آت منه كما هو الظاهر قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية (واللامح قوله وهي لا يتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالنظر اجامنا وان جاز عندنا ٣

وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعي نفسه من مبدأ نشوءه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فلي هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع قاطعة النظر العلم مطلقا) اي في الجملة (وفي الاهليات) خاصة (وفيها بلا علم وقد مر الاشكال عليه) اي على كل واحد منها في تقرير مذهب السنية والمهندسين والملاحدة (قلنا وقد مر) ايضا (الجواب عنه) اي عن ذلك الاشكال (الثاني) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لانسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للمعارف) به تعالى (وهو محصل الحاصل) اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (او امره) وهو تكليف العقل (فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل (فلذا) المقدمة (الثانية) القائلة بان تكليف المعارف باطل لكونه غافلا (ممنوعا بشرط التكليف فهمه) ونصوره (لانه) والتصدق (به كامر) من ان الغافل من لا يفهم الخطاب اولم يقل له انك تكلف لامن لا يعلم انه مكلف (اثبات) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لانسلم وقوعه (قولكم اجبت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كدلي) اي كاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (في ان) واحد (قلنا يجوز) الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعي) الى اتقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك للجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة (لاجماع) لهم (عاينه) بل شهوراتهم بحسب امرجتهم وحالاتهم مخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع) الاجماع ان ثبت في نفسه (امتنع) نقله) اليه فلا يصح ان يتسكبه وانما امتنع نقله (لانشار المجتهدين) في مشارق الارض ومقار بها فلا يعرفون باعينهم فكيف تعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم اما لموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المنهضة الى المفسدة ولاشك ان الاعتبار بقاطعة لا مجرد قول يفويه

سيا لكوتى

اذ لا تكلف بالمتنع قوله (وليس امكانها الخ) بريد انها لو كانت ممكنة فلا يمكن لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون بالنسبة الى كونها وحصولها في الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورية لان الانسان لو خلى من انظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك اي بكونها ضرورية اي حاصلة في الذهن بدون نظر والضروري لا يكون كذلك اي لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والاجاز ان يكون لنا علوم ضرورية لانعلمها وبما حررنا ظاهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست بدديهية ولا مبرهن عليها فبرد المنع عليه باننا لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده ليس بشيء منشاؤه سوء الفهم وما قيل في بيان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لم يصح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية يستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به اجامنا ففيه ان مقصود المعارض عدم امكان المعرفة في نفس الامر ليقع عليه عدم وجوبه في نفس الامر وعلى هذا التقرير يكون الزايم قوله (بل باعتبار الخ) اي بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر قوله (وفيها بلا علم) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلاله كليا يكون التكليف بالمعرفة تكليفا مالا يطلق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعرفة التعاليم يكون حصولها موقوفا على قبل الغير فلا يكون اختياريا قوله (اذ شرط الخ) فان اراد بالغاقل من لا يفهم الخطاب ولا يصوره فلانسلم انه تكليف للغافل وان اراد به من لا يصدق فلانسلم قوله وانه باطل قوله (امتنع نقله الخ) لعدم العلم للتاقل بثبوت قوله (وجواز كذبه) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للاقل

(و) جواز (رجوعه) عما اتى به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الحاء وكسر هاء وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر متبع عادة بطريق الاستدلال في القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض) بعام الاجماع عليه (بطريق التواتر) كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيره (وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس) بمحجة لجواز الخطاء على كل (اي كل واحد من المجتهدين) (وكذا) يجوز الخطاء (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطاء) الصادر من احدهم على انفراد (الى الخطاء) الصادر من واحد آخر وهكذا ان يشتمل الخطاء باسمهم (لا بوجوب الصواب) بل بوجوب كون الكل على الخطاء (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معاوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورية منسطة لا يثبت اليها (ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل) (المجموع) لتغيرها وتغير حكمها (فان كل واحد من الانسان تسعة هذه الدار ولا تسع كلها واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يتم الكل فمدفوع بعام من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلالة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابه واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على انما فهم (وهم الاكثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه واو كانت المعرفة واجبة لمساواة ذلك التقرير والحكم بانما فهم (قلنا) كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجسالا كما قال الاعرابي البصرة تدل على البعير واثرا الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته) اي غاية ما في الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للقاصد العرفانية (والتقرير) والفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجابية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على

سيا لكوتى

العلم بصدقه وان صدق فيما قال فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثابتا قوله (وجواز رجوعه الخ) يعني لا يمكن سماع اقوال المجتهدين وان صدقوا في زمان واحد بل في زمان متطول فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم يحصل العلم بثبوت الاجماع للتاقل وان كان ثابتا لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين قوله (قلنا ما ذكرتموه الخ) يعني ان ما ذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورية فانما هي قطعة من الصحابة والتابعين الاجماع في مسائل كثيرة وما ذلك الا بثبوت ونقله اليها فاقض الدليلان باستلزامهما الحال قوله (لجواز الخطاء الخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل المجموع الذي لم يتغير فيه الهيئة الاجتماعية قوله (ولان انضمام الخطاء الخ) مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجع الصواب كذلك انضمام الخطاء الى الخطاء يرجع الخطاء فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم كل واحد قوله (بل الاجماع على خلافه) لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذ الامة كلها هم قرن متفقون على ذلك حتى قال في شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذا باخ باقوا في الكثرة جدا تمتع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه اضرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه قوله (قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بانهم كانوا لا يعلمون بها مطلقا مستندا بجواز علمهم بها اجالا وقول الاعرابي تصوير للعالم الاجسالي فتدبر فانه قد دل في نفسه اقدم قوله (ذات ابراج) جميع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله فيجاء والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع

٣ كما سبق ومعرفة الله تعالى كاف بها (العباد) واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد بقرض عليه بان الشرعية ليست بدديهية ولا مبرهنا عليها فبرد المنع عليه باننا لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضرورية قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله

قوله وفيها بلا علم (فيه تأمل لجواز المعرفة باعادة النظر للجامع للتعلم فتفرع امكانها على اعادة النظر العلم في الاهليات بلا علم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا علم واجب فثبت بظهر التوقف لانا نقول سبق الكلام بآياه اما ولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعاليم اذ عدم ايجاب العلم ليس ايجابا لعدم واما ثانيا فلان قوله في جواب الاشكال السابع قلنا ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او يدونه

قوله وجواز كذبه (جواز الكذب وكذا جواز الرجوع آه معتبر بالنسبة الى التاقل اي معتبر بثبوت جواز الرجوع ثم جواز الرجوع مثلا غير جواز الرجوع بالتاقل فلا ينافي المفروض اعني ثبوت الاجماع في نفسه كاطن

قوله منقوض بعام الخ (هذا جواب عن رد الامكان ايضا ثم انه جواب لمحجة في لا الزايم فلا يد ان يقال صورة النقص غير مسلم عند المانع كاطن

قوله ولان انضمام الخطاء (اكثر الشيخ بالواو فافرق بينه وبين التعاليل الاول اعني قوله لجواز آه ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل المجموع وكل واحد مطلقا والثاني على عدمه في هذه المادة الخصوصية وان وجد في مثل كل انسان تسعة هذه الدار وبهذا يظهر وجه عدم الشارح قوله واما احتمال انضمام الخطاء الخ فتأمل قوله يعلمون الادلة اجالا) والمعرفة الاجابية للدلائل في حكم النظر فصح وجوب النظر

قوله كما قال الاعرابي الخ (قول الاعرابي اماره على انهم يعلمون الادلة اجالا لا يوجب الجزم به فتم المكابرة باق بعدتم قوله في السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا في محل المنع ايضا فتأمل

ذلك (اودعى) اي العرفان التفاضلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذي ادعينا (اعني من ذلك) اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعالم الاعصار (السابع) سلبا انفسا الاجماع على وجوب المعرفة لكن (لاننا لانها لانتم الابانظر) كادعيتهم (بل قد يحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه انتم كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيره صرخوا بهم اليه وساطوا اذما فهم عليه واقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطالوبهم (او التعليم) كما تقول به الملاحدة (او التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا ياخذ النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة العبدية والقيام بالاداء والواجب على الذكر والطاعة بتقيد العباد الخفية التي لا يحوم حولها شائبة رية واما اصحاب النظر فتعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في قاداتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبرهان وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بها كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على قدر ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الابد النظر وان لم يقدر على تقريره ونحوه وكذا الحال في التصفية الا ترى ان رياضة المصلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه (لا مقتورنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلانها بها المراج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا (او) قلنا (نخصه) اي وجوب النظر في المعرفة (عن لاطريقه) ايها (الا النظر) وذلك بان لا يكون ممكنا الا منه بكمهوز الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه) الثامن) سلبا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم

سيالكوتى

قوله (اودعى) بصيغة التكلم عطف على قلنا قوله (والحاصل) اي حاصل الكلام في هذا المقام وهو مبني الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى قوله (والتوجه انتم) اشار بالخطف الى ان المراد بالالهام الالهام الذي يحصل بعد التوجه التام كما يقوله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق الحققة التي يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحس وخلفها ضرورة قوله (صرفوا الخ) فان توجيه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى ما قصد حصوله بحيث يشمله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة او بدونها فهو غير التصفية قوله (قلنا الخ) يعني ان المستثنى منه المقدر في قولنا وهي لانتم الابانظر بسبب مستقل بقرينة ان النظر سبب مستقل فلا بد التمس بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فاقل ان يثبت وبين ما مر في الاشكال المذكور من قوله ويلزم تدافعهم بعض قوله (وكذا الحال في التصفية الخ) لم يلتفت الى ما في شرح المقاصد من ان التصفية لا عبرة بها الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام في الاحياء ان السالك يكفيه في السلوك التقليد في العقائد والنظر اراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم ليقين بها قوله (او المراد الخ) يعني ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لافلا بد التمس بها قوله (او قلنا نخصه الخ) يعني ان المراد انها لانتم الابانظر لان لاطريقه غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لاطريقه لغيره سواء

(من)

من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذي يثبت عليه (منقوض بعدم المعرفة والشك) فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك فان (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب الا به (مقدورة) والوجوب ههنا اي وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارق لا يجب عليه تحصيل المعرفة (او الشك) عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل التصاب والاسطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد بما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يصح مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك (التاسع) لانتم انتم الواجب المطلق (الاب هو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (باجتاد السبب) المستلزم اياها (فاجتادها اجاب لسيها) المقدور الذي هو النظر وذلك (كن يؤمر بالقل) الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور بذاته (فانه امر) له (بمقدور) الذي هو السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعا) اي هو امر بذلك المقدور بقينا اذلا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اليه بحيث يتبع تخلقه عنه فاجتاده اجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على السبب باعتبار

سيالكوتى

قوله (منقوض الخ) يعني ان الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه اعني وجوبها بان يقول معرفة الله واجبة اجابا وهي لانتم الاب عدم المعرفة والشك وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب قوله (اتفاقا) متعلق بقوله ليس يلزم اي عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلا ينافي ما سبق من ان الشك واجب عند ابن هاشم قوله (وايضاً يمكن الخ) فانها غير مقدورين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء قوله (ومن ثم عرف الخ) حيث اعترف به قيد الحيلة الشرة يجوز عدم كونه واجبا مطلقا من حيثية اخرى قوله (واجب شرعا) وان كان واجبا فلا يعني انه لا بد منه في حصول الواجب قوله (اما خطاب الله) المتعلق بافعال الكفاية بالاقتضاء او التحيز وهذا عند الاصوليين بناء على ان الوجوب نفس الاجاب الذي هو الامر والفرق بينهما بالاعتبار قوله (او مرتب عليه) اي عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لانفسه قوله (قلنا المعرفة الخ) خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما لا يكون مقدورا بذاته وحيث يكون اجابها الظاهر اجابا لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريتها لان جهته ذلك السبب قوله (اي لا يمكن الخ) لعدم كونه فعلا بل كيفية قوله (باجتاد السبب) الصواب بمباشرة السبب قوله (وذلك كن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد ان يكون اجابها اجابا بغيرها بان ذلك واقع في المحاورات قوله (اذلا تكليف الخ) تعليل لقوله فاجتادها اجابا بغيرها قوله (وتلخيصه) التلخيص التبيين وفي هذا التلخيص تبين الجواب المذكور بانيت الكلية اعني كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب واجتاده ليضع جملة كبرى فيقال النظر سبب مستلزم لانتم الواجب الغير

قوله (او التصفية الخ) سباق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي التي تكون على قانون الاسلام بالواطئة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينسب الى حكماء الهند على ان توجههم نحو مطالوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جناب ذي الجلال كادل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجهلون على ان التصفية لا يفيد طمأنينة النفس في المعرفة سواء حصلت من قين او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر ان دفاع تجوز حصول المعرفة بالتصفية للدوران هذا المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر

قوله ان معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ) قد اشرفنا في الاشكال الاول الى ما في هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع

قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه الخ) قبل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد سبق بالبدية فلم لا يجوز ان يعرف التوجه بالبدية بعد رماية شرائط كال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجل وهذا الاعتراض رد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كما لها بدهة او حذسا قليلا من قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدر مع امور مقدورة كاسبق وطريق التعليم الطلب والجد الا ترى ان من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم حادي كما هو مذهب الاشعري في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستقيم الالهام فان لم يقرانه بالمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كانتصفيه فهو في حكم ما لا يكون مقدورا كما صرح به وان لم يلزم فحصل مرادهم خلاصة في تفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها حيث تد واما التعليم فالتأويل به اعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فامرهم حيث في غاية الاشكال

قوله (ولا وجوب الشك اتفاقا) سبب ان ابن هاشم يقول بوجوب الشك ويلزمه فيما ذكر فكيف يدعى الاتفاق الالهام الا ان يقال بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير ابن هاشم اتفاقا بناء على انه مقتضى القاعدة على ما سبق هناك فالاتفاق الضمني متحقق

قوله قلنا المعرفة غير مقدورة الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدورا بالتفسير المفهوم بما ذكره المصنف وهو ان لا يكون موقوفا على اجتاده سببه لكن يكون له مقدمة له لانتم الاجابا كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان يقع كبرى في الاستدلال ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لانتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لانتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان الرد الذي ذكره على جواب سابع شبهة السببية ليس بمرضى عند

القدرة على السبب لا يحجب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالآويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان تكليفه بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالسبب من هذه الحية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطاً للواجب فغير مستلزم اياه كالمطهارة للصلاة والنسي للجم فان الواجب منها يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاباً بالمقدمة (وقد يحجب عنه بانه) اي البعد (او كان أمورا بالشيء) مطلقاً (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لم تكلف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الوقوف عليه والام يمكن وجوباً مطلقاً (وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لام عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كلي من وجودها وعدمها بجماع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان يحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة ويجعل لفظه مع متعلقة بالوجود القدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انب

❖ سياكوني ❖

المقدور بذاته الاله وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبين لكيفية كون ايجابه ايجاباً لسببه بانه تعلق الخطاب ظاهراً به وحقيقة بسببه والفرق بين السبب المستلزم والشرط وهذا التخصيص لا يدفع الرد الذي ذكره سابقاً من ان صرف الخطاب التعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من ضرورة تدعو اليه لان العلم النظري مقدور بالواسطة كما في فاعيل ان فيه اشارة الى ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشيء نعم او قال بدل لتخصيصه بتحقيقه لكان فيه رمز الى ذلك قوله (بحسب ذاته) ان اراد بالصلوة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهي مقدورة بحسب ذاتها وان اراد بذهبها الهيئة المترتبة على هذه الافعال فتدور بها باعتبار سببها المستلزم لها فيثبت معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور قوله (والا) اي ان لم يبق الوجوب حال عدم الوقوف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حيث وجب على تقدير وجود الوقوف عليه قوله (ان يجب الشيء مع عدم المقدمة) لانه طلب اوجوب الشيء حال عدمه قوله (لا يستلزم عدمها) فيجوز ان يجماع التكليف بالشيء بوجود المقدمة قوله (فان قلت الخ) اثبات لزوم التكليف بالمحال بانه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما عرفت بكونه محالاً وهو وجوب الشيء مع عدم المقدمة قوله (قلت هذا بعينه الخ) اكتفى بالنقض ولم يورد المحال اظهروه وهو ان المحال وجود الشيء مع عدم مقدمته لا وجوبه معه قوله (والتحقق) اي التحقيق في بيان ضعف قد يحجب قوله (هو ان يكلف بالشيء الخ) فانه تكليف اوجوب الشيء وعدمه قوله (لا مع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها قوله (ويجعل لفظه مع الخ) اي ظرفه مستقراً او انما كان مع اذا اضيف الى احد المتصاحبين يكون ظرف زمان او مكان فيكون وجود الشيء وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشيء ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما اذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظه مع ظرفاً مستقراً او ظرفاً فيثبت بكونه قيداً للوجوب لا داخله تحته فيفيد وجوب الشيء في زمان مفارسته لعدم المقدمة لا وجوب عدم المقدمة ولهذا الحقيقة امر الشارح بالتدبر واما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فاما دونه خروج عمرو باعتبار امر خارج عن مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد في زمان اجتماعه ومصاحبه لعمرو يلزم ان يكون عمرو ايضا خارجاً

بمساق الكلام ❖ العاشر المعارضة ❖ لا ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجباً (احدها انه) اي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والمقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) في الدين (اذ لم يتقبل عن النبي عليه الصلاة والسلام والحجاية الاشتغال به) اي بالنظر فيذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل البناء لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث وهو انه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد) اي مردود جدداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنسب) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع التكرار) لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطلبون به بالحجة على التوحيد والنسب حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يحجهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملؤ منه) اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى المقائد الدينية وابنائها عند الخصم (وهل ما ذكر في كتب الكلام الاقترعة من غير مسائل في الكتاب) الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله افسدنا قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقه الا انسان وأشار الى شبهة التكرار الا عادة وهي كون العظام رمية متفتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحببها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي حول عليه التكاليف في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الابدان اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادراً على الابدان كان قادراً على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاهما عنهم ولما كان ممسكهم بكون العظام رمية من وجهين • احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يمكن اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة • والثاني ان الاجزاء الرمية باسنة جدا مع ان الحياة تستدعي رطوبة البدن اشارة الى جواب الاول بانه عليهم بكل شيء فيمكنه غير اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثاني بانه

❖ سياكوني ❖

فقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق قوله (بمساق الكلام) اي بساقه ولاحقه فان قيل الثامن كلها ممنوع وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض اجمالي كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لا يساعد عبارة المتن حيث قال الدليل مقبوض قوله (لما ذكره الخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للاشارة الى تصوير كونها معارضة قوله (والمقائد الدينية) تعمم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فانها تم المقائد وما يتوقف عليه من المبادئ وتقرر هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة اي امر محدث في الدين وكل بدعة مردود واذا كان مردوداً لم يمكن واجباً قوله (ولو كانوا الخ) اي او اشتغلوا بتحصيل المقائد والمسائل عن الدلائل لنقل البناء استدلالهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال شفقتهم على اهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم في وقع المعادين بالرد عليهم كيف وقد نقل البناء مسائل الاستنباح تفصيلاً فكيف لا ينقل ما هو اصل الدين وسبب التجهة في الآخرة قوله (فهو رد) اي ما احدث او من احدث جعله نفس الرد مبالغة في كونه مردوداً ولذا قال الشارح جدا قوله (رمية متفتة) رمية العظم بل فهو رمية والتفت الانكسار بالاصابع قوله (ان الاعادة مثل الابدان) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الوقت ويتغير الوقت لا يصير الممكن ممتمعا

قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل البناء فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضي الله عنهم لصفاء قرايحهم اصاب كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى يتقبل البناء قلت ليس مراد المعارض انتهاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل اتفاؤه مع الخصوم الذين هم اكثر عدداً من حصي البطحاء

قوله لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام الخ (قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر من القطع

قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة (قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجاباً لها ايضا كان معنى وجوبه مع مقدمته كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فتولنا بوجوبه عند عدم مقدمته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات فتولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فلنأمل قوله ولك ان تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لاجابة الى تقدير الوجود في تصحيح عبارة الكتاب لخصوله بان يحصل مع عدم المقدمة ظرفاً متعلقاً بما يجب فيكون المعنى اذ المحال ان يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولك خرج زيد مع عمرو وانت خبير بان قوله لا مع عدم التكليف بها يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حيث لا يكون المحال ان يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقرب به ههنا

قوله واو قدم الاشكال التاسع الخ لان المساق على النزول والتسليم فتنضاه ان يقول سلمنا ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لا نسلم ان ملائمة الواجب الاله فهو واجب مطلقاً ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لا تنقضها بعدم المعرفة والشك

جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يسد على إيجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل من ذلك ثم ان المنكرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع تضمن اعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر وذلك باطل لا يتول كثيرا مقرر في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما لم يسم كونه تعالى خالفا لهذه السموات والارض لزم ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على إيجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يتخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعني الصحابة (لم يدونوا) اي علم الكلام كانوا (ولم يشتغلوا) بصير الاصطلاحات وتفرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤالات والجوابات كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يلقوا في تطويل الذبول والاذناب) كما قلنا فيه (وذلك) يعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الازهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحي) المتضمنة لغرض الاقوال على قلوبهم الزكية (والتكهن من مراجعة من يفيدهم) و يدفع عنهم ما عسى ان يمرض لهم من شك او شبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص اي اقتصروا بما ذكرهم (فله المعادين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا بما حدث) من الشبه (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث في الاصول الماضية فاحتج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع شبهة دون زمانهم (وذلك) اي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هي العبادات والمبيعات والمناسكات والجنائيات (وابوابا وفصولا) كما مر تأملنا كذلك (ولم يتكلموا فيها) اي في اقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقص) وهو تخلف الحكم عما جملته علة في القياس (والقلب) وهو تعليق ما ياتي الحكم بعينه (والجمع) وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعله مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخريج) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح

سبيل الكون

قوله (جعل النار في الشجر الأخضر) هما الرخ والعفار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكرا والعفار انثى ويسحق احدهما على الآخر فينقدح النار مع كونهما مرطوبين بقطر منهما الماء قوله (من المضادة الظاهرة) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر قوله (اقل الخ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احديهما عقب زوال الاخرى قوله (تضمن اعدام هذا العالم) لان الاعادة في الشرع يسكون بعد اعدام السموات على ما نطق عليه النصوص قوله (مقرر في كتب الفلاسفة) من امتناع الخلق على السموات وامتناع وجود عالم سواه قوله (لما لم يسم كونه تعالى خالفا) لكونها ممكنة محتاجة الى فاعل كما نطق به قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قوله (فان ما صح الخ) يعني انها لا مكانها صح عليه العدم في وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع عدها نظر الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنا فيصير الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل انه اعانهم لواعترف الخصم بالحدوث الزماني قوله (والتكهن من مراجعة الخ) عطف على صفاء

(في)

في الكلام (وبالجمل من البدعة ما هي حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكبرى الكبرى القائلة كل بدعة رد ونحو الجواب انك ان ادعيت ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثاني وجوه المعارضة (انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قلبكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تتخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا تشك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهي الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تمنا ولبا) يتلف في الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءه الباطل في صورة الحق بالتليس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه (واما الجدل بالحق) لظهوره وابطال الباطل (فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الربيع وعلى للقدر مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الربيع قد صدقت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة

سبيل الكون

والمجموع علة لتزكهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض التمكن قوله (وبالجمل) مبتدأ بزيادة الباء كما في محسبك درهم تقول من جملة الحساب من جملة اذاجعه وخبره قوله (من البدعة ما هي حسنة) والفاء زائدة صند من يجوز زيادة الفاء في خبر المبتدأ مطلقا ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز اي يجمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبرى من البدعة ما هي حسنة قوله (هذا اشارة الخ) كما ان ما قبله منع للصغرى اي الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مرددا بين منع الصغرى ومنع الكبرى قوله (لكنه بدعة حسنة) قالوا ان البدعة ان تضمن رفع امر ثابت في الشرع فهي مردودة والا فهي منقصة الى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التي يتضمنها كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرباط والتعم في المأكل والمشرب والملايس قوله (يتكلمون في القدر) اي في مسألة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فيم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون اولئك لزم بجزءه تعالى الى غير ذلك من الشكوك المعارضة فيها والوجنة مثنية الفاء ما ارتفع من المدح قوله (انما هلك) اي يزول الذباب عليهم في الدنيا ونحو وجههم من الايمان به الى الجبر والقدر عزمت اقسام ان لا تتخوضوا فيه ابدا فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لاحد عليه ولا طريق للاحتجاج به فحين يؤمن به ولا يتخبر به كذا في تخريج المصاييح للشيخ الجزري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم قوله (كان الجدل تمنا ولبا) في القاموس جاء متعنا اي طلبا زلته واللباج الخصومة والمراد كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كفي بعض المجادلين اوليا كما في هذه القصة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بان مكالتهم كانت تمنا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس وهو كتمان صيب السلامة على المشتري قوله (ليدحضوا) اي ليطلوا قوله (لابن الربيع) بكسر الراء وقح الباء الواحدة وسكون العين المهملة وقح الراء عبد الله بن الربيع بن قيس القرشي السهمي الشاعر كان من اشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم اسلم

قوله قلنا ذلك النهي الخ فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بان نهى الرسول عليه السلام اصحابه عن المكاللة في القدر لانها كانت تمنا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من يتناقى كان ابي ونظرائه والظاهر ان يقال نهىهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد

والسلام ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان مال لا يقبل وروى ايضا ان شخصا قال اني املك خركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعقبي فقال علي رضي الله عنه املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالك وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شركا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحة لازام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لانها (وثانها) اي ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم دين العجائز) ولا شك ان دينهن بطريق التقليد بمجرد الاستناد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب عليهن الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اي لانهم لم يجدوا في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين فقال يجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم دين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاء (والانتقاد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خير آحاد لا يعارض القواطع) وما استدلتنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التي هي معتد الاصحاح في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا في اثبات (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اي بتكون في اثبات وجوبها لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وواجبها عاينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وخبره) اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شهد بها جوز ان يصح كون النعم

سبيل الكوفي

بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلانه حين اتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والخصب بحركة الخطب قوله (فقد اثبت) بصيغة الخطاب دون الله ما كان مستقلا مع انه لا مال له سواء فقد اثبت له شركا في الملك مع انه لا شريك له قوله (والنظر غير الجدل) هذا منع لصغري القياس والسابق منع لكبراء فان تقرر به النظر جدل وكل جدل منهى عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذ قصد به الزام الغير جدل ولا شبهة في انه لا مدخل لهذه الجبئية في المنع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير قوله (عليكم دين العجائز) تقرر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالتمسك بدين العجائز من حيث انها عجائز والا لم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لغيرهن من النظر وان تحقق عن بعضهم كافي القصة الآية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حذرنا ما قيل ان المأمور التمسك بدينهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام قوله (منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق قوله (فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال لله الاسلام يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كافي القاموس قوله (من قبيل القواطع) لا يخفى انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعيا اذ القطعية يتناقض وجود المعارض الا ان يثبت الكلام على التحقيق دون الازام قوله (جوز ان يكون الخ) وان حصل له اعتقاد التناقض بول ما سمعه بالتقليد او بشبهة سمعها لانه بعد ما سمع الآيات ودليله زول التقليد بعدم الثبات فيه ويتردد في التناقض والآيات اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر الا بالنظر ولا نظر واما ما قيل انه بعد ما جوزوه ونظر فخاصا فيجوز بالتناقض يلزم ان يسقط الواجب لا بدفاع خوفه فليس بشئ لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يشهد بغيره من التناقض بل بالمعرفة لان تصور الاختلاف موثر للعقوب الا ترى ان من قصد ملوكل طريق وحصل له الخوف

(بها)

بها قد طلب الشكر عليها فل لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اي الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بامرهم ونهيهم الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا عكسوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمه وغيرهما (تمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبيله من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (بمنوعة لعدم الخطور في الاكثر) فان اكثر الناس لا يحيطون بالهم ان هناك اختلافا بين الناس في ذلك فذكر وان هذه النعم تمنعنا قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصوا لهم خوف اصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلانهم انه) اي العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اي الخوف (قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر (لا يقال الناظر فيه) اي في عرفاته تعالى (احسن حالا قطعنا من المرض) عنه بالكيفية (لا بالقول) ذلك (بمنوع) لان النظر قد يؤدي الى الجهل الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط (واللاهة ادنى الى الخلاص من فطنة بقاء) الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لتاني انه) يعني النظر او العرفان (لا يجب عقلا) بل في انه لا يجب بشئ عقلا (بل سمعنا قوله تعالى وما كنا معذرين حتى نبعث رسولا نبي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان او اخرويا (قبل البعثة وهو من اوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العقوبة (فينتفي الوجوب قبل البعثة) لانفاء لازمه (وهو يتق كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالهـ لكان ثابته قبل بعثة الرسل وبمحصولة انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما في الهداية

سبيل الكوفي

من اختلاف الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يدفع خوفه بالجزم بانه لا قاطع فيه بل باستعداده وتجهته لدفع القاطع قوله (فلانهم انه يدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطابق النظر ولما كان التبريق الصحيح والفاصد عسيرا جاز ان يخطئ فيه بعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقيا بل اكثر لتجربته ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب قوله (احسن حالا الخ) لانه بذل الطاقة في تحصيله والاضابة من الله بخلاف المعرض قوله (ذلك بمنوع) اي في الاعتقادات فان المطاوب فيها الاضابة للعقل دون بذل الوسع كافي العمليات وليس هذا تكليفا بما لا يطابق لان الشارع نصب الدلائل ليقينة عليه في الآفاق والافس واعطى العقل المستقيم والحس السليم وبينها ووضحها بارسان الرسل واتزال الكتب فلا حاجة للعباد بعد ذلك قوله (بقاء) كبراء وثبت ابراهيم الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الاله والمراد به هنا المؤمن الذي لا يستداه الى النظر والاستدلال التفصيلي لاصحاب الجهل البسيط فلا دخول في الجنة بدون الايمان قوله (مطلقا الخ) بناء على وقوع التكرار في سياق التناقض قوله (قبل البعثة) ولو كان معذونا الى نفسه كما قدم عليه السلام في حقه اني التعذيب قبل بعثته قبل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشئ قوله (اذ لا يجوزون العقوبة) فالدليل الزامي لا تحقيقي اذ يجوز ان يكون استحقاق التعذيب متحققا قبل البعثة بمجرد العقل ويكون وقوعه مستقيا قبل البعثة قبل يمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تخفيفا بان يقال لو وجب لاستحقاق التعذيب بتركه ولم يأت من وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى

(٣١)

(مواقف)

قوله فلانهم انه يدفعه (فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فاجابها ايجابا فاذا استلزمها النظر الصحيح المقصور بالاتفاق يتدفع الخوف بالايان به وامان لم يأت به فقد اضل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان يشهد عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اوجب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الفتوة

قوله مطلقا دنيويا كان او اخرويا (قد يمنع الاطلاق بيجوز ان يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الآية اعني واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترجها ففسدوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قيل ان التعذيب بعد البعث محال لان اول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في بئنه واجب بان قبل آدم قوما يسمى الجان بن الجان وبان في صحته نفيه يعني الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم بينهم

قوله وهو من اوازم الوجوب عندهم (المقصود بالنظر هنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي ايضا لكنهم يجوزون العقوبة فلا يلزم الاستدلال عليهم اذ يقولون اني قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العقوبة واما استحقاق التعذيب فتثبت هذا ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تخفيفا لا لازما بان يقال لو وجب لاستحقاق التعذيب بتركه ولم يأت من وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذرين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فنامل

قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ هذه المقدمة لا بد منها لان التعذيب ليس من اوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فاعلم من اني التعذيب يلزم في الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح وبمحصولة اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بعام من غير رعاية

قوله والنظر غير الجدل (لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى

قوله ولا شك ان دينهن بطريق التقليد (ممنوع بل لهن الادلة لا بد لغيره من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للجهنم هو النظر والطريق الموصل للجنة هو التقليد فلا استدلال فيه

قوله ثم انه خير آحاد لا يعارض القواطع (وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك واوفر من انه متواتر فهو دليل على قابل للتساويل فلا يعارض القواطع العقلية

قوله جوز ان يكون له صانع (قيل عليه محتمل ان يعتقد اول ما يسمعه من النبي تقليدا او شبهة بان يسمع الشبهة ايضا ولو سلم بعد ما جوزوه ونظر واخطأ فجزم بالتسني يلزم ان يسقط الواجب لا بدفاع خوفه

(اوالمراد) من الآية (ما كنا معذبين بتلك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك في التعذيب بتلك الواجبات العقلية (لا نقول) كل واحد من جعل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بتلك الواجبات الشرعية (خلاف الوضع) والاصل (لا يجوز صرف الكلام الى الامس) ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيئا منها (احيى المعتزلة بانه لا يجب النظر (الا بالشرع لم الخاتم الانبياء) ويجزم من اثبات ثبوتهم في مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في مجزئه وفي جع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفته يظهر له صدق دعواه (لا انظر ما لم يجب) النظر على فان ما ليس بواجب على لا يقدم عليه (ولا يجب) النظر على (ما لم يثبت الشرع) عندى اذ المفروض ان لا وجوب الابه (ولا يثبت الشرع) عندى (ما لم ينظر) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال و يكون هذا كلاما حقا لا قدره لاني على دفعه وهو معنى الخاتم (واجب منه بوجهين لاول) النفس وهو (انه) اى ما ذكرتم من لزوم الخاتم الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فاهو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لا وجوب) النظر (بالاعتقالي فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مقننة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) اصلا (ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال قديكون) وجوب النظر (فطرى القياس) اى من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف (وتبينه العلم بذلك) يعنى بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر

في سالكوتى

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن وفيه ان عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لا يتناقى حصوله بوجد الشارع قوله (بالنظر في مجزئه) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين اعنى انه ادعى النبوة واتى بالهجرة وكل من هذا شأنه فهو نبي الا انه انما صار النظر المذكور متمكنا في الاذهان بظن انها بديهية كيف واغفل عن احدي المقدمتين لم يحصل العلم بصدق قوله (من وجود النظر الخ) هكذا في اكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر حينئذ كان المناسب ان يؤخر قوله لا انظر ما لم يجب النظر على عن قوله ولا يثبت الشرع ما لم انظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر ما لم يجب قوله (لا انظر اصلا) لاني الهجرة ولا في غيرها اشارة الى دفع توهم ان النظر في الهجرة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر في وجوبه فلا دور قوله (ما لم يجب) اى على عقلا فان ما ليس بواجب على عقلا لا يقدم عليه قوله (لا يقال الخ) منع لقوله ولا يجب ما لم انظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا ايضا اذ يمكن ان يقال لانه لم قوله ولا يثبت الشرع عندى ما لم انظر لجواز كون ثبوت الشرع فطرى القياس فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة قوله (ينساق ذهنه اليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات قوله (ضرورة) اى قطعا قوله (فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم ان في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر فطرى القياس يتناقى افادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر اما في افادة المقدمات له اوفى كونه فطرى القياس فالتوجيه الاول تصرف في الافادة بان المراد بافادته اياه ان المقدمات الموضوعية تفيد تصور طرفيه صلى وجه هو ملزوم للقياس الذي يحضر عند تصورهما فكونه فطرى القياس على ظاهره واثنى اعنى قوله او نظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطرى القياس بان المراد كطرى القياس في انه بعد الفاء المقدمات

(ضروريا)

ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر (له) للتكلف (ان لا يستمع اليه) اى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي اراد به تنبيهه (ولا يأنم بتلك) اى بتلك النظر او الاستماع ان لم يثبت بصدق شيئا اصلا (فلا تكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد بالخاتم) الوجه (الثاني) الحل وهو (ان قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندى (قلنا هذا لما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيئا فرع اثبوتيه في نفسه فانه اذ لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم بضمان لا يجب شيئا على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف بثبوته اذ لم يعلم نظر فيه اولى بنظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كافر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يتدفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه في المقصد السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف (انه ماذا) (فالأكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف) والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) اى في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كافر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابى اسحق الاسفرائني (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره

في سالكوتى

المترتبة الموضوعية يحصل يادنى التفات من غير احتياج الى الفكر لافرق بينهما الا بان في فطرى القياس القياس لازم لتصور الطرفين وههنا مستفاد من خارج فافهم فانه قد خفي على اقوام قوله (مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه اى الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لتلا يومهم اكتساب التصور من القياس قوله (او نظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعية معطوف على ضروريا قوله (قريبا من الضروري) لكون المقدمات بما ينساق اليه الذهن بلا كلفة قوله (الى ادنى التفات) اى الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر قوله (كونه فطرى القياس) اما حقيقة او مجازا بناء على التوجيهين قوله (قلنا هذا الخ) خبران والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير قوله (لكنه لا يتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حينئذ سلت يقول سلت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا ان لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم فباطل لانه من يلزم ذلك ان لا يأنم الكافر بتلك الايمان والجاهل بتلك الامورات قوله (وكذلك الوجوب) اى ثابت في نفس الامر علم المكلف اولى بعلم نظر فيه اولى بنظر لكونه اثر الثبوت الشرع قوله (وليس يلزم الخ) دفع لما توهم من انه اولى يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وهذا لا يجوز قوله (اى في معرفة الله) اى لاجل معرفة الله اوفى تحصيلها قوله (لان وجوب الكل الخ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل او كونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب مثلا لا يستلزم تعلقه بالجزء او كونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب واللازم

قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في مجزئه (قبل عليه السلام بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في الهجرة فكثير من الصحابة رضى الله عنهم كانوا اذاروا الهجرة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر واجب بان استفادة صدق الشارع عن مشاهدة الهجرة مبنى على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارج للعامة المقرون بالتحدى امر يجرى عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدور واظهاره ههنا بعد ما لم يجر العادة به تصديق لدعواه فبان ان سرعة ترتيب الايمان على مشاهدة الهجرة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذى المشاهدة

قوله اى من القضايا التي قياساتها معها (هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ماهو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل قياساتها معها فقل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يردان بمجرد التكلم بالمضى يحصل قياسه مع ماى حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارع مع تلك المقدمات ان المقدمات ايضا قد تحتاج الى التنبيه

قوله او نظريا قريبا من الضروري ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطرى القياس نظري عند البعض اولى ان النظرى المذكور اعلم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطرى القياس كما هو الوجه فالامر اظهر

قوله ولا يأنم بتلك (قد ينسج ذلك بان النظر في وجوب النظر في الهجرة من الواجب العقلي ايضا ادفع الخوف وفيه تأمل

قوله الوجه الثاني الحل الخ (او فرض ان يقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر على ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لا انظر ما لم اصدق باطل

قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به (لا يقال اولى يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يملونه لا نقول الا لزم ملتزم فكم من واجب لا يبعد فيه الجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا ان لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بان الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد

قوله انما يتم في السبب المستلزم) والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع ايضا ما قال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط المطلوب من حيث هو مطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات على انه ليس مقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقبضه لا متنازع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدماته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنه ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من شرط السبب المستلزم او شرطه والتكليف بالشرط والكل بدون التكليف بالشرط او الجزر محال قلت المحال هو التكليف بالشرط او الكل مع انكشاف بعدم الجزء او الشرط لامع عدم التكليف به محال لان التكليف تعالى خطاب الله تعالى ويجوز ان يتلقى بشئ ولا يتلقى بجزئه وشرطه وقدمه تحفة

قوله لشموله المذاهب الثلاثة المعبرة) التي هي مذاهب العلماء المتعبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا ينبغي ان لا يخفى ان الواجب متعلقه بالكل هو القصد الاصيل وبالجزء معنى وتبقى وان شئت ان يدرج هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما واصليا قصديا فهو جزء من الشرط وهو القصد قوله وان امكن توجيهه الخ) اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر

قوله قال الامام الرازي الخ) المقصود من اراد كلام الامام اظهار الخفافة بين كلام المصنف على كلا التفسيرين اذ كلام الامام صريح في ان لا تنافي في كون اول الواجبات المعرفة وان اراد اول الواجبات المقصود اولا وبالذات بخلاف كلام المصنف

قوله والنظر عند من لا يجعل الخ) اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوصل به الى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة

قوله بل واجب الحصول) فيه ان وجوب الحصول لا يتلقى المقدورية او بواسطة كما رآه الان يراد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات قوله فهو القصد) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما اشار اليه الشارح

ابن فورك) وامام الحرمين انه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه (والزاع اعطى اذ لو اراد الواجب بالقصد الاول) اي لو اراد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اي وان لم يرد ذلك بل اراد اول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا (والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوره به وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اراد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعل العلم الحاصل عنده مقدورا بل واجب الحصول وان اراد اول الواجبات فكيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو) اي اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما ينهه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزم به كان حاصله وان جزم بتقصيه كان مانعا وانت تعلم ان اتفاق الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالاطلاق او بتقصيه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابن هاشم (بوجهين الاول ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا اجماعا (وفيه نظرا ذلول يمكن) الشك (مقدورا لم يمكن العلم)

سؤال كوني

التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال قوله (مسبق بالقصد المتقدم) فيه ان التقدم لا يتبع ما لم يثبت كونه واجبا قوله (وقد عرفت الخ) والقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور حتى يكون مقدور به باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فتدورية المقدمة اعني القصد متنوعة قوله (وان امكن توجيهه) اشارة الى ضعفه بان يقال لان لم يلزم التسلسل بان يكون قصدا اقصد عنه يعني ان كل ما سوى القصد اعني تعالى الارادة محتاج في كونه مقصودا ومرادا الى تعالى الارادة واما تعالى الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في العلاقات فلا نسلم استحالة لكونه في الامور الاعتبارية قوله (اتفاقا) اي من اهل الملة قوله (قال الامام الرازي الخ) بيان لكون الزاع بين المذاهب الثلاثة افظا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزيف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور قوله (المقصودة بالقصد الاول) اي لا يكون مقصودة بالتبع سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر اولا كالمعرفة قوله (عند من يجعلها مقدورة) لان المقدور عنده ما يمكن من فعله وتركه بلا واسطة او بواسطة قوله (عند من لا يجعل الخ) لان المقدور عنده ما يمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر تمتع الحصول وبعبء واجب الحصول قوله (كيف كانت) سواء كانت مقصودة بالذات او بالتبع فجعل الامام القصد الى النظر مقصودا بالتبع فلم انه مقدور اذ غير المقدور لا يتعلق به الارادة قوله (الا ترى الخ) تنوير للزوم احد الامرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لا بد للنظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما امان يحصل له الجزم بالنسبة فيكون المعرفة حاصلة له بالبدئية فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يحصل له الجزم بتقصيه فيمتنع النظر حينئذ منه تحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه ولا يحصل له الجزم بشئ من طرفي النسبة فيكون متزهدا فيه فصيح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون الجزم بالتقليد فيطلب

ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابن هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الامام (والحق ان) ابتداء الشك غير مقدور للمبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدورا اذله ان يترك النظر فيدوم) الشك اوان ينظر فيزول) الشك وانت خير بان ما قاله لا يمنع ابدا شام لان الذي يجب ان يقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه (اثاني وهو الصواب) في الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مفيد بالشك) على ما تقتضيه قاعده لا يمنع ابدا شام لان الحرف يقتضي وجوب المعرفة امانا عند من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن روية آثار التيم واذا كان وجوبها مقبضا بوجوب الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا) ولا مقتضيا لاجبابه (كاجباب الزكاة لما كان مشروطا) ومقبدا (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما لاجباب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو خاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بان مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختار منه المنية قبل انتفاء النظر وحصول المعرفة فلا عصبان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصبانية) لتقصيره بالتأخير وان تيقن عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالرأه تصبح طاهرة فتفطر ثم يحض) في ذلك اليوم (فانها حاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) واما خاص الفرع بالنظر لا قضاءه زمانا بان في فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص اياه الى انه المختار فان القصد الى النظر من غمته كيف ولو جعل واجبا برأيه وجب ان يقصد الى تحصيله

سؤال كوني

المعرفة وانه يجوز ان يكون النظر عند الجزم بالتقصير التقوية فاصاب والبحث الذي اوردته الشارح لقوله وانت تعلم الخ) قوله (مقدور عنده) رد لما في شرح المقاصد من ان العلم غير مقدور عنده اذ المقصود بتحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط قوله (بل هو واقع بغير اختياره) في شرح المقاصد ان تحصيله واستدماته مقدور بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه ان اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه ويجوز الطرفين قوله (وانت خير الخ) يعني انه اذا كان مقصودا لا يمتد بان الواقع فهو حتى وان كان مقصودا دفع الاعتراض عن ابن هاشم فلا يمنع لان الشرط عنده ابتداء الشك يعني التردد في النسبة قوله (ان وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مفيد بالشك فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق والحق ما في المتن لان النظر ليس من الواجبات اولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة للواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالقصد والاطلاق لا بد من اعتباره في الواجب اولا وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح قوله (بالشك) اي بالتردد لان الخوف ينشأ من مطلق التردد التام لا الوهم والظن ايضا وهذا التردد حاصل للمفاد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فتدوجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يولد او ينظر نظرا فاسدا فيفيد الجهل فلا بد مما قيل انه يلزم من ذلك ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه في انه يلزم من ذلك ان لا يجب على الماقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة اعني التردد لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلا يدعون الضرورة في حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعة الاختلاف وروية آثار التيم قوله (بمخلاف القصد) فانه ليس بزمان ولو سلم كونه زمانيا لا يتأني فيه التفصيل المذكور قوله (وجب ان يقصد الى تحصيله) لان الواجب برأيه لا يسهل من ذمة

٣ بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافي ما قل من الامام عقبيه

قوله فان جزم به كان حاصله (فيل) التقليد غير المعرفة فلهذا يلزم الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد ثبت على جوابه فيما سبق

قوله وان جزم بتقصيه كان مانعا) قيل عليه النظر الاخر للتأيد والتقوية واقع كثير كما سبق فقل الجاهل قصد التأيد ففطر واصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فائلا

قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم الخ) قد دفع بان المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لا أحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى اني شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه اني شك منه بقوله تعالى منه من علم

قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالمعلم لان الافعال الاختيارية فلا يكون شئ منها مقدور البتة فكيف يقول ابو هاشم بها واجب بان مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كاطهارة وثلاثه النصاب لان يكون فعلا اختياريا والشك ليس بالتمكن من تحصيله بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى يتعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابن هاشم هو الوجوب المطلق كالنظر قلت معنى الوجوب العلم عند من يحكم العقل بان تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا على ما سيعلم

قوله وانت خير الخ) اعتراض ان كان قول الامام والحق توجيهه القول ابن هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على ابن هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير مقبول اذ لا بد من مدة بعد ادلة يقع فيها طلب المبادى وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

ولزم ان يكون القصد موجبا بقصد آخر هو المقصد الثامن الذي قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم (بالمتنور فيه) فقد اختلفوا في النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اي الاعتقاد الذي لا يطابق المتصور فيه (على مذهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازي انه يفيد مطلقا) سواء كان فسادا من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيد مطلقا) سواء كان فاسدا ماديا او صورة (وقد اخرج عليه بأنه لو افاده) واستلزمه (لكان نظر الحق في شبهة المبدأ تفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اي وان لم يكن غير مفيد بل كان مفيدا (لكان نظر المبدأ في حجة الحق بنفسه العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتد بالمقدمات) المتصورة في النظر الصحيح (والمبدأ لا يعتقدها) فان ذلك لم يفيد العلم (فلتأوه مشترك افادته) اي النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) اي المقدمات المتصورة فيه والحق لا يعتقدها فلذلك لم يفيد الجهل (وثالثه) اي المذهب الثاني وهو عدم افادة مطلقا (المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا في المثال الذي اورده الامام الرازي (يثبت ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (به) هي يستلزم العلم بالمطلوب) عند اشتراط افادته العلم قال الامام ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك)

سالكوني

المكلف الا بالنسبة المتعلقة به بالذات فيحتاج الى قصد آخر قوله (لا يطابق المتصور فيه) الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعبر في مفهوم الجهل المركب كما سيأتي . الا انه اقام المتصور فيه مقامه اشارة الى اتحادهما عند الناظر بناء على ان العاقل لا يطلب خلاف الواقع وان كان نظره يؤدي اليه لفساده قوله (امتنع ان لا يعتد الخ) ولا شك ان هذا الامتناع ناش عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لادخل خصوصيتهما في ذلك ففي كل نظر فاسد يعتد الناظر مقدمته يكون مفيدا للجهل ثبت الكفاية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قديقال الخ . لانه اذا كان مبنى الاستلزام الاعتقاد في فاسد الصورة اذا اعتقد كونه متجها لفساد فساد عليه يكون مستلزما كفساد المادة اذا خفي عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان رد عليه انه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم بمنوع قوله (والجواب الخ) خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة في كليهما دون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافادة النظر الصحيح دون الفاسد محكم قوله (ليس له وجه استلزام الخ) يعني ان المراد الاستلزام في نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح قوله (وان كان قد يجلبه اتفاقا) لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام قوله (انما هو في مقدمات الخ) لكونها صادقة مناسبة للمطلوب قوله (قال الامام الخ) تمهيد لما سيأتي من ان ما ذكره من التحرير انما يأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا وتعيين المصنف بان المناسب لقوله بالنظر الصحيح بوقف على وجه دلالة الدليل ان يقول بل قوله في مقدمات في دليل قوله (وليس للفاسد ذلك) اي الحصول في مقدمات لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الامر فضلا عن ان يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة

(فان)

فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها . فكون مستلزما للمطلوب بل استلزاما لها راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو محطى فيه الرازي انه اذا ظهر خطأ في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة أصلا (فانظر الصحيح بوقف على وجه دلالة الدليل) على المطلوب (لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلية وتضمنه بحيث لا يتفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك بخلاف اعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا يخافه) اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذي قدمناه (وقول الامام) الرازي في المثال الذي اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهمية (فتا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من اتي بالنظر الفاسد فيه) اي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) اي اعتقد ان مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يصح كون النظر الفاسد مستلزما للجهل واركان جالبه البصيرة بسبب اعتقاده ولقائل ان قول ليس كل من اتي بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتد بها كذلك لم يحصل له ذلك النظر العلم بالنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتد بها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها فيمادكره قلت انه اذا لم يعتد بالمقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حيث تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على

سالكوني

قوله (فان الشبهة الخ) اثبات لنفي النسبة على طريقة الامام قوله (فانظر الصحيح الخ) اي اذا كان المقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى المطلوب فالنظر الصحيح لو وقف على وجه دلالة الدليل الذي هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا او موضوعا فيها قوله (بوقف على وجه دلالة الدليل الخ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل قول الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما ان يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف واما ان يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم بمفاد نفسه من حيث انه رابطة بين ذاتي الدليل والدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما قوله (بحيث لا يتفك عنه) عادة او اعتلا قوله (ذاتية) اي رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية قوله (وقول الامام الخ) بعد ما استدل على ما ادعى من عدم افادته الجهل اجاب عن استدلال الامام بان اللازم ما ذكرت ان الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهمية وهو حق لكنه لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد الجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين وليس كذلك اذ ليس كل من اتي بالنظر الفاسد يعتد بمقدماته وتحقق المناسبة وكونه على هيئة الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذي ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول الخ لانه ما استدل على عدم استلزام الجهل به يستلزم الاعتقاد المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه يجري في النظر الصحيح ايضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة الذاتية في النظر الفاسد وتحققه في الصحيح ورد استدلال الامام بأنه غير تام لعدم التريب خدبر قوله (فانه لا فرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصادق في نفس الامر لكونها متحققة في خلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الامر لا امتناع انصاف الشيء بصفة الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة

قوله فان قلت اذا لم يعتد بها الخ (فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقيقة المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله ولا تصديق عليها الخ لا يصح قلت عدم لزوم محض فان الجازم جازم بالحقيقة البتة

قوله مفيد بالشك (قبل فلزم ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه اجيب بان مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما شرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالة لان النظر والمعرفة مع الجرم باحد التبيين تمتع لم يلزم عدم وجودها على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه قوله ظاهر البطلان (ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختارا للامام ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات باسمها مذهبا

هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق اللزوم في الاولى دون الثانية وذلك لمدخله في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل بما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلافق واما ما ذكره من التجزؤ فاما يتأتى على اصطلاح من جعل الفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر ولا جله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه عقيدا للعلم به فطعا بخلاف دور ان افصال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيد للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداء النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لاسباب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزما للمادة) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جار وكل جار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجسم فاصواب ان الفساد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) اي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط ومنها ما لا يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير النجسة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة (لا استلزام اعتقاد اصلا) لا خطأ ولا صوابا * المقصد التاسع * فيما اختلف في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم انظرون لكيفية الاندراج) والارتباط

في سياتي

ان ثبوت شيء لا يثبت ثبوت المبتدأ فيه فالاستلزام في الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها هذا ما عدى في هذا المقام والله اعلم بحقيقة المرام قوله (واما ما ذكره الخ) لا يخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث انه حال من احواله والمقدمات من حيث انه حدها فالارتباط الذاتي يتحقق فيها بحسب نفس الامر في احدهما جزء وفي الآخر مراض فقله انما يتأتى الخ محل بحث قوله (استلزامه) اي مطردا في جميع البواد وقد عرفت ان الحق عدم الاستلزام في شيء من الصور بما امر به عليه قوله (وليس بجسم) اجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجر يد بان اللازم زيد جسم جاري وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم جاري فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظريين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما استفاد بما قاله المحققون وهو ان النظر المذكور لا يستلزم العلم في نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه قوله (المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلا بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها الا انه اخره ليكون ذكر الامور المختلفة في سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه قوله (انظرون) اي التفهم لكيفية الاندراج اي اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا او سلبا كليا او جزئيا مثلا في قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لابد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه في المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكنا ولو لا ذلك بل لوحظ ما صدق عليه الاوسط في الكبرى بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغر فيه بخصوصه بل بما عقل عن النتيجة خصوصا اذ اتوهم امر ما نفع منها كانه عليه الشيخ بلثال الجزئ المذكور ثم ان انصاف ذات الموضوع بمفهومه في القضية فيسدى فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لا تصديقا كانه قيل وكل مركب اي الجسم وغيره انصف بالتركيب ممكن هذا ملخص كلام الشيخ وهو حق

بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها متفتحة البطن فيظن انها حامل وما هو) اي ظنه كونها حاملا (الا لذهوله عن ارتساض الصغرى بالكبرى والاندراج هذا الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلي) الذي هو كل بغلة عاقر اذ لو لا هذا الذمول لجزم بكونها عاقر او لم يظن انها حامل (ومنه الامام الرازي) فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج في ذلك) وبان احدي المقدمتين مرتبطه بالآخرى (قصدني آخر) مقار للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطه بتلك (كانت) هذه القضية التي وجب العلم بها (مقدمة اخرى متضمنة اليها) اي الى المقدمات الاخرى مرتبطة بها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالطاوب (والجواب لان ذلك) الذي وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذي اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد اخبر البعض) يعني القاضي البيضاوي (على رأي ابن سينا) وكون التفطن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء) في الانتاج فانما نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بدیهيتين مع ان انتاج احدهما للنتيجة بين جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبدیهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او ثبوتيه (وفيه نظر لاختلاف الوازم) في الاشكال (قد يكون انتاجها البعض) من تلك الوازم (اظهر) من انتاجها البعض آخر منها وتقصيل الكلام ان الاشكال بخلافه على سبيل منع الخواصا في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يتجهان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف الوازم او لاختلاف اللزومات او لا خسلا فهاهما فان اللزوم بين امرين قد يكون بيننا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بيننا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بما ذكره وجهه شرطا للانتاج (اجتماع المقدمتين معا في الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فسل) لانه لو كان حصول المبادئ وحدها بالترتيب معتبرا يثبت كافي في حصول المطلوب لكان العالم بالتقسيمات الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانه الكليات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر (وان اراد امرنا) آخر (وراء) اي وراء الاجتماع المذكور (فمنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لابد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب

في سياتي

لا يهتد فيه للنصف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قبل على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق من ان مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية في حصول الطاوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقا آخر مقارا للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معهما كاجاب الصغرى وكايمة الكبرى قوله (هو ملاحظة نسبة المقدمتين الخ) اي كيفية اشتغالها عليهما وهي التفطن لكيفية الاندراج قوله (يعني القاضي البيضاوي) حيث قال في الطوابع والاشبه انه لابد من ملاحظة الترتيب والهيئة والامتناعات الاشكال في الجلاء والخفاء قوله (فلا يتفطن لها) اي للاندراج المتفاد منها قوله (فمنوع) قد عرفت بما حررنا لك سقوط هذا المنع قوله (واما ملاحظة الترتيب الخ)

قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق اورد عليه ان تصور النسبة وملاحظة حيزها غير كافية في حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعني صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو صحة ترتيب المقدمتين لا لاجل ان ذلك مقدمة اخرى

قوله فاذا فرض الاتحاد الخ كقولنا كل اب وكل ب ج ينتج من الاول كل اج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف اللزوم لازم البتة

قوله اذ لا حاجة بنا الخ فان قلت المتأخر في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك ينبغي عليه النتيجة وبغفل عن لزومها بسبب ضعفه عن ان الاصغر يتدرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين

قوله وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزما (الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث وانت خير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاقد بالحق الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط

قوله وفيه بحث لان قولنا الخ قد يجاب عن البحث بان النتيجة هي ان زيدا جسم جاري وهو كاذب قطعا كذا في شاهدته للتجريد واعتراض عليه بان ثبوت الجسم الجاري يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب الا ذلك قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى ما بحث الشروط المتفق عليها للنسبة الظاهرة فالتحليل بينه وبين تلك الباعث بمناحت اخرى لا يتخلو عن خفا

قوله وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد بدل
 الخ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على
 جواز المغيرة في بعض الصفات وآخر الكلام
 من كونه مبنيا على ما قاله المشايخ يدل على عدم
 الجواز قلت اوسم ادعاء البناء الحق فلا نسلم
 دلالة على عدم جواز المغيرة اصلا اذ المشايخ
 رحمهم الله لا يدعون في كل صفة للشيء انها لا هو
 ولا غيره بل الصفة عندهم قديما لم يتغير الموصوف
 اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد لا يتغير
 بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سنبينه الشارح
 عن الامد في المقصد السادس من المرصد
 الرابع في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة
 الشيء لا هو ولا غيره للمهد والمرد الصفة اللازمة
 فمجرد البناء على ما ذكره المشايخ والقول
 بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغيرة
 اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة
 عنه كالحادث بمعنى الخروج من العدم
 الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة
 عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثاني
 من المرصد الرابع في الصفات الوجودية
 وقد لا تكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرق
 السابقة ادعوا ان وجه الدلالة هي الحدوث
 مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرق
 الثانية القائلين ببنى الوجوب بل قد بدل الشيء
 اشارة الى استدلال نسلي على نفي الوجوب
 الخ اي اوسم ان الحدوث غير العالم فلا استدلال
 قديما بنفس الحدوث فنبين هذا مقابلة بين
 وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم
 الحدوث ليس غير العالم الى استدلال معنى من وجه
 نعم لو قدم هذا لكان انبى فلي هذا التوجيه
 يرتبط سوابق الكلام وواجهه فاعلم
 قوله ليس غير العالم) مبني على ما شره
 كلام الفرق الاولى القائلة بمغيرة الحدوث للعالم
 وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث
 وان كان من غيرها ولا يكون داخل في العالم الذي
 هو ماسوى الله تعالى اذ العالم هو جلة
 الموجودات واما المعدومات فلا يوصف بالمغيرة
 اصطلاحا فلا يدخل في العالم قطعاً
 قوله بل يشبه ان يكون فرما الخ) انما قال يشبه
 لان ماسوى انما من جعلهم الحدوث من جلة العالم
 لا يلائم وهذا وان امكن جلة على انما استدلال
 الزامى لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع ٣

والهبة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الاشكال
 وخفائها وقد صرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) في البنية (انما يصح عند الذهول عن احدي
 المتقدمين واما عند ملاحظتهما) على الترتيب الاخير (فلا) يصح ذلك لئلا نعلم اذا
 لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً وامكن ذلك الظن **في المقصد العاشر**
فقد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل (على الدلول) هل يفار العلم بالدلول قال الامام الرازي
 هناك دليل مستلزم (كوجود العالم) (ومطلوب لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما
 متأخرة عنهما ولا شك انها متعارفة فتكون العلوم المتعلقة بها متعارفة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة
 غير الدليل كما يقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) او امكانه (فالدليل هو العالم ووجه
 دلالة) هو (الحدوث) او الامكان (وهو مغايرة عارض وقال آخرون لا يجب ذلك) اي كون
 وجه الدلالة مغايرة للدليل (بل قد بدل الشيء على غيره نظر الى ذاته والا) اي وان لم يدل الشيء
 على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يفار (زم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى
 ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلاً فانه ايضا دليل يدل على وجود اصانع
 فوجب ان يكون له وجه دلالة يفار (والحدوث) الذي هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذي هو
 الدليل (اذ واسطة بين العالم الذي هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغايرة له تعالى فهو داخل
 فيما سواه فليس ثم امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثم امر ثالث
 هو غير الدليل والمطلوب وهذا الذي ذكره هؤلاء) (قريب مما قاله مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره) كما سباني
 (بل يشبه ان يكون فرعاً لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) اي على ما ذكره مشايخنا

في سبيل الكون

وقد صرفت اية عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وانه لا شبهة في كونه
 شرطاً فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطاً عدم كون ملاحظة الاندراج شرطاً نعم انه
 يصح رداً على ما قاله القاضي البيضاوي قوله (قد اختلف الخ) وجه الاختلاف في مغيرة
 العلم بالدلالة للعلم بالدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذي ذكره الامام يفيد مغايرة العلم بالدليل
 والعلم بالدلول افادة لا يخفى على من له ادنى فهم وكذا لا شبهة في مغيرة وجه الدلالة اي الامر الذي
 بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى الدلول فان تعريفه يتبادى على مغايرته فكيف خفي
 على النحول وكيف اختلفوا فيه قوله (لا يجب الخ) وهذا وقوله بل قد بدل الخ صريح
 في ان هؤلاء ادعوا رفع الإيجاب الكلي قوله (فانه ايضا دليل الخ) فيه بحث لانه ان كان
 مبنياً على ان الامكان من جلة العالم فيكون دليلاً على وجود الصانع فبرده عليه انا لانسـم ذلك لانه
 امر اعتباري وان هذا اعتمد على ان ما هو دليل على وجود الصانع يجب ان يكون وجه دلالة
 على تقدير المغيرة دليلاً والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلاً فيجوز الانتهاء الى دليل
 وجه دلالة لا يكون دليلاً على شيء وان كان مبنياً على انه لما كان الدليل دليلاً باعتبار ذلك لوجه
 كان الوجه دليلاً في الحقيقة فهو مجموع لان الدليل ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه اوفى احواله
 والنظر لا يقع في وجه دلالة قوله (صفة الشيء لا هو ولا غيره) اي بعض الصفات وهي اللازمة
 على ما سبني نقلاً عن الشيخ الاشعري ان الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو
 غير وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما
 ومنها ما يقال انه لا عين ولا غيره وهي ما يتبع اتفاقاً عنه بوجه من الوجوه كالم والقدرة فلا يرد
 ما يؤولهم من ان هذا يقتضي ان يكون قول هؤلاء السلب الكلي مع انهم مصرحون برفع الإيجاب
 الكلي قوله (فان وجه الدلالة صفة للدليل) اي قد يصح كون صفة الدليل
 فلا ينافي ما تقدم منه من انه قد بدل الشيء نظراً الى ذاته وان الحدوث ليس غير العالم

من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم
 بوجود ماسوى الله تعالى وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسواه على وجوده
 معاً لهما اذ المغايرة لوجوده تعالى داخل في وجود ماسواه والمغايرة لوجود ماسواه هو وجوده فقط
 واجاب بان وجه الدلالة مغايرة لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بوجود في الخارج كالامكان والحدوث
في المرصد السادس في الطريق

الذي يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) في تحديده
 وتقسيمه الى اقسامه الاولى (هو) اي الطريق (ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى المطلوب)
 اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقد اثار بالصحيح
 لان القاسد لا يستلزم المطالب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه
 ما يمكن النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله او وصل
 الى المطلوب كالعالم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة
 مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذ لم تؤخذ مع ترتيبها واطلاق المطلوب ليتناول المطلوب
 التصوري والتصدديقي (ولما كان الادراك اما تصوريا او تصديقا فكذا المطلوب) الادراكي
 الذي يطالب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوريا سمي طريقه) الذي يمكن ان يتوصل بالنظر
 فيه اليه (معرفاً وان كان) المطلوب (تصديقياً سمي طريقه (دليلاً وهو) اي الدليل بالاعتنى
 المذكور (يشمل الظني) الموصل الى الظن كالقيم الرطب الموصل الى ظن الطير (والقطعي)
 الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعي
 ويسمى الظني اشارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه

في سبيل الكون

قوله (قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ) لما كان المنشأ الذي ذكره المصنف في غاية البعد نقل
 منشأ لهذا الاختلاف يقبله الطبايع في الجملة قوله (عند استدلالهم بوجود ماسوى الله تعالى
 وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات
 على وجود الواجب اما بامكانه او بمبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة الى التأويل بل على ما هو
 قوله (اعتبر الامكان) ان اراد بالامكان الخاص بكون التعريف مختصاً برأى الاشاعرة وان اراد
 بالامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة فيعاسق قوله (لان القاسد الخ) اي مادة
 او صورة لا يستلزم كاعرفت فاولم يقيد النظر بالصحيح فان اراد به العموم خرجت الطريق بأسرها
 عن التعريف اذ لا يمكن اتوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تبيينه
 على افتراق الصحيح والقاسد في ذلك قوله (لا يستلزم المطالب) وان كان قد يفيض اليه
 فذلك اتفاق ليس من حيث انه وسيلة اليه قوله (فانه يسمى عندهم دليلاً) رعاية لظاهر
 ما ورد في النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة قوله (غير مأخوذة مع
 الترتيب) سواء كانت متفرقة او مترتبة واما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه اذ لا يمكن
 وقوع النظر فيها قوله (وحينئذ يلزم الخ) اي حينئذ في نظر فيه لاجل تناول التصورات
 المذكورة يلزم تناوله للمقدمات اذ لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت او مترتبة وفيه اشارة الى ان تناوله
 للمقدمات المذكورة غير واجب اذ لم ينقلوا ان الدليل مستدلنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل
 عندنا ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فانه واجب كلابز خروج العرف مطلقاً
 ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ يحين اذار يد بالنظر فيه النظر في نفسه والنظر في احواله فوقع ابيان
 تغير الاسلوب في تناول المقدمات فيما وقع قوله (ليتناول الخ) يعني لو لم يرد بالنظر فيه ما يمكن
 النظر في نفسه والنظر في احواله خرج العرف مطلقاً اذ لا يقع الترتيب في احواله فلا بد من التعهيم

٣ لا يلائم ايضا واواريه بالعينية سلب القيرية
 فقط لم يتجه فيما استدلت بنفس الحدوث مثلاً
 وهذه المعاني حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية
 قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل
 اي في يتوهم فيه المغيرة كالاستدلال بالعالم على
 الصانع تعالى فلا يرد ان هذا يخالف لما صرح به
 ذلك القائل من ان الدليل قد بدل على الشيء
 نظر الى ذاته والالزام التسلسل
 قوله داخل في وجود ماسواه) اضافة الوجود
 فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا
 اضافته سابقاً ولا حقوا لا الحدوث على تقدير
 وجوده داخل لا وجود ماسوى الله تعالى
 بل في نفس ماسواه سبحانه
 قوله واجاب بان وجه الدلالة الخ) اعترض
 عليه بان المغايرة بين عند المتكلمين هما الشئان
 الموجودان في الخارج فالتكلم اذا استدلت بما ذكره
 على ان وجه الدلالة ليس مغايراً كان مغايراً
 ليس مغايراً موجوداً في الخارج
 قوله المرصد السادس في الطريق الذي
 يقع فيه النظر) قيل لم اخر هذا المرصد من مباحث
 النظر وضعا مع ان النظم الطبيعي يقتضي تقدمه
 لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر
 فيها فهو كالبحت عن المادة بالنسبة الى ما سبق
 في مباحث النظر واجيب بان مفهوم النظر
 مأخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد توقف
 مفهوم الطريق الموصل على مفهوم الظن
 فلذا اخر مباحثه منه وقيل وجه الترتيب المذكور
 ان المعتمد بحث الصورة
 قوله لان القاسد لا يستلزم المطالب) يرد على
 ظاهره ان قوله لا يرد حار وكل حار جسم يستلزم
 المطالب وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به
 النفي فلا تغفل
 قوله وحينئذ يلزم تناوله) اي حين اراد بالنظر
 فيه ما ذكر قبل هذا ليس باعتراض بل لتحقيق
 للامام وتوضيح المقام والحق ان تغير الاسلوب
 حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات الخ) كما قال
 ويتناول ايضا التصورات اعاء الى بعد ذلك
 تناول وكان السر في ذلك ان كون المقدمات
 القسرية مرتبة طريقاً بخلاف المعارف بخلاف
 التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب
 فان الترتيب فيها ليس جزءاً بصوريا بخلاف
 المقدمات

(من المألوف) كالحجى (على الدالة) كمن الاخلاط ويسمى هذا برهانا ثانيا (و يسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من الدالة على المألوف (تعليل) وبرهانا ثانيا (المقصد الثاني) العرف يجب معرفته (قبل) معرفة (العرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان تتقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لم يكن كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما (و) يكون ايضا (اجلى منه) اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تعريف على كونه اجلى اى لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون اجلى منه سواه وتوقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والتهار زمان كون الشمس طالعة (واكثر) ويسمى دورا مضمر كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الغلبة بالتدرج والتدرج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولابد) اشارة الى شرط آخر للعرف اى لابد من (ان يساويه في العزم والخصوص) يحصل به (التبر اذلولاه) اى لا لا يكون مساويا (لدخل فيه غير العرف) على تقدير كونه اعم مطلقا ومن وجه (فلا يمكن مانعا) من دخول غير العرف فيه (و) لا (مطرذا) وهو ان يكون بحيث كل ماصدق على شيء صدق عليه العرف ايضا (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقا ومن وجه (فلا يمكن جامعا) لجمع افراد العرف (و) لا (منعكسا) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ماصدق عليه العرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حيث يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد العرف عن جميع ماعداها ولا يمتزج شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام بغير المرسوم عن كل ما يشار به ومنه ناقص بغيره عن بعض ما يشار به وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كى لا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يتجاوز عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان العرف لابد ان يقيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يقيد بغيره اصلا لم يكن سببا للتصور وما لا يتميز عن جميعها فليس شرطه لان التصورات المكتسبة كما قد تكون وجه خاص بالشيء اما ذاتي

سببا لكونه

قوله (برهانا ثانيا) اى المذهب الى ان اى الشئ يسمى بذلك لانه يقيد ثبوت الحكم في الخارج واما علمه ما ذافلا قوله (تعليل) اى بيان اعماله الحكم ولذا يسمى برهانا ثانيا اى منسوب الى العلم الدال على العلوية قوله (قبل معرفة العرف) قبلية بزمانية وذاتية وكونه طريقا اليها يثبت القبلية الزمانية وكونه سببها يثبت القبلية الذاتية قوله (فيكون غيره) واو بالاعتبار قوله (لم يكن معلوما قبله) فان المساوى للشيء في الجلاء يكون في مرتبة والاخفى بعده قوله (فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف قوله (ولا يطردها هو ان يكون الخ) لصدق نفسه وهو ان بعض ماصدق العرف عليه ليس يصدق عليه العرف تحقيقا للمعوم قوله (ولا منعكسا وهو ان يكون الخ) لصدق نفسه وهو ليس ببعض ماصدق عليه العرف تحقيقا للخصوص قوله (فقد قالوا الرسم الخ) بشكل بالتعريف بالاخص لانه ايسر دخلا في التام لانه لا يفيد تميز جميع افراد العرف ولا في الناقص لانه يقيد التميز عن كل ماعداه الا ان يقال انه ذكر بعض اقسام الناقص وترك بعضه كاشير اليه كونه ومنه او يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض ماعداه تعريف بالاخص وذلك جازع عند المتقدمين ولا يخفى ان كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه في مقام بيان اقسام الرسم وتعيينها وغاية ما يقال ان التعريف بالاخص مما كان خاليا عن شئول بعض افراد المرسوم لم يقيد بغيره باعتبار ذلك البعض بماعدا ذلك البعض من حيث انه ماعداه وان افاد تميزه عن ذات كل ماعداه قوله (كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاعم قوله (ولا يتخلو عما هو منه) في الصحاح اخلت المكان وجسده خاليا اى لا يوجد الرسم خاليا عن فرد هو في المرسوم كالتعريف بالاخص قوله (لابد ان يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للعرف بما يستلزم معرفته معرفته

(او عرضي)

او عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالسواة شرط للعرف التام دون غيره جدا كان او رسما (ولابد فيه) اى في العرف (من يميز) مساو للعرف (فان كان) المميز (ذاتيا سمي) العرف (حسا والاسمي رسما) وعلى التقديرين فان ذكر فيه عام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فقام (اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والاقتضى) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم (والمركب) اذ لم يكن يدعي التصور (يحد) باجزائه حد تاما وناقصا (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزئه (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك التعريف يدعي التصور (حدبهما والافلا) يحدبهما فلم يبق جزء الشيء (وكل) متصور (كسي) مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورهما مستلزما لتصوره (رسم والا) اى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة (مركبا امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والاقتضى) وهما نوعان آخران من التعريف الاول (التعريف) (بالشال) سواء كان جزئيا للعرف كقولك الاسم كزيد والقول كضرب اولايكون جزئيا له كقولك العلم كالتصور والجهل كالتفلسف (وهو بالحقيقة تعريف بالشابهة) التي بين ذلك العرف وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز) فهي خاصة لذلك العرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) دخلا في الاقسام الاربع المذكورة للعرف (والا) اى وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالشال قسما على حدة ولما كان امتياز العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المعلمين التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر)

سببا لكونه

فان العرف يقتضي التميز في الجملة قوله (فيجب ان يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب قوله (ولابد فيه من يميز مساو الخ) اما ما يراه بالذات كافي التعريف بالمركب او بالاعتبار كافي التعريف بالفرد فهو من حيث انه معرف ظرف له من حيث كونه ممزعا مساويا وقد يقال الكلام على حذف المضاف اى في حصول العرف اوشائه قوله (فان كان المميز الخ) واذا اجتمع المميزان يسمى رسما اكن من الحد وهو خارج عن القسمين لان المقسم المميز الواحد وادخله في القسم الثاني بان يراد من القسم الاول ان كان المميز ذاتيا فقط غير صحيح لانه حصر القسم الثاني في الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المتقسم الى ما يكون بالخاصة وحدها او بالخاصة والجنس البعيد او العرض العام والرسم الاكمل ليس شيئا منهما قوله (والمركب الخ) بيان لما يحد وما لا يحد وما لا يحد به وما لا يحد به قوله (والا فلا يحدبهما) اى لا يقتضي في الحد فلا يراد ان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشيء مع انه يحدبه الانسان قوله (وكل متصور الخ) بيان لما يرسم وما لا يرسم وما لا يرسم به قوله (خاصة) ليكون مانعا شاملا لجميع افراده ليكون جامعا لازمة اى في الذهن بينة للزوم لتعديقه الانتقال عنها اليه قوله (تعريف بالشابهة) اى بما له المشابهة فان تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستغلا بالمفهومية غير مقترن باحدا لازمة وكذا تعريف العلم بالتصور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك قوله (ولما كان استيناس الخ) دفع توهم انه لما كان في الحقيقة تعريف بالشابهة لم يرتكبا التباس وعرفوا بالشال ووجه الاستيناس كون الجزئيات اول المدرجات

(موافق)

(٣٤)

٣ ان الدائرة ليست بمضلعة وصل ان شكلا من الاشكال يقال له الثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها او علم بجلا انه غير ما وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه فليتأمل

قوله (ولابد فيه من يميز) ظاهر العبارة بشرط يلزم جزئية المميز مع جواز التعريف بالفرد فقبل بناء على الاعمال الاغلب وقبل المراد في شان العرف

قوله (فان كان ذاتيا سمي حدا) اى ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات وامر ضيات متدرج في قوله والاسمي رسما على ماصرحوا به من انه رسم تام لكنه اكل من الحد التام

قوله (او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد) المركب من الفصل القريب والعرض اعم رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي في شرح المطالع حيث ابطال كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التميز الحدى فهو مع شيء آخر اول بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ما ذكره يوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات وامر ضيات حادا وليس كذلك بل اطلاقه على انه رسم تام وقبل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام

قوله (اذ لم يقع جزء الشيء) فيه مناقشة لان مجرد الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزء الشيء مع انه يحد به الانسان الا ان يقال

التركيب يعم التركيب من اجزائه قوله (كقولك الاسم كزيد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشب به هو زيد ووجه الشبه هو المعنى المتغير في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان

قوله (ومنه ناقص غيره عن بعض ما يشار به) فان قلت يراد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يشار به لاجل البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يشار به مع كونه في موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ما لزم عندهم فاما لانه دق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة المحصر فلا ضير في وجود ناقص يميز عن كل ما يشار المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالساواة شرط للعرف التام باياه وقد يقال يستعمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يشار الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالتمييز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يشار بالاخص العرف مثلا لان بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لا يستقيم المقابلة حيث ان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فاما

قوله (ايد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بما يميز الشيء يغير تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع تأييده الا يرى ان الثلث اذا شبه بالدائرة مثلا واريد بغيره عنها فقبل انه شكل مضاع افاد تصوره بوجه يمتاز عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعمل اختيارى لا يتحقق الا بإرادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الإرادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيسلم ان يمتاز المطالبون التصوري قبل التعريف عن جميع ماعداه ومن لم يعرف بعد ان الثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صدر مما يتأني بالتسبة الى من علم ٣

بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الضئير الاحد وليس هذا تعريفا حقيقيا راديه افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الضئير من بين سائر المعاني للثبوت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن العرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحققه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصده تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصده تحصيل ما ليس بمحصل من التصورات

سالكوتى

قوله (وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ) اذ التعريف الحقيقي ما يكون تصويره شيئا لتصور شئ آخر ولما يمكن في التعريف اللفظي المغايرة الامن حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متمايزان بالذات او باعتبار فضلا عن كون احدهما شيئا للآخر وما قيل من ان المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثاني فالحقيقة الثانية سبب وبالحقيقة الاولى سبب ففيه ان المغاير من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني قوله (انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الضئير الاسدان ما وضع له الضئير هو ما وضع له الاسد فالاستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الضئير والعلم بوضعه له وفيه رد على الحق التفاضلي حيث ذهب الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية وقال في شرح الشرح الحسد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللازم او بالذاتيات وبهذا عرف الحد الاسمي في التلويح فجعل اللفظي والاسمي مترادفين وقال الشارح في حواشي العنقودي وانما اتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر في مقاصد العلوم والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمي في مقام اللفظي وقال الحق الدواني وانت خبير بانه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظاته موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ اي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الضئير موجود فلم يفهم السامع من الضئير معنى ففهمناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لا احضار صورة حاصلة ليحكم عليه بوجوده وليس كل ما يقيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظيا والالكان جميع الالفاظ المعلومة اوضاعها تعريفا لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يقيد احضار صورة حاصلة ويعلم منه بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الضئير الاسد على انه رد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه ان اراد به ان التفسير يقيد حصول المعنى ابتداء فنوع وان اراد به انه يقيد بتوسط افادته العلم بانه موضوع له فسلم لكن حيث يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه تدبر قوله (فآله الى التصديق) اي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الضئير فاندفع ما قاله الحق الدواني من ان تعليمهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهلية المركبة اعني اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتعريف كاف لدخوله في مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة قوله (وهو طريقة اهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح في حواشي العنقودي وقد اشار بعض المحققين الى الفرق وان احدهما يناسب المباحث اللغوية والاخر العلمية وكتب في حاشية الحواشي هو الحق الطوسي حيث شرح كلام الرئيس قديسنا بامامية ذات النبي وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما يقبل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجالا قوله (وحققه ان يكون الخ) اذ لم يقصده تفصيل

(ينقسم)

ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصده تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجالا واريد تصويره بوجه اكل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداله اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسما اسميا والثاني ما يقصده تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدالا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان التصديقي لهما بمنزلة نقاش يتشكك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصده ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والالكان مصدقا لامصورا اي مقيدا للتصديق لا للتصور بل اراد بذكر الانسان ان توجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لانسان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجزى مجزى ان يقال للكاتب لانسان كذا نعم يصح ان يقال لانسان ان هذا حد الانسان وان الحيوان جنس له وان الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للام فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان خطر القناد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقص والمعارضه فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والسنخيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف بطلان حده وفساد نقشه والافلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد مقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والافلا اذ لا تعاند بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف العام) لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولي ولان الاخص قيده لمخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا نافعا

سالكوتى

المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهي كافية في ذلك قوله (غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة او لا قوله (تصور حقائق موجودة) اي معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان التعريف كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب الحقيقة الوجود الخارجى فالامور الاعتبارية التي لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لاشبهة في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها يجوز ان يكون موضوعا بازائها وان يكون موضوعا بازائها بازاها لوازنها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما حدودا او رسما كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح الحق التفاضلي في التلويح قوله (وان سهل في المفهومات الاعتبارية) اي الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية واما في الامور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب ايضا كالحقائق الموجودة في الخارج قوله (النقص والمعارضه) اي ما هو شبه بها لانها مختصان بالدليل قوله (فان سلم الحد الثاني) اي حديثه وكذا قوله بطل حده وقوله والافلا قوله (اذ لا اتحاد الخ) دليل لقوله بطل حدهما لان اتحاديين المفهومين حتى يقال ان كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديثهما تعدد ماهية لشي واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حدين فاذا سلم حديث الثاني بطل حديث الاول وفي بعض النسخ اذ لا تعاند بين الخ فيكون دليلا لما يفهم من قوله بطل حدهما لا يبطل كونه تعريفا لاشياء اثنين مفهومى الحدين في الصدق بل بينهما مغايرة في المفهوم فيجوز ان يكون احدهما حدا والاخر رسما او كلاهما رسما قوله (اولي) فآخيه الجنس في الحد التام لا يحل بتمامه انما التحل به عدم تركيب احدهما بالاخر قوله (نسب) يكون التخصص

قوله (كان ذلك حداله اسميا) والمطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح ايضا في حواشي المطالع والقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضا ولذلك يجب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لا يتم ايضا اذ لا شك في ان المطلوب بما الشارحة نوع مخصوص مفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهومين وقيل ان تصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص

قوله (وكان خطر القناد دونه) القناد شجره شوك صعب والخراط سوق اليد من اعلاه الى اسفله ليندفع به شوكه وقولهم خطر القناد دونه مثل في الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الخراط ادنى منه في المشقة اوانه قبيحة وهو مخوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخراط

قوله (وكذا يتجه على الحد النقص والمعارضه) اي ما هو شبه بها باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاحية انما يجزى بان بعد اقامة الدلائل على المطالب

قوله (فان سلم الحد الثاني الخ) اي ان سلم حديثه بطل حده اذ لا يكون لشي واحد حدان وان لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومى الحدين المذكورين انما التعاند بين حديثهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحديثه ويصدق الاخر صدقا عرضيا

قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلاف اهل الفن في ان الهية الاجتماعية جزء للعدد الثام ام لا قاله من على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا يد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد الا شبهة في ان جميع اجزاء الشئ نفسه ولا يعمل انفكاك الشئ عن نفسه فلو لم يكن للعدد الثام جزء غير الجنس والفصل لزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون الماهية معلومة بالكنهه والاتخاف الشئ من نفسه ولازم عنه انتهى كلامه

قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان هذه الكثرة مرتبة في الرتبة فالالفاظ المشتركة ارفع من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فطول المسافة وايضا الغريبة تختلف بحسب قوم وقوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية ارفع من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع ان الالفاظ المشتركة ارفع من المجازية والمجازية ارفع من الغريبة الوحشية وبين كلامه بخلاف ظاهرة لا يقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالجواز ارفع من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين المراد فالمشترك ارفع منه اذ فيه من حاجة غير المقصود للمقصود بخلاف المجازية اقربا ساذجة فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابه لانا نقول لا يظهر حيث يكون المجازية ارفع من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها هو المجازية التي حكم اولها بكون المشترك ارفع منها فاعلم

قوله لانك اذا قلت قول من قضيا الخ ان قلت ٣

فليس بشئ اذ ليس للعدد الثام جزء خارج عن اجزاء الماهية المحصورة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع منها فيحتاج الى تفسيرها فطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فالاصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حيث يفتد في المشترك بين المقصود وغيره وينبدر ذهنه في المجاز الى غيره (وبالجمله فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه يصعد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة * المقصد * الثالث * الاستدلال اما بالكلية كالحيوان مثلا (على الجزئي) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني (وهو) اي ما يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئي (القياس وعرفنا بقول) اي مركب اما مسجوع وهو جنس للقياس المسجوع واما مقول وهو جنس للقياس المقول وانما احتج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضيا لادبر منه انه بعض منها فصرح بان مؤلف (من قضيا) واراد بها ما فرقت الواحدة (متى قلت) تلك لقضيا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر ولا (لزم عنه) اي من ذلك القول (لذاته) اي للمقدمة اجنبية غير لازمة لشي من القدمتين كافي قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى القدمتين مغايرة لغيرها في طرفيها كاذابين اللزوم بعكس القياس (قول آخر)

سبيل الكون

بعد التعميم قوله (فتطول المسافة) فيه اشارة الى انه لا خلل في اعادة المراد قوله (بلا قرينة ظاهرة) بان لا يكون قرينة اولها تكون ظاهرة قوله (وينبدر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه اشارة الى ان المجاز ارفع من المشترك وبه صرح في حواشي المختصر وما في حواشي المطالع من ان المشترك ارفع من المجاز فلهذا بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز مع ذلك استعمال المشترك اقل من المجاز قوله (الاستدلال الخ) المختصر استفاد على رأى من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكل او انتفاء عنه من حيث انه كلي مع قطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر او انتفائه عن ذلك الامر لكونه جزئيا لذلك الكلي وتدرجا نحوه فهو القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكل بان تتبع جميع جزئياته او اكثرها فلم يثبت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى ثبوته لذلك الامر الكلي فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال جزئي معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه تحت ثالث بان علم حلية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل عنه فوجد ذلك الامر في الجزئي المستدل عليه حكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل وبالجمله الفرق بين الاقسام باعتبار الحيات والاعتبارات لا بحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتمثيل ايضا قياسا اذا جعل الامر المشترك بين الجزئيات اوسط قوله (اما مسجوع) قابل المسجوع دون المفوض بالمعقول اشارة الى ان القياس المفوض انما يتحقق عند اعادة الغير قوله (لانك اذا قلت الخ) وذلك لان القول في اصل اللغة مصدر استعمال بمعنى القول واشهر في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعاق الجارية لغوا فلو قيل قول من قضيا يكون تعاق الجارية استقرا اى كان من قضيا فينبادر حسه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعاق به لغوا قوله (كافي قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى نحو اسلوب وب اسلوب فانه يتبع اسلوبا بواسطة صدق ان مساوي المساوي مساو ولا يتبع اجابان اب وب مبان بل لعدم صدق مبان المبان مبان قوله (كما اذابين الخ) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوى فانه لا يتأتى اللزوم لذاته ولا يتحقق ان قوله لذاته يفهم منه ان لا يكون اللزوم بواسطة واما عدم كونه بواسطة مخصوصة التي ذكره فلا قوله (بعكس القياس) نحو قولنا جزء الجوهر بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر

(اراد)

ارادية المعقول لان المسجوع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (واما بالجزئي على الكلي) اي بحال الجزئي على حال الكل (وهو الاستقراء) من استقرت الشئ اذا تبينه (وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد فكل عدد بعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقصودا واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون مالم يستقرا) من جزئيات ذلك الكلي (على خلاف ما استقرى) منها (كيقال كل حيوان يمشي عند المضغ فكله الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهد) من الحيوانات (كذلك مع ان التسامح بخلافه) فانه عند المضغ يمشي فكله الاعلى (واما بالجزئي على جزئي) اي لخاله على حاله (وهو التثليل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (في علة الحكم) وهي الكلي الشامل لجزئيه الجزئيين قالوا لا بد من الدليل والدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتغال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتغال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتغال امر ثالث عليهما وهو التثليل (فان قلت ههنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا) اي الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فلهما جزئيه) اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو السمي بالاضافي لا ما يقع نفس تصويره بالشركة فيه) اعني (السمي بالحقيقي) وحيث كان الاستدلال باحدهما على الآخر دخلا في التثليل لا اعتبارا به (والا) اي وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا يتعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعاق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدلت باحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلية على الجزئي) فقل هذا خارج عما ذكرناه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اقتضاها ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكلية على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود انا اثبتا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لا تصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذي يفيدنا الحكم بها) اي الحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منهما جزئي لمفهوم الناطق فراجع الى الاستدلال بالكلية على الجزئي وقد يجب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما

سبيل الكون

ومالبس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس بعض المقدمة الثابتة وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله (ولا يفيد الاظن) وذلك قبل العلم بخلاف الحكم في جزئي واما بعده فلا يفيد شيئا قوله (وهو التمثيل) لانه جعل جزئي مثلا لجزئي في الحكم قوله (قياسا) من قست التعل بالتعل اذا ساو بينهما قوله (فلا يتعدى الخ) اذ الغرض ان ليس شيئا منهما جزئيا للآخر ولا جزئيا لثالث قوله (فان قيل لا يلزم الخ) يعني انه اعتراض متعلق بموضعين فقوله فقد استدلت باحد المتساويين اي من حيث انها متساوية اشارة الى ابطال الملازمة المستفادة من قوله والا فلا يتعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر لجواز ان يكون موجب التعدى المساواة وقوله لا بالكلية على الجزئي اشارة الى ابطال مصدر القياس في الاستدلال بالكلية على الجزئي قوله (خلت هذا خارج الخ) لانه استدلال بحال الكل على كلي من غير دخولهما تحت ثالث قوله (مع انه الخ) فلا يكون

(٢٥)

(موافق)

القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقيل قال دفع تبادر كونه بعضا من قضيا انما حصل من الجمع بينهما قوله (كاذابين اللزوم بعكس القياس) كقولنا جزء الجوهر بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل مالمس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس بعض المقدمة الثابتة وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله (ولا يفيد الاظن) كيقال كل حيوان الخ طنية هذه الكلية قبل العلم بالخلاف في صورة معينة واما بعد العلم بجهلية الا ان يستثنى تلك الصورة فتقبل حيث تكون حقة قطعية ورد باحتمال الخلف في صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق استقرار هذه المعية باسرها قوله (وان لم يدخل تحت ثالث الخ) فيسقط بحث اما اولها فلان قوله ان لم يدخل تحت ثالث لا يتعدى حكم احدهما الى الآخر بعكس بعض القياس الى قولنا كذا يتعدى حكم احدهما الى الآخر دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين اضافيين ولا شك ان التعدى ثابت في كل استدلال فيكون كل استدلال يجرى على جزئي وقد قال القياس العفلي هو الاستدلال بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لاننا انهما ان لم يدخل تحت ثالث لا يكون بينهما تعاق اصلا لا يجوز ان يندرج احدهما تحت الآخر كافي كل قياس عقلي ويمكن ان يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم ان لا يكون احدهما الخ من الآخر حتى لا يتحقق الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الإضافيين وبخلافهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الآخر ولذا اعتضد به قسم آخر غير الثلثة وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فليشأ من قوله قلت المقصود انا اثبتا الخ وبهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما قال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كتاب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعتراض عليه بان العقلي المذكور يؤدي الى ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي ٣

موضوعا للآخر كليا وهو معنى التدرج فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض
الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كليا
كانت الشمس طالعة فكان النهار موجودا لكنها طالعة اولكن النهار ليس بموجود
لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلا وكذا الحال في الاستثنائي المتصل في مثل قولنا
اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يفرق لـ كنهه ليس في البحر فلا يفرق اولكنه فرق فيكون
في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمطلوب اما بالاستشمال كما ذكر واما بالاستلزام الذي
لاشتمال معه فالصواب ان يقال في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كافي الاستثنائيات المتصلة
واما الافتراضات الشرطية فراجع الى الاستلزام او الاشتغال فتأمل في المقصد الرابع في القياس
وهو العدة (لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقصدا وكذا التمثيل لا يفيد الا
اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا التمثيل مسكر وكل مسكر حرام (صور خمس
الاول ان يعلم حكم ايجابي اوسلبي لكل افرادي) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) اي ثبوت ذلك الشيء
الذي هو الاوسط (لآخر) هو الاصغر (كذا او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) ايجابي اوسلبي
(لآخر كذلك) اي كذا او بعضه (قطعا) حاصل بالبدية فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول
وايجاب صفراء مع فعليتها والى نتائجها الاربع اللازمة من ضرورية الاربعه لزوما ضروريا

في سياتكوني

القياس مخصصا في الاستدلال بالكلي على الجزئي قوله (وهو معنى التدرج فيه) يعني انهم
عرفوا الجزئي الاضافي بالندرج تحت آخر وارادوا بالتدرج فيه ان يكون محمولا عليه كليا سواء كان له
فرد آخر او لا فيشمل المساوي ايضا قوله (ولا يخفى بعد) لان الظاهر من التدرج ان يكون اخص
منه قوله (وعدم جريانه الخ) يعني انه لو اورد رد النقص على حصر الاستدلال في الأنواع
الثلاثة وحصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي بهذه الصورة لا يجري الجواب المذكور بقوله
وقد يوجب اذ ليس فيه الاستدلال بالكلي على الجزئي ولا بالجزئي على الجزئي ولا بالجزئي على الكلي
ولا باحد المتساويين على الآخر فيكون خارجا عن الأنواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه قوله (وههنا
بحث آخر الخ) رد على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وهو انه قد يستدل باللازمة بين
الشيئين بالاستشمال قوله (فالصواب الخ) انما قال ذلك لان القول بان انتاج الاستثنائي لا شتماله
على الشكل الاول على ما قالوا تحكيم لان انتاج كل منهما يدهي والاستلزام من الجانبين فلا ترجيح
لا حدهما على آخر حتى يقال ان انتاج احدهما لا شتماله على الآخر قوله (فراجع الى الاستلزام)
ان كان الافتراضي مر كبا من المتصلات نحو كذا كان اب فجد وكذا كان ج دفه ز اوالى الاشتغال ان كان
مر كبا من المتصلة والحليات نحو كل ا امام اوج وكل ب دوكل ج د فكل اد
(لافادته اليقين) اذا كان مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فانهما من حيث ذاتهما
لا يفيدانه أصلا قوله (ثم يعلم الخ) كلمة للتراخي في الزمان اذ لا يجب ان تقدم على الصغرى
بعد الكبرى زمان قوله (فقد اشار الى كلية كبرى الخ) بقوله لكل افراد شيء وايجاب صفراء مع
فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر ثم فعلية الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث
اعتبر عقد الوضع بالفعل واما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابي فالصغرى الممكنة
منتج في الشكل الاول وما قيل من ان اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا اما في الاول
فلا نه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاصغر للاكبر
الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كافي الاستقراء واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول
نصلح صغرى للشكل الاول والسالبة تستلزمها فبقينى ان نصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور الانتاج
بلا حطة الايجاب وذلك لا يقتضي ان يسلب عن السالبة صلاحية لصغرى الاول فدفع اما الاول

(الثانية ان يعلم حكم) ايجابي اوسلبي (لكل افرادي) هو الاكبر (ومقابل) اي ومقابل ذلك الحكم
(لآخر) هو الاصغر (كذا او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر) كذا او بعضه فقط هو ان الشكل
الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمته سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد
فكون ضرورية ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل
وهو ان يكون ذلك الشيء لو كان ثابتا لا يجمع فيه الحكم ان المتقابلان (ثابتان ان يعلم ثبوت امرين)
هما الاصغر والاكبر (اشك) هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما معا وثبوت احدهما لذلك الثالث كليا
(فيعلم) حينئذ (لتقواهما فيه) اي في ذلك اثباتا اما كذا او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيعلم عدها)
بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا
في ضروري ثلاثة واما الضابط فيم يتبع منه السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين شيء اما كليا
او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء كذا او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن
ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروري
ثلاثة اخرى منتجة للرب الجزئي ويظهر من ذلك كذا ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احده
المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا اوسلبي وانما لم يتعرض للشكل
الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه
في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة ان تثبت ملازمة) اي لزوم (بين شيئين فليزمن وجود
اللزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم اللزوم والا) اي وان لم يلزم من وجود اللزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم اللزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد اللزوم حينئذ بدون اللازم
(من غير عكس) اي ليس يلزم من عدم اللزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود اللزوم
(لجواز ان يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم اللزوم (الخامسة ان تثبت المناظرة بين امرين فيلزم
من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم
صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعني
صدقه في كل واحدة من هاتين المناظرتين نتيجتان واذا اجتمعا معا كان هناك اربع نتائج (وهذه)
الصور الخمس ومابتعاقيها (تفاصيل) جهة (افرد لها فن) على حدة الان ما ذكرناه كافي لنا
فيما قصدناه (المقصد الخامس) ما مر من الطرق القوية (وههنا طريقتان ضعيفتان) يسلكهما

في سياتكوني

فلا نه اذا ثبت الاكبر لاكثر الاوسط فالما ان يحصل الظن بثبوته لكلى كلية الكبرى حاصلة غاية
ما في الباب ان يكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي
فلا يكون قياسا واما في الثاني فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة اجنبية كافي قياس المساواة وهو
ان لازم اللازم لازم واو لا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة
قوله (بحيث يمتنع الخ) يعني لا يكتفي في انتاجه اختلاف مقدمته من حيث الصورة فقط ولا بحيث
يمتنع ارتقاعهما فقط قوله (فنكون ضرورية ايضا اربعة) لان الكبرى الكلية اذا كانت موجبة
فالصغرى اما سالبة كلية او جزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية او جزئية قوله
(في ضروري ثلاثة) هي الموجبتان الكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية
او بالعكس قوله (ضروري ثلاثة اخرى) هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية
او الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية قوله (لانه بعيد عن الطبع)
ولما كان الشكل الثالث متوسطا بين الثاني والرابع ذكر ضرورية النتيجة للايجاب لشرافته وترك
ضرورية النتيجة للسلب قوله (وههنا طريقتان الخ) ليس هذان الطريقتان خارجين عن الطرق
المذكورة لان الاول شكل اول بخصوص والثاني تمثيل بخصوص فقول ههنا طريقتان بمنزلة الاستثناء

٣ السالبة المحمول يصلح صغرى للشكل الاول
والسالبة يستلزمه فبقينى ان يصلح لذلك غاية
ما في الباب ان ظهور الانتاج بلا حطة الايجاب
وذلك لا يقتضي ان يسلب صلاحية الكبرى
للكل الاول عن السالبة الا يرى ان ظهور
الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلاثة
كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية
الصغرى او الكبرى من المقدمات التي قالوا
بصلاحيتها الهما وقد يقال الايجاب الذي يشترط
في صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة
كافي الموجبة المحصلة والمدعومة والسالبة المحمول
او حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة
سالبة المحمول فان جمعهما ينتج بشرط ان يوافق
موضوع الكبرى كقولنا لشيء من ج ب وكل
ما هو ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس
ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة
المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود
الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر
وهذا قول الخونجى والارموى اولاً ثم رجوع
الارموى وبني رجوعه على ما بين واجاب الجدل
عن ميناء في فصول البدائع فن اراد التفصيل
فانظر ثم

قوله واما الضابط فيم يتبع منه السلب فان قلت
لم يتعرض المصنف للضروري المنتجة للسلب
قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل
الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني
وكذا ذكر ضروريهما بتمامهما وابعدهما عنه
هو الرابع ولذا لم يذكره أصلا واما الشكل الثالث
فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعده بالنسبة
الى الثاني تعرض لاشرف ضروريه وهو المنتج
للايجاب ولم يتعرض لآخرها

قوله اي لزوم بين شيئين انما فسر الملازمة
باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت
الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا
التفسير ليس بمختلف للغة اذ قد يحكى المقابلة
للفعل كما سافرة للسفر

قوله وههنا طريقتان ضعيفتان لا يذهب
عليك ان هذين الطريقتين لا يفرجان عما مر
من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل
اول والطريق الثاني قياس فقهي اي تمثيل لكن
لما كان هذا ان الطريقتان باعتبار خصوص
مقدمات مخصوصة امرأ تمازا عما عداها هذا
طريقتين آخريين

٣ على الجزئي لان الاستدلال من احوال كل زوج
وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد
والجواب ان في قولنا ان كل عدد يده الواحد
اعتبارين احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الى
ذاته ووجوده في ضمن جميع افراد وثانيهما اعتبار
افراد فالاول هو المحسوس في الاستقراء لان
الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس
لان المقصود الاصل في مقدماته هو الثبوت
والكلية
قوله واما بالاستلزام الذي لا شتماله (منه)
قبل ما يقرر بين المحققين من ان الاستثنائي
ما د في الحقيقة الى الافتراضي بطريقه مخصوص
المذكور في موضعه وان الافتراضي بجميع اقسامه
صالح الى الشكل الاول بل الى الضرب الاول منه
يصدق الاشتغال المذكور فيه وانت خير بان ذلك
الاشتغال انما يظهر بعد العود واما قبله فلا

قوله اما الى الاستلزام او الاشتغال فتأمل
فالاول كالركب من المتصلات نحو كذا كان
اب فجد وكذا كان ج دفه ز فكلما كان اب
فه ز والثاني كالركب من المتصلة والحليات
نحو كل امام اوج وكل ب دوكل ج د فكل اد
واما امر بالنأمل لثابتهم ان المقصود من قوله
اما الى الاستلزام او الاشتغال منسج الجمع
فان المقصود منه منع الخلو ولا اقتضاء ما ذكره
نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين
قوله وهو العدة لافادته اليقين الخ
قد يقال في وجه كون القياس عدة ان الاستقراء
والتمثيل يرجعان اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين
منهما فراجع الى القياس القطعي واما ما يفيد
الظن فراجع الى القياس الظني

قوله فقد اشار الى كلية كبرى الشكل
الاول وايجاب صفراء (في كل من اشتراط
كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء بحث
اما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء
الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرى اكثر
افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد
محقق بالاعم الاغلب يحصل الظن بان كل فرد
كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت
الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر
للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط
الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك
واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة

بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا في شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة (فالاول دليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهو انه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل ادلة المتبين) لذلك الشيء (ويبين ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (واجري بحصر وجوه الادلة ثم نقبها) اي في الوجوه كلها (بالاستقراء) اي نفيها فاقبح هذا شيئا منها (وهو غلط الى الاول) اذا ما له الى عدم الوجدان (مع من يدونه) هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اول لتسقط هذه المؤنة (واما الثاني) وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) اي اولوا لوجوب نفي ما لا دليل عليه (انتفت الضروريات لجواز ان تكون جبال) شائخة (بمحضر تالاراه) واللام في قوله (لعدم الدال على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جاز ثبوت ما لا دليل عليه فثبت جواز ان تكون تلك الجبال محض تالاراه من قبيل ما لا دليل على ثبوته (و) انتفت (النظريات) ايضا (لجواز وجود معارض للدليل لا نفيها) لعدم ما يدلنا عليه (او غلط) فيه (دليل عليه) والحاصل اننا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جواز ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلم وجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا تقربنا ومع هذا يجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان يجوز ما لا دليل عليه بوجوب القدر في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار الى الثاني بقوله (وايضا فان ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه)

سبيل الكون

من الطرق السابقة فان قيل ضعفها انها من حيث المادة اما الاول فلضعف صفراء وكبراه واما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذكر قلت لتلك البعض بهما وجريانها في صور كثيرة واليه اشار الشارح بقوله يساهما بعض المتكلمين قوله (في اثبات مطالبهم العقلية) اي التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفي فيها بالنظر كالمسائل العلمية فانها ليسا بضعيفين فيها اما الثاني فلانه احسدى الادلة الشرعية واما الاول فلانه اوجوز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرعا لزم جواز اثبات الشرع بارأى قوله (غير معلوم الثبوت بالضرورة) المراد بها ما يقابل النظر اي اذا حاولوا في شيء نظري الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضرورة لان صدق عليه انه لا دليل عليها الا لا دليل على الضرورى والا لكان نظريا وما لا دليل عليه يجب نفيه فيجب نفي الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو اريد بها ما يقابل النظر لوجب ان يضم اليه او بالنظر وهم لان ما لم يثبت بالنظر لا يصدق عليه انه لا دليل عليه فالحاجة الى الضم قوله (انما له الى عدم الوجدان) اي ما ك الاول الى عدم الوجدان وابطال ادلة المتبين انما هو لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتها يشتر عدم الوجدان فالدليل في الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الادلة اذا لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنفة زائدة فالاولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان قوله (انتفت الضروريات) لانه لا دليل على خلافها والام يمكن الضرورى علما فضلا عن كونه ضروريا فلجوز ثبوت ما لا دليل عليه لجواز ثبوت خلافها فلم يكن الضروريات ضروريات بقوله لجواز ان تكون الخ تصور لزوم انتفاء الضروريات في ضرورى معين لا يثبت له حتى يردانه لا يلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئي انتفاء الضروريات كلها ويمحزرتناك ظهر انه لا دليل على خلاف الضروريات في نفس الامر فلا حاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان باحد الطرفين المذكورين على ما هو قوله (وانتفت النظريات) لانه لا دليل على وجود المعارض لادلتها وعلى وجود غلط في نفس الامر والا لم تكن تلك النظريات علوما فلجوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز

(يعني)

يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلجوز ثبوت ما لا دليل عليه من جملة الاشياء التي لا دليل عليها (واثبت بحال والجواب) ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الامر ممنوع) فان تزييفكم ادلة المتبين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليل عليه لا يفيدان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احدون لم يقدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (و) ان اردتم الثاني فتقول عدم الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (واللازم علم العوالم) وكونهم جازمين عالين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليل على ثبوتها (و) علم (الكفار) المتكبرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والخبر اعني يلزم كونهم عالين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها (و) لزم (ان يكون الاجهول بالدلائل اكثر علما) لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له بوصفه الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوى الجاهل العالم في لا يقينان عليه دليلا ويرداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفاء لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهول بالدلائل اوفر علما بالاشياء (مع انه) اي العلم بالدليل (قديم يحدث) في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحان مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قديم يحدث في الاستقبال كاخبار الشارح بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا للانتفاء المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بمحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة) القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لكان) العلم بعدم الجبل (نظريا) لا ضروريا (وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورية كانت او نظرية (ضرورية) معلوم بالديه فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حيث (والا) اي وان لم يمتنع لقاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب الانتفاء (فيه) اي فيما لا يمتنع وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوته ولا قاطع

سبيل الكون

ثبوت المعارض لها والغلط في مقدماتها فلا يكون النظريات علوما قوله (يعني ان غير المتناهي الخ) فالمراد من قوله ان ما لا دليل عليه غير متناه لازم لانه اذا كان الاشياء التي لا دليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الاشياء غير متناه لا دليل عليه كان كل واحد منها كذلك فلجوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي وانه محال ويمحزرتناك ظهر انه لا يثبت التفرير بدون تلك الغاية اذ كون الاشياء من جملة ما لا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهي واعمال وجوب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جواز محل تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعاد قوله (عدم الدليل عندكم الخ) ولا يجوز ان يراد عند جميع العقلاء لانه حيث لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق اصلا لان العلم بانتفاء الدليل على شيء عند جميع العقلاء محال قوله (وكونهم جازمين الخ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وابطال دليل المتبين فيما وجد فيه اكون عدم الوجدان موقوفا عليه وحصر وجوه الادلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لا حاجة اليه قوله (كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لانه فرض ان ما لا دليل عليه عند شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقيقة النفيضين ولو نظر الى ان اعتقاد العالم عدم في نفس الامر يلزم اجتماع النفيضين قوله (وفي نهاية القول الخ) اشارة الى انه يمكن حمل عبارة المتق على ابطال شيء التردد بان يرجع ضميراته الى الدليل لاني العلم كواقع في النهاية وانما اختار اول ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق الملا بالشيء الثاني اظهر لانه اقرب

(موافق)

(٢٦)

قوله يعني ان غير المتناهي الخ

المصنف بهذا الكلام تقرير الجواب ولان اثبات ان ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان قوله (واللازم علم العوالم الخ) فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يفيد هذا لزوم قلت اوجز على هذا لما يمكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر

قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفاء لعدم الدليل عنده لما كان علما الخ) فبذلك لانه علم بما ذكره في صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد الطريقين ثم نقبها كما قررناه آنفا ولا يكتفي بعدم الشعور بالدلائل بالمرء في هذه الصور اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوته شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما وانما يفيد في اذ لا حظ دليل العالم بالثبوت وابطاله في نفس الامر وهذا الابطال لا يأتي في نفس الامر والا لما كان المثلث عالما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله واللازم في قوة السند فالتعبد بحاله ولك ان تقول المراد به العلم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قديم يكون ناشئا عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يغير العلم به معنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فتم الكلام ثم ان القول يلزم كون اعتقاد العلم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلاما تحققي اذ لا يمكن لعلمية الاعتقاد المذكورين بمعنى مطابقهما للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان او كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور انكره لكون ما يستدل اليه العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان لزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لان الزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان جهلية احدا الاعتقادين لا على التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا يترك عليه الحاصل عقيب العلم بالدليل بل قول بانثنية الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه

قوله وفي نهاية القول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان يحمل على ما يفهم من عبارة نهاية القول بان يرجع ضميراته الى الدليل

قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة

بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب ان يضم اليه او بالتحقق وانتهى النظر الى الضرورى لا يصح القول بمصولة بدهة لا ابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى

قوله اذا ما له الى عدم الوجدان مع من يدونه فان قلت يجوز ان يكون المحضر دارابين الشيء والاثبات ويبقى التسامان لما منع قطعي قلت يخرج من البحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التبع وعدم الوجدان

قوله انتفت الضروريات اذ كل ضرورى يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف واو كان عليه دليل لم يكن الطريق الذي فرضناه ضروريا ضروريا فلجوز ثبوت ما لا دليل عليه جاز ثبوت خلاف كل ضرورى فانتفت الضروريات باسرها فان قلت المفهوم بما ذكره اوله انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نقبها ولا يكتفي بمجرد عدم العلم بالدليل وحيث يكتفي به ان خلاف كل ضرورى ليس مما يعم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فيثبت نفي نفسه وهو الضرورى قلت خلاف كل ضرورى وان كان لا يثبت في نفسه ثل ادلة المتبين ويبان ضعفها لعدم مثبت بخلاف الضرورى في الاكثر لكن لا يثبت في نفسه حصر وجوه الادلة ثم نقبها كما لا يخفى مثلا الضرورى في مثال الجبال انتفاؤها بمحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه ادلتها رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المشبهة وحلولها يشاء ويبين ما وراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها اعني يلزم اذالتم ان كل ما لا دليل عليه جواز ثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز ثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز ثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب نفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام في ما لا دليل على النفي لعدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فاما

يدل على امتناعها (وايضاً) ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم
وجوب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت (فلزم من عدم دليل الطرفين) اي
الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معاني شئ واحد (لا يقال عدم دليل الثبوت يدل على عدمها قطعاً)
فان اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبياً بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها)
فان اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً
لأنه كون عدم دليل الثبوت مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقضين معا (وايضاً يلزم هنا)
اي من كون عدم دليل الثبوت مستلزماً للوجود (اثبات ما لا ينهائي) وهو ممتنع (و) يلزم (نعم) اي من
كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) اي نفي ما لا ينهائي (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر
الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اي نبوته من لا يجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك
المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان النبي بعد محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (واما الثاني) اي الجواب عنه (فالفرض) بما ذكرنا
ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل الثبوت على اثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات
ما لا ينهائي بل الفرض (انه لا فارق بينهما) اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي
والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع اوجوه
منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا ينهائي (واما غشئي) هذا الجواب (لواثبت الملازمة) بين
جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسبوقة * الطريق

سؤال كوتى

قوله (وايضاً ان صح الخ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باسنادنا له الحال
قوله (يستلزم الخ) اذ لا فرق بينهما فان كلا منهما عدم دليل على احد النقيضين فلو استلزم
احدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والمجيب
بصدد ابطاله فلا يرد انه اذا كان احد ادلة النفي عدم دليل الثبوت لا يمكن عدم دليل الطرفين لانه
اذ لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت قوله (لا يقال الخ)
ايداء الفارق بينهما بطريق الا ان قوله (وايضاً يلزم الخ) يعني ان ما لا دليل على نبوته
وانتفاء امور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزماً للثبوت يلزم ثبوت غير
المتناهي في الخارج بخلاف ما لو كان عدم دليل الثبوت مستلزماً للنفي فانه يستلزم انتفاء وجوده
فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ما قيل ان غير المتناهي ليس مما لا دليل على انتفائه حتى يلزم ثبوته
من القول بان ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهي الغير المتناهي المخصوص اعني
الامور التي لا دليل على انتفائها وثبوتهما ولا ما قيل انه كما يلزم القول بان ما لا دليل على انتفائه يجب
ثبوته اثبات ما لا ينهائي كذلك القول بان ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفي الصانع
على تقدير عدم ايجاد العالم لانه ايداء الفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب قوله (لذلك لمدرك)
بتحقيق المتيقن فان الدليل محل ادراك الحكم قوله (بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التخييل
والقصد ان نفي نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بواسطة الدليل القاطع على نبوته كالدليل
القاطع على انه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس
مقصود الحصر فيه فلا يرد ما قيل انه لا يجري فيمن قبل نبينا عليه السلام قوله (واما غشئي
هذا الجواب) اي المذكور بقوله وايضاً ان صح الخ اعترض على الجواب المذكور بمتنع الملازمة
قوله (ودعوى عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة قوله (مع
ظهور) لان الانتفاء عدم اصلي فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو امر حادث
بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه للانتفاء ابقاء للشئ على ما كان عليه

(الثاني) من ذلك الطريقين الضعيفين (قياس القياس على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات
حكم لله سبحانه فيفسونه على الممكنات قياساً قهرياً ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً
عن الحواس (ولابد) في هذا القياس بل في القياس القهري مطلقاً (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس
والمقيس عليه (وهو) اي هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكلاً) جداً (لجواز كون خصوصية الاصل)
الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (او) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس
(مانعاً) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) اي في اثبات العلة
المشتركة وبين عليتها الحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه (اشهرها امور) ثلاثة (احدها
الطرز والعكس) وهو المعنى بالدوران وجوداً وعدمه اي كما يوجد ذلك المشترك وجد الحكم وكذا
عدم عدمه وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جنابة سابقة ولا عوض لاحق فيصح
في الشاهد ثم انما علمنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحاً واذا زال عنه شئ
من هذه القبول زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدمه فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها
فلو صدر عن الله تعالى اوجب ان يحكم بقبحه اوجوه علة (ولو صح) ما ذكرتم من ان الدوران يدل على
علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجوداً وعدمه وكونه علة
لها محال قطعاً وكذا المشروط دار كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دار مع الجزء الاخير
من العلة وايمن شئ من هذين المدارين علة لدائرهما فالاستدلال بالدوران على العلية متقوض
بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحاً للعلية معتبر عندهم وليس شئ من المدارات التي ذكرتم
صالحاً فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحة
لعلية الفرع في الفعل مما لا يتحقق به اصلاً وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يمين بالقيمين دون الظن
(وايضاً فيجوز ان يكون المؤثر) في الحكم الدائر (امراً مقارناً) للدائر وانه حينئذ لا يكون المدار علة

سؤال كوتى

قوله (ويطلقون الخ) مع كونه حاضراً نظراً قوله (من اثبات علة) وهي ما يستلزم الحكم مشتركة ليلزم
الاشتراك في الحكم قوله (احدها الطرد والعكس) قد اختلفت في قاذبه العلية على مذاهب اختلفوا عليها
الاكثر فيفيد بمجرد تناقضها فيفيد قطعاً وانها هي المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً قوله (اي كما وجد الخ)
هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على ما في القاموس لانه فيه ضم وجود
الحكم بوجود المشترك قوله (وكما عدم عدم الخ) هذا معنى العكس يعني قلب الكلام ونحوه
لانه قلب الطرد فانه في الوجود وذلك في عدم وما قيل انه عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب
والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم ساي فلهذا لان العكس ايضا حكم كلي ايجابي الا ان طرفه
عدم وكذا ما قيل انه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس
اي ليس كل حيوان انساناً فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد
الحكم وجد المشترك ويلزمه كلعلم عدم المشترك عدم الحكم فافى الشرح حينئذ تعبير باللازم باطل
لانه لم يعتبروا في الدوران كما وجد الحكم وجد المشترك وكيف ولا دخل له في علية المشترك قوله
(واذا زال الخ) بان لا يكون اضراراً او يكون اضرار الاجل جنابة سابقة او اجل عوض لاحق
قوله (كون المدار صالحاً للعلية) اي ان يكون باعثاً لا بمجرد اماره ومفاهم ان يكون مشكلاً على
حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة او دفع مفسدة قوله (وليس شئ من المدارات
الخ) اي ليس باعثاً وان كان اماره والا لا كانت معلولاً او شرطاً اوجزاً بل علة قوله (فليس
الاستدلال الخ) اي القائلون بان الدوران دليل العلية يدعون بان مجرد طريق اثبات العلية ولذا
جعلوه مقابلاً للنسبة التي هي احد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات
بل مستدركاً لان المناسبة طريق مستقل قوله (وايضاً الخ) اي القائلون بعلية الدوران

قوله (والعكس) هذا العكس عكس الطرد
فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي
ايجابي والعكس حكم ساي ويحتمل ان يحتمل على
عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان
حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انساناً
فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف
هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه
كلعلم عدم المشترك عدم الحكم فافى الشرح حينئذ
تعبير باللازم

قوله (وليس شئ من هذين المدارين علة
لدائرهما) لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر
في الحكم وقد يقال المقصود بالههنا ما يستلزم
الحكم المقصود بالاثبات في صورة المساواة يحصل
الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا يلزم
وسيجي الإشارة الى هذا المعنى
قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده
قل عليه بدل هذا الكلام على ان صلوح العلية
ليس باعتبار في الدوران مع انه عرفه بانه ترتب
الشئ على ماله صلوح العلية واجيب بمتنع
اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعنى
فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود
الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير
الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور
المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية
فاذا اعتبر الخصوصية لمذكورة لم يكن الاستدلال
بالدوران وحده قاضياً

فان ارجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام في رد
الشئ الثاني من شق التردد والملازمة ان يجعل
الضمير عبارة عن العلم بالدليل لانه نفس الدليل
كما لا يخفى

قوله لا يتوقف على هذه المقدمة والالكان
نظراً (فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف
بطريق النظر كما في الفطريات والتجربات
والحدسيات ونحوها على ما سيجي)

قوله فلزم من عدم دليل الطرفين الخ) فيه
بحث اذ لا يفتل عدم دليل الطرفين على تقدير
صح ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت
يستلزم العلم بعدم حتى يرد المخذور في ذلك
لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا
وعلى كل تقدير يتحقق دليل احده الطرفين
ماعلى الاول فظاهر واما على الثاني فلان

انتفاء دليل الثبوت دليل عدم
قوله اثبات ما لا ينهائي وهو ممتنع) فيه
بحث اما اولاً فلانا لان العلم ههنا عدم دليل النفي
حتى يلزم اثبات ما لا ينهائي حينئذ لان لا متناهي
ما لا ينهائي ادلة مقرر في موضعه كيف واولاً
عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على
ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير
المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر
بل ان ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه
حينئذ يلزم ثبوت ما لا ينهائي الممتنع واما ثانياً
فلان الفرق باستلزام الحال في بعض الصور
لا يفيد لانه مشترك كما في ان لا يوجد الله تعالى
العالم الدليل عليه وفي الكل مما يثبت ولا يثبت
قوله بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه
هذا غير جار فيمن قبل نبينا مع جريان الشبهة
فيه

قوله مع ظهوره اذ العلم اصل

المدار (وقد يتقيد هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمرا مقارنا (بوجود) الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه) أي على المقارن (فيجب تقيده) وقدم فساد (الثاني لهما) أي المدار والدار (متلازمان) (قال) يعني أنه إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدار وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدار فدل على أنه الملة دون ما يقارنه مثلا إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا بقيده وأن لم نعلم شيئا غيرها أصلا وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم بقيده وأر علمنا سائر الأشياء قلنا أن هذه الوجوه هي العلة للفتح لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فيتنقض) ما ذكرتم (بالمضافين) كالأبوة والبنوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علة (كيف) أي كيف لا يتنقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه (ولا كل ما يلزم به) وحده (غير علة له) أي لذلك الغير فإن كثيرا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى أننا إذا علمنا ملاقات النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقات وإذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير تناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير أن يكون للملاقات والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاورة وأما المعترى فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال أن كثير من الميقات تعلم من أسبابها وليس عللا لها (ولا العلم بالهالة بوجوب العلم بالمعول) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدار فيكون علة له بمعنى على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقدا بطلناه وعلى أن العلم بالهالة بوجوب العلم بالمعول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزيف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالأكليات (الثالث الدوران أولي) كون المدار علة للدار وجزاؤه من أن يكون الدار معللا بغير المدار (لجواز استناد الحركة إلى) علة (غير الحركة) مع دوران الأولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح باب انتشكك في العلل والمعالوات (فتنازع في التنازع) بين الحركة والحركة أي لا تنازع بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلة ولئن سلمنا كما هو مذهب من يتبع الأحوال (فلا يرد بالحركة إلا

سبيل الكون

قد ثبتوا علة المدار في المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا في الدوران صلوح علة المدار رد عليهم أن صلوح الوجوه المذكورة للعلة محل بحث غاية ما في الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام في إفاضة الدوران اليقين بالعلمية قوله (متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقي إذا علم بالدار وإن كان معلولا لاستلزام العلم بالدار إذا علم بالمعول لا بوجوب العلم بالهالة المعينة الأخرى أن العلم بالفتح لا يوجب العلم بالأضرار المذكور ولو سلم فلا دخل له في كون المدار علة للدار بل إرادته معنى اللزوم أي العلم بالمدار وحده ملزم للعلم بالدار وجودا وعدما كما فسر الشارح وإنما اعتبر اللزوم في العدم أيضا مع أن اللزوم في الوجود فقط كاف في ثبوت علية كما أشار إليه الشارح فيما سألني بقوله يعني أن قولكم العلم بالمدار الخ لثبت انحصار العلية فيه وينتفي عن المقارن على خلاف ما قاله السانع من أنه يجوز أن يكون المقارن علة بدونه وإذا قال ههنا فدل على أنه الملة دون ما يقارنه وقال فيما سألني فيكون علة له بدون الحصر قوله (يعني أن قولكم الخ) أي ما قلتم إنما ثبت العلية إذا كان ذلك خاصة للدار فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل لأن كونه خاصة لها يتضمن حكما من أحدهما أن لا يوجد في غير العلة وقدا بطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبتل فندبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال أن العلية إنما تتوقف على أن ما يقتضي العلم به وحده العلم بشيء آخر علة لأن كل علة لشيء يقتضي العلم به العلم بذلك الشيء فإن الموقوف على هذه المقدمة أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء ومنشأ هذا الغلط أنه فهم أن المراد بقوله أن العلم بالهالة بوجوب العلم بالمعول أن كل علة لشيء يقتضي العلم به وحده العلم

(يعني)

قوله وعلى أن العلم بالهالة بوجوب العلم بالمعول فيه بحث وهو أن المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى وهو أن العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالدار فلا يكون علة له وأما الجزء الذي ذكره الشارح وهو أن العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدار فيكون علة له فلا يبنى على هذه المقدمة فإن الذي يتوقف ههنا الجزء عليه هو أن كل ما يقتضي العلم به شيء آخر فهو علة لذلك الآخر لأن كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن أن يجاب بأن وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدار حال من ضمير يقتضي والافتضاء إذا كان مختصا بالمدار يلزم أن لا يعلم الدار عندنا ما لم يعلم المدار فهذه القول تضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تفرع قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع أنه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتأمل

ما بوجوب المتحركة) فإذا قيل لنا يجوزوا استناد المتحركة إلى غير الحركة كان معناه يجوزوا أن يكون الموجب للمتحركة غير ما هو موجب لها وقصاده ظاهر والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدر في دلالة على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر (لرابع المقارن) الذي زعمناه أنه يجوز أن يكون هو الملة للدار (أن لازم المدار) وسواء بحيث لا يثبت أحدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم إذا قلنا وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو فتح الفعل الدار مع تلك الوجوه مثلا (والا) أي وإن لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي فرضناه مدارا (مدارا) لأنه أن كان المقارن أخص لم يكن المدار مدارا وجودا وإن كان أعم لم يكن المدار مدارا عدا هذا خلف (فلنا لعل المدار لازم) للمقارن (عم) منه (فيوجد) المدار (دونه في صورة التزاع) أي تختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيماعد المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة التزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيماعداه من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة أيضا مصادرة على المطلوب (وثانيها) أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبب وهو قطعة غير مخصصة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا أما وجوده أو كونه مرئيا أو محدثا أو لونا أو كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصير رؤيته (فإذا قيل قد تكون العلة) المقضية لصحة الرؤية في السواد (أمر آخر) سوى هذه الأقسام (فيل) في الجواب (لادليل) على ثبوت ذلك الأمر الآخر (فيتقيد) وهذا رجوع إلى أول الطريقين وقد انكشف لك صدقته (وثانيها) أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة) توجد في الأصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الإمام الرازي وهي أي الالزامات من أنواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما في الآيات كقول الأشعرية الله عالم بالعلم لأنه مريد بالارادة اتفاقا وأما التي كقولهم النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولد أخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الأشعرية في خلق الأعمال لو كان العبد قادرا على الإيجاد لكان قادرا على الإفادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الإفادة اتفاقا لم يكن قادرا على الإيجاد أيضا (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات (لا يفيد اليقين) لأن حكم الأصل غير متيقن به بل هو متيقن عليه فيما بين المتخصصين (ولا) يفيد (الالزام) أيضا (لأن الخصم بين منع) وجود (علة الأصل) في الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أي حكم الأصل لأنه أن سلمه علة فهي ليست موجودة في الفرع وإن لم يسلمه تلك العلة منع حكم الأصل لأنه إنما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الأصل كما عرفت في التذكرة للمعترى أن يقول

سبيل الكون

بذلك الشيء قوله (المقارن الخ) حاصلة أن المقصود من إثبات علة المدار بالدوران تعديبه الحكم وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لا يضرنا هذا على تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة وأما على تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على ما قبلناه سابقا فنفر برظاهر قوله (مصادرة على المطلوب) لأن ثبوت الحكم في الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقفا على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة قوله (السبب) في الصحاح سبب الجرح سببه إذا نظرت ما غوره قوله (وهو القياس الخ) أي قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أي بحكم علة بينهما قوله لعل متعلق يقول متعلق القياس محذوف أي علة مشتركة بينهما في زعم القياس قوله (قياس الطرد) أي طرد حكم الأصل في الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبويا فيكون الطرد في الآيات أو عدا فيكون الطرد في النفي وحاصله الاستدلال بتحقيق اللزوم على تحقيق الملازم كأنه قيل في مثال التذكر لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولد العلم والمقدم حق فكذا

(٢٧)

(مواقف)

قوله (الرابع المقارن الخ) فيه أن المطلوب ههنا ثنائي كون المقارن مؤثرا وهذا الوجه لا يدل عليه كالا يخفى ويمكن التفصي بالتكلف فتأمل قوله (وثانيها السبب) يقال سبب الجرح سببه إذا نظرت ما غوره قوله (لا مريد بالارادة اتفاقا) أي يتبين وبين من يتخصصه كعض المستزلة فلا تنقدح في هذا الاتفاق ذهاب الجرح في أحد قوليه إلى أنه تعالى مريد بالذات

أما حكمت بأن مريد الله تعالى معللة بالإرادة لأن المريدية عندنا صفة جازية والصفات الجازية معللة والعالية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يطل فإن صح ما قلت من أن المريدية صفة جازية ظهر الفرق والاشتباه كون المريدية معللة بالإرادة وأن يقول أمانعت من اقتدار التبدل على الاعادة لأمر لا يوجد في الإيجاد وذلك لأن قدرته على الاعادة إما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالإيجاد أو غيرهما والاول باطل لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها بحسب شكل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلق في بعض الأوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر زم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بإيجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بالاشتهاء من المقدورات اذ ليس عدد اول من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني أيضا باطل لأنه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاد كانت القدرتان متعلقين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الأصول التي اعتدتها ساقى الى ان احكم باسئالة اقتدار العبد على الاعادة دون الإيجاد فان صححت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عدد الالتزامات من طرق اثبات العلية هو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققت وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما الدليل عليه يجب فيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع واهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضمه ثم قال واثبات الالتزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالتزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين

سؤال كوتى

الثالث وقياس العكس اجراء استفاء الحكم في الاصل في الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء اللازم ففي قياس الإيجاد في عدم المقدورية على الاعادة مثلا يرجع الى قولنا لو كان العبد قادرا على الإيجاد كان قادرا على الاعادة لكنه ليس قادرا عليها بالاتفاق فلا يكون قادرا على الإيجاد ايضا فظهر الفرق بين قياس الطرد في التقويين قياس العكس قوله (لان المريدية عندنا صفة جازية له تعالى) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت اذلية فيلزم وجود المراد في الازل قوله (والصفات الجازية معللة) اى الاحوال الجازية معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى اذ لا يلزم تعدد القدماء قوله (واجبة له تعالى) فتكون ثابتة في الازل قوله (والواجب لا يطل) اى بأمر مغاير لذاته تعالى اذ لو طلع لكان علة في الازل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ما توهم ان كونها واجبة لذاته لا ينافي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات قوله (لان القدرة المتعلقة بالإيجاد الخ) لما سبق في مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية بما ياباه البدئية وان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة وان المعترلة اتفقوا على انه يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور اصلا قوله (بإيجاد شيئين) اذ ليس الاعادة الا بالإيجاد في وقت ثان قوله (بطلان التفاوت بين القادر والاقدر) لان مقدورات كل منهما غير متناهية وما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت بحسب الكيف ففيه ان القادرية عبارة عن صحة الفعل والتكليف وهي لا تقبل الشدة والضعف قوله (ظهر الفرق) لانه لا يلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد قوله (جعل) اى الامام وما قيل من ان كونها من القياس لا ينافي كونها طريقا لاثبات علية

(فتوهم)

فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة في المقصد السادس في المقدمات اى القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة (فالقطعية) اى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادئ الاول (سبع * الاولى الاوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بمسند تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لحفاء في تصوراتها وهذا القسم لا يخفى ايضا على الأذهان المستعجلة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات اطرافها بالضرورة لقياس يوجب الحكم بينهما وهي قريبة من الاوليات (نحو الاربعة متقسمة بنسائين فهي زوج) فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي متقسمة بنسائين وكل متقسم بنسائين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة ونسب هذه محسوسات والحس الباطن كالحكم

سؤال كوتى

المشترك فان اعترف الخصم بعلة حكم الاصل ولو في زعم القاييس فطريق ثالث في اثبات علية العلة فتوهم لان مجرد زعم القاييس كيف يكون طريقا لاثبات العلية قوله (اى القضايا الخ) فاطلاق المقدمات عليها باعتبار ان من شأنها ان يصير جزء قياس اوجه وفي توصيفها بقوله التي يقع فيها اشارة الى وجهه ارادها في المرصد المعقد لمباحث النظر وهو انه بما يقع فيه النظر فيكون كالمادة فباعتبارها من جهة مباحثه وفي توصيف النظر بقوله المتعلق اشارة الى وجهه تأخيره عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فان القضايا المذكورة لا تعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل ان تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في احواله اوفى نفسه فعلى الاول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع النظر في الاحوال المثبتة للدليل او المثبتة عنه وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات فوق وقوع النظر فيها هو وقوعه في الدليل وما قيل ان النظر يقع في الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق الذي هو الدليل فتوهم لان ههنا نظرا واحدا يقع في القضايا ولا نظر يقع في الدليل ولو سلم فانما يصح اذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب قوله (مطلقا) اى يقينيا كان او ظاهريا قوله (على قسمين) خبر مبتدأ محذوف اى هي على قسمين قدر هذا الكلام تصحيح الفاء المذكورة في قوله فالقطعية قوله (مع مطابقته للواقع) خرج به الجهل المركب وتقليد الخطي والظن الغير المطابق قوله (واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا) فلا يحتل التبعيض اصلا لافي الحال فخرج الظن المطابق ولا في المثال فخرج تقليد المصيب لانه لعدم استناده الى موجب يحتل التبعيض ما لا قوله (والمراد الخ) يعنى ان القطعية وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد ههنا الضرورية بمعنى البيان قوله (عند الكل) اى كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المشابهة والمدنس بالاعتقادات الباطلة التكرار للبداهيات قوله (لحفاء في تصوراتها) اما لعدم الوضوح او لكونها نظرية قوله (قريبة من الاوليات) لان تصورات الطرفين كاف في الجزم فيها الا ان الاوليات بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة قوله (فالقضية الخ) اشارة الى ان قوله نحو الخ مثال للقياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه اصلا لها وان كان الظاهر ان يقول نحو الاربعة زوج لانها متقسمة بنسائين قوله (بمجرد الحس) اى بدون التكرار وحسب جماعة قوله (والحس الباطن) اختلف في ان هذه القوة ماذا هي احسبى القوى المدركة المشهورة ام لا قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احدهما فالظاهر انها الوهم فالعائق الجبرية الجسمانية التي ادراكها بحسوسها نفسها تسمى

قوله في المقدمات اى القضايا الخ (اما آخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع ان العكس يرى ان نسب ما سبق بيانه في المرصد السادس من ان التمسك ببحث الصورة ثم قوله اى القضايا تفصيل للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف اى وهي على قسمين فان قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع في الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الادلة القطعية ان شأنه ذلك لانه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس قوله واعتقاد انه لا يمكن الا ان يكون كذا)

لا خفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فزيد في بعض الكتب لاجراجه قيد عدم امكان الر وال ولم يذكره ههنا فكان ما خرج به بالقياس الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتأمل

قوله والمراد ان القطعية الخ (اى ليس المراد بالقطعي المعنى الاعمال المتأول للنظري

قوله نحو الاربعة متقسمة بنسائين فهي زوج) هكذا في اكثر النسخ والوجه في العبارة

نحو الاربعة زوج لانها متقسمة بنسائين وهو ظاهر

بأننا فكرة وإن لنا خوفاً وغضباً ونسبى هذه وجدانية الخ (اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقل بل توجد في البهائم أيضاً اذ دارك الجوع والام والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلامنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فينبغي ان يعم من وجوه وانما قال ويعد منها ما يجده بنفوسنا اذ داخل للحس فيه الا انه عد منها تغلبا

من الشمس حدسنا انه ان توره مستفاد من نورها

قولوه (و بعد منها الخ) يعني ان بين الوجدانيات والمشاهدات عروما وخصوصا من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما يجده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات ومجتمعتان فيما نلعه بالحس الباطن قولوه (واعلم الخ) المقصود بتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلة العقل في تلك القضايا الجزئية في الانسان قولوه (لا يفيد الاحكام الجزئية) اذ لا دليل له الا الى الادراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا في شرح حكمة الاشراق قولوه (فتفاد الخ) اي استفادة الفصل اذ اوقع له الاحساس بذات المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا في المحاكات فهو حكم اولي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن الجبريات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركها في الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انها تجري مجرى الجبريات قولوه (الى اليقين) بالحكم الكلي قولوه (فلولان العقل الخ) فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات التي كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذ لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف نهى عن كل نار بعد احساسها نار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال للاحكام الكلي قولوه (من قياس خفي) اي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن الاحكام الاستقرائية اذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة وعن قضايا قياساتها معها لان القياس فيها لازم للطرفين قولوه (لم يكن اتفاقا) اي حاصلا بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود بسببه من غير ان يكون ذلك الشيء بنفسه او بجزئه او بلامرئيه ميباله قولوه (وذلك مثل حكمنا الخ) اورد مثالين من قبيل العقل اشارة الى ان الجبريات لا يكون الامن قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جريتا ان السواد هيئة فارة قولوه (الحدسيات الخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ اعني التسوية الى الحدس بمعنى السوية في السواء اذ عرفت البعض تساويا بسوية الاتية الى المبادئ الى المطالب قولوه (حدس قوي الخ) فلولم يكن الحدس بهذه

ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كافي الجبريات والفرق بينهما ان السبب في الجبريات معلوم البنية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لهما قياسا واحدا وهو انه لولم يكن لعله لم يكن دائما ولا اكثر يا وان السبب في الحدسيات معلوم البنية والماهية معا فلذلك كان المقارن لهما اقسمة مختلفة بحسب اختلاف الملل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يتمتع تواترهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احوال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبالغ مع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في التواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مرتدة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواترات علما جزئيا من شأنه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولطابقتهما كانت العلوم الجارية بمجرى الهندسيات شديدة لوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في الجبريات والمعدولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لابد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العدة من هذه المبادئ الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا باقص الغريزة كالبله والصيدان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة الاوليات

سبيل الكون

لمرية لا يكون من القطعيات ولذا عددها البعض من الظنيات قولوه (ولابد في الحدسيات) اي التي يحكم فيها العقل بموتة الحس كافي المثاليين المذكورين واما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلا عن تكرارها ولذا قال في شرح البحر بد الجديد ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين الجبريات والحدسيات التي يحكم فيها بموتة الحس قولوه (كحكمنا) اي الذين لم يشاهدوها قولوه (من تكرار) اي تكرار السماع قولوه (وقياس خفي) وهو لولم يكن حقا لما خبر به جماعة يتمتع تواترهم على الكذب لكن التالي باطل قولوه (وان تكون مستندة الخ) لانه اذا كانت مستندة الى المشاهدة لا يجوز العقل خطأ هم فيها لان الكلام في الاحساس الصائب والاتفاقهم على الكذب عدل لكنهم بخلاف ما اذا كان عقليا فانه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ قولوه (لا يقع في العلوم بالذات) اي لا يكون من مسائل العلوم لانها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق البدئية كافي قولنا محمد ادعى النبوة واظهر المجرة وكل من هذا شأنه فهو نبى فان صفاته من المستورات قولوه (الوهميات) لم يعرفها للمامر في الحدسيات قولوه (فان حكم الوهم الخ) لتعليل الحكم المقدر اي انما عد الوهميات في المحسوسات من القطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئيا نحو هذا الجسم في جهة او كليا كافي مثال المتن قولوه (صادق) اي في الجملة وهو ما اذا شهد العقل على ما في شرح حكمة الاشراق ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ في قول من ان القول بان حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم به دارة من لاعدادته ليس بشئ قولوه (نحو كل جسم في جهة) فان قلت الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم حكما كليا قلت الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الان الوهم سلطان اقوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات ايضا فان شاهد العقل كان فلا قولوه (فان العقل يصدقه) اي في الجملة على ما هو الاصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصديقه اما بان يتفقا على ذلك الحكم كافي مثال المتن او يكون حكم الوهم متدرجا في حكمه كافي قولنا هذا الجسم لا يكون في مكانين فانه متدرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين قولوه (والمعدولات الصرفة) وان كانت غير مختصة بالجبريات قولوه (باحكام المحسوسات) اي باحكام مختصة بالمحسوسات قولوه (ان العدة) اي

قولوه (ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة) قديم تنوع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كافي مشاهدة الصفة النفسية ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح التكملة من انه امان ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى ولا يحتاج فان احتاج فهي الجبريات وان لم يتحقق فهي الحدسيات وقد يجب بان وقوع المتقن من غير العالم نادرا اتفاقا عملا لشبهة في جواز هذا على تقدير تسليطه يدفع المشال الخصوص ولا يدفع الخلفه والتحقيق ان ما ذكره ههنا هو الحدسيات الثامة وقد بوخذ على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقربه الى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة

قولوه فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالحسوسات فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة واظهر المجرة على وفق دعواه صغرى يتبع مع قولنا وكل من هذا شأنه نبى وقولنا محمد نبى وهو من مطالب الكلام معظمها قولوه فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية للانسان بهما يدرك الجزئيات المترتبة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحا كذا حكمت بحسب الحسن وفصح القبح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كابدل عليه السابق والاطلاقاتهم ايضا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تغايط كنوهم صدقة من ليس له هي

قولوه (ونسبى هذه وجدانية الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقل بل توجد في البهائم ايضا اذ دارك الجوع والام والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلامنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فينبغي ان يعم من وجوه وانما قال ويعد منها ما يجده بنفوسنا اذ داخل للحس فيه الا انه عد منها تغلبا

قولوه (و بعد منها الخ) يعني ان بين الوجدانيات والمشاهدات عروما وخصوصا من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما يجده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات ومجتمعتان فيما نلعه بالحس الباطن قولوه (واعلم الخ) المقصود بتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلة العقل في تلك القضايا الجزئية في الانسان قولوه (لا يفيد الاحكام الجزئية) اذ لا دليل له الا الى الادراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا في شرح حكمة الاشراق قولوه (فتفاد الخ) اي استفادة الفصل اذ اوقع له الاحساس بذات المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا في المحاكات فهو حكم اولي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن الجبريات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركها في الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انها تجري مجرى الجبريات قولوه (الى اليقين) بالحكم الكلي قولوه (فلولان العقل الخ) فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات التي كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذ لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف نهى عن كل نار بعد احساسها نار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال للاحكام الكلي قولوه (من قياس خفي) اي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن الاحكام الاستقرائية اذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة وعن قضايا قياساتها معها لان القياس فيها لازم للطرفين قولوه (لم يكن اتفاقا) اي حاصلا بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود بسببه من غير ان يكون ذلك الشيء بنفسه او بجزئه او بلامرئيه ميباله قولوه (وذلك مثل حكمنا الخ) اورد مثالين من قبيل العقل اشارة الى ان الجبريات لا يكون الامن قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جريتا ان السواد هيئة فارة قولوه (الحدسيات الخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ اعني التسوية الى الحدس بمعنى السوية في السواء اذ عرفت البعض تساويا بسوية الاتية الى المبادئ الى المطالب قولوه (حدس قوي الخ) فلولم يكن الحدس بهذه

قولوه (والخامس الحدسيات الخ) وقيل يكون الحدسيات من الظنيات لامن الضروريات القطعية والالماجور العقل نقبضها والعقل يجوز في مثله المشهور ان يكون نور القمر من امر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد

كالبعض الجهال والعموم ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما الجبريات والحدسيات والتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المتضمنة لها من التجربة والحس والتواتر فلا يمكن ان يقع جاحدها على سبيل التناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليت وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويبيحه على الحكم فذلك الامر ان كان هو اتوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا خلاف ان ذلك الامر يكون مبادى تلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها منها وان كانت غير لازمة لها فاما ان يكون حصواها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي التواترات وليست من المبادى الاول او يحتاج اليها معا فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاخبار وهو التواترات اولا وهو الجبريات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار وهو التواترات المشاهدات في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معالكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فذلك ادرجت فيما قبله (و) القدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (اربع الاولى مسائل تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل اصول الفقه اذا حلها الفقيه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجاهل الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالشهورات ما يحكم بها تطابق الآراء عليها اما المصلحة عامة او رقة اوجبة او تأديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة

سبيل الكون

باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير ايضا قوله (ثم القضايا الخ) لكونها في حكم الاوليات كما مر قوله (ثم المشاهدات) اي قسم منها وهي المحسوسات وهي انما تكون حجة على الغير اذا شاركه في المشعر والشعور وكذا الوهميات ولم يقيد بها ذلك لظهوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها احكاما جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية قوله (ثم الوهميات) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الى شهادة العقل بها قوله (ان يقع) من الاتقاع بمعنى الارضاء والتناكرة المقابلة والمعارضة متعلق بقوله جاحدها اي لا يمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلاثة اذا كان جموده على سبيل الخاصية والمخاربة بخلاف ما اذا كان جموده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاءه اذا اعترف الاشتراك فيما يقتضيهما قوله (غيره) اي من الخواص قوله (يكون مبادى الخ) اذا اجنبي لا يحتاج حكم القضية اليه قوله (بسهولة) غير محتاج الى الحركة قوله (ولك ان تدرج الخ) يعني ان الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج اليها على ما عرفت فان درأيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما تحتاج اليها وان راعيت حال العقليات ادرجتها فيما يحتاج الى امر ينضم الى القضية لكن ادرجها في القسم الثاني اول لان التعويل على مافي الحدسيات مطلقا على القياس الخفي ولذا لو تكرار المشاهدة في حسياتها ولم يحصل القياس لا يحصل الحكم هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله (كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق اكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث ثبوته بالبرهان قطعيًا قوله (فالشهورات) اي المبرهنة من غير البينة فيخرج الاوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والتواترات القطعية المشهورة مثل الله واحد قوله (لتطابق الآراء) كلها او بعضها قوله (اما المصلحة عامة) نحو العدل حسن والظلم قبيح او رقة مشددة مواساة الفقراء مجودة اوجبة مثل انصراحك ظالما او مظلوما او تأديبات شرعية اي تطابق عليه الآراء لكونه بماديه الشارع مثل كشف العورة

او كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكتف) كما لا يؤخذ من العلماء الاخيار والحكماء الا برار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة العقلية كما سترها (الرابعة المقرونة بالقرائن كقول المطر لوجود السحاب الرطب (ولتكم الآن في) ضيف (مقدمات مشهورة بين القوم) اي المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا ان يعدد غير متاه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد اولي من عدد فبنتي العدد) بالكلية (كفي مسألة لوحدة) فانهم اخجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في إيجاد الخلق فلو ثبت انه ثاب لم يكن اولي من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تنهاى وذلك محال فالتقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفي مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحدا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق بالمعلوم واحد اذا تعلق باكثر من لم يكن عدد اولي من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف (و) كفي مسألة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا ان القدرة الواحد الحادث لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد لا بمقدور واحد اذا جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولي من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنهاى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متاه (قالوا اما ان لا يثبت عدد) اصلا وهو باطل (او يثبت عدد غير متاه) لا متاع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله بالكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعاليه امر واجب وليس عدد اولي من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادر على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة

سبيل الكون

قبح والطاعة مجودة او انفعالات خلقية اي نابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند او مزاجية مثل دفع المؤذى واجب وليس المقصود من هذا التزديد الحصر بل بيان اسباب انطباق مثلا فان متاه الاستقراء مثل التكرار على مافي المحاكات قوله (نفي عدد غير متاه) لم يرد به غير متاهي الا حاد حتى يرد ان المقصود نفي العدد بالكلية لان نفي ما لا ينهاى كحاده وان نفي غير المتاهي ثابت بالبرهان فلا حاجة الى نفيه بل اراد به غير متاه مراتبه يعني نفي العدد بجميع مراتبه وكذا في قوله ارادوا اثبات عدد غير متاه قوله (فلو ثبت انه ثاب الخ) المناسب للسياق فلو ثبت اثبات لم يكن اولي من ثثة واربعة لان الكلام في نفي مراتب الاعداد الا انه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثثة والاربعة قوله (العلم الواحد الحادث) بخلاف القديم فانه يتعلق بما لا ينهاى قوله (هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم قوله (القدرة الواحدة الخ) قيد بالواحدة احتراز عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدورين وفيه وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين كالقدرة العقلية والعضوية فانها تتعلق بالمقدورات العقلية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات في وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لا متاع قيام العرض الواحد بمحلين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة طليعا باعتبار قيامهما بقادر واحد فلا احتياط زيد قيد في محل واحد وقوله من جنس واحد اي من نوع واحد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشارة فانها عندهم لا تتعلق بمقدورين متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولا على سبيل البديل لان القدرة عندهم مع الفعل قوله (او يثبت الخ) عطف على قوله فبنتي العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعلومين شرطا اشارة الى ان كلمة اولي لا تتويع لا للتزديد قوله (وعاليه امر واجب) بخلاف عالمنا فانها جارية فلا يلزم من علمنا باكثر من معلوم واحد علمنا بما لا ينهاى

قوله (ثم المشاهدات) اي نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة اصلا كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لابد في المشاهدات ايضا على ما مر في ذلك المرصد قبل لعل عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما يثبت على المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد ثبتت هناك على ما بين كلامه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليذكر

قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة (منع الاحتياج اليها في بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادرأجها فيما قبلها لذلك قوله كقولنا الاله واحد) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيها انما هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجاهل الغير عليها واما اذا لوحظت بدليلها القطعي البقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية ههنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح فبشمل الجبريات الخالية عن اليقين

قوله اما المصلحة عامة الخ (الظاهر خروج تطابق الآراء على وحدانية كافي المثال المذكور اصنى لاله الاله عن تفصيل السبب الذي ذكره فاما

قوله (نفي عدد غير متاه) اي سواء كان ذلك العدد اثنين او ثلثة او اربعة الى ما لا ينهاى له فقله غير متاه بمنزلة قوله اي عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بغير المتاهي معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لاحاجة بنا الى نفي العدد الغير المتاهي لتعيين الواحد فالظاهر ان يقول نفي عدد اي عدد او نفي عدد متاه

قوله (هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والاقدر قوله وعاليه امر واجب) يحتمل ان يشيرة الى عدم النقص بعدم علمنا بما لا ينهاى مع اننا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة

(فنقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر ممنوع) لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان وأولوية على بعض في نفس الامر بخلاف ان يكون الثاني مثلا حاصل مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر (و) عدم الاولوية (في ذهنتك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل تختار الاول وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر ونقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد فان المثليين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا ينشأ من امثاله واذ لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة الدعوى بعبارة اخرى مع انه (زعمه) في صورة الاستدلال على نفي الاعداد (نفي الواحد) ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفى الثاني الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثله وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ لطواصه لم تكن الاعداد متمثلة اصلا وزعمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا ينشأ من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احده على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلاثة ولم جبر الان الاوقات كلها متساوية فليزم صحة تقديم احده على ذلك الوقت باوقات لانها متساوية مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما عرفت (ويخص جانب النفي) - والوهو ان ما لا ينشأ من الاعداد (ان امتنع الدليل) فاطع دل عليه (لم يقص عليه ما لا يمنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجوز ما لا دليل على امتناعه تجوز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اي وان لم يمنع ما لا ينشأ من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالة فلا يكون الا لازم من اثبات عدد مخصوص امر اجمالا فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهي قريبة من الاولى (انهم يحكمون على المتشاركين في صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقا (كني لمعتزلة قدم الصفات) اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والاساوت) تلك الصفات (الذات) في القدم فتساوى بها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هذا خلف (و) كني المعتزلة (كونه تعالى علما بالعلم والافهوا) اي علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا بمانته بق به علم الواحد منا فيتساوى بان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فليزم من حدوث علما حدوث علمه او من قدم علمه قدم علما (و) كني (المتكلمين) وجود (المبررات) كالمقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والافضل الله) في انها ليست متغيرة ولا حالة في تغيير فتساويه مطلقا فليزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضمف) اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاجابة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع المدرجة تحت جنس واحد مشاركة في الحقيقة الجنسية

سالكوتى

لان تعلق الحوادث بما لا ينشأ محال قوله (ما ذكره اعادة الخ) فيه بحث لان الدعوى انه ليس عدد اولى من عدد آخر في اثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الاعداد متمثلة وحكم الامثال واحد قوله (فان قيل الخ) لا يخفى ان المذكور سابقا ان الواحد مثل الثاني والثالث فلواتني الثاني والثالث اتني الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض قوله (ان كان العدد الخ) الملازمة بمجموعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء قوله (صورة متنوعة) سواء كان امرا او جوا او اعتباريا قوله (واذا يلزمهم) اي ان استدلال على نفي الاولوية بالتجسس يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشيء الخ معطوف الشرطية على الشرطية قوله (الا ترى الخ) فيه بحث

(مع)

مع انها ليست متمثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق مشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فثبت لله تعالى) و اذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفى عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة وتتمك بها في امور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والابلام بلا سبق جنابة ولحق عوض نقص فيجب ان ينفي عنه (وهو) اي الكمال في الافعال هو (الحسن) و (النقصان في الافعال هو) (القبح) يعتبر ايضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) (في الصفات) الحقيقة فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما ثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها عن اثبات الصفة ان (اوقبلها) اي تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كالا على انصاف الذات بها الا ترى ان إيجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه وجود مستمر لكن كونه قاعلا مختارا مانع من انصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ما اذا (وكانت) تلك الصفة (كمالها) اي للذات لا ثباتها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كالا بالقياس البنا ولا يكون كالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجبها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز ان يكون كمالا منتظرا واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات المقصد السابع في الدليل اما على جميع مقدماته (قريبة كانت او بعيدة) (او تنقل بجميعها) كذلك (او مركب منها والاول) هو الدليل (العقلي) المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا (والثاني) وهو الدليل العقلي المحض (لا يتصور اذ صدق المخبر لابد منه) حتى يفيد الدليل العقلي العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو ان ينظر في المجرة الدالة على صدقه واواريد اثباته بالنقل دار او تسلسل (والثالث) يعني المركب منها (هو الذي نسميه بالعقلي) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والعقلي هذا هو الصحيح (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون عقلية محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله

سالكوتى

لان القائلين بان الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة بل في صفة هي اخص صفات النفس كالقدم والتجرد والتوهم المذكور لا معنى له والصواب ان يقال الاشتراك في صفة انما يستلزم المساواة اذا كانت من اخص الصفات وهو : نوع قوله (موقوف على انه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا إيجاد العالم كماله وليس حاصله في الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الامور الاعتبارية قوله (الدليل اما عقلي الخ) هذا التقسيم اذا اراد بالدليل المقدمات القريبة واما اذا اراد بما أخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلامعنى له فطريق القسمة ان استلزامه للطاوب ان كان يحكم العقل فعقلي والافتقار كذا في شرح المقاصد والظاهر ان يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر في احواله قوله (لا يتصور) فانقسمت المذكورة قسمين بحسب بادي الرأي قوله (فانحصر الدليل) اي بعد التأمل قوله (ثم انه الخ) اشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الى الدليل الى انه معطوف على قوله الدليل اما عقلي لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفا على قوله والثالث هو الذي نسميه بالعقلي لانه حينئذ يكون هذه الاقسام المذكورة اقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة الشائعة للدليل على ما وقع في كلام البعض قوله (تارك المأمور به عاص) اي تارك ما ثبت بالامر المطلق اعني الواجب بنسب اليه العصيان

(مواقف)

(٢٩)

قوله تارك المأمور به عاص (اي امر اطلقا وانما قيدنا بهذا لان المنسوب مأمور به عند الجمهور وليس تاركة بعاص

قوله كان الواحد مثله) فيه بحث لان مجموع انفس الاحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم قوله واذا يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه زعمه لانه في قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه زعمه نفي الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المعنى ايضا قوله اذ ليس يلزم من تجوز الخ) فان قلت ان سلم عدم اولوية عدد من عدد فالزوم ظاهر والا فالسؤال ماسبق لاهذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لقاطع اولى بالعدم

ومن بعض الله ورسوله فإنه نازجهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل)
 كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به ماص (فلا بأس أن يسمى هذا القسم) الأخير
 (بالركب) من العقلي والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي
 تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام * أحدها ما يمكن عند العقل أي ما لا يتعذر (عقلا إثباته ولا نفيه)
 حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات (نحو جلوس غراب الآن
 على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن إثباته إلا بالنقل) لأنه لما كان غائبا عن العقل
 والحس مما استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القيسيل تفصيل احوال الجنة
 والنار والثواب والعقاب فإنها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب
 ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا (وثبوت محمد صلى الله عليه وسلم
 (فهذا) المطلوب (لا يثبت إلا بالنقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حيث
 على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عدهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على
 حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بان يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه
 عالما ومرسلا للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث اله (و) نحو (لوحدة) فان ارسال الرسل
 لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالدلالة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن
 اثباته بالعقل اذ يتبع خلافه عقلا بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن ايضا اثباته (بالنقل لعدم
 توقفه عليه) كما عرفت * المقصد الثامن * الدلائل العقلية هل تغيب اليقين (بما يستدل بها

سبيل الكون

ويطلق عليه حاص شرعا لقوله تعالى افهيت امرى وما قيل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه
 شرعا استحقاق العقاب فوهم لانه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الجمل في الكبرى قوله
 (هذا تارك المأمور به) فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل قوله
 (فلا بأس الخ) اشار به الى ان الاول عدم التسمية اذ لا فائدة في افراد هذا القسم قوله (اي
 ما لا يتعذر الخ) لما كان المتبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل اثباته ونفيه ان يجوز العقل اثباته
 ونفيه وذلك علم بالامكان الذاتي وليس امكانا ذهنيا فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء
 الشبوت والافتناء عنده بحيث لا يتبين احدهما فسر الشارح بقوله اي لا يتعذر من حيث العقل اي
 لا يحكم العقل بامتناع اثباته ولا بامتناع نفيه قوله (حتى لو خلى العقل) اي عن جميع العوارض
 القريبة مقارنا مع طبعه اي حقيقة وترك مقارنا مع ما عنده من الوازم لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات لانه
 لما يحكم بامتناع الاثبات لم يحكم بالنفي ولما يحكم بامتناع النفي لم يحكم بالاثبات قوله (مثل وجود الخ)
 فان صحة النقل يتوقف على صدق الخبر وهو يتوقف على ثبوت نيوته باظهار المجرة في يده وهو
 يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المجرة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق
 المجرة وكونه مرادا يختار لمن يشاء من عباده بالشبهة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله بمن
 على من يشاء من عباده قوله (بإمكان العالم) على ما هو طريقة المحققين من ان العالم ممكن موجود
 وكل ممكن موجود لابد له من فاعل واجب الوجود قطعاً لتسلسل دون الحدوث على ما هو طريقة
 جمهور المتكلمين قوله (ثم يثبت كونه عالما الخ) اكتفى ههنا على كونه عالما مع انه لابد من اثبات
 كونه قادرا مختارا اما الاحالة على ما ذكر سابقا فثبت لاد من اثبات قدرته وارادته دليل لا يتوقف
 على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما الإشارة الى ان التحقيق
 ان ثبوت الارسال لا يتوقف الا على وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم
 بما يحياه تعالى وعندى ان الحق ما افاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع والنبوة
 فقط فان الجهال في زمن النبي كانوا يصدفونه في دعوى النبوة بعد ظهور المجرة مع عدم علمهم

(عليه)

عليه من المطالب اولا (قيل لا) تغيب وهو مذهب المعتزلة وجهود الاشاعرة (لتوقفه) اي توقف
 كونها مقبلة لليقين (على العلم بالوضع) اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 بازاء معان مخصوصة (والارادة) اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادته (والاول) وهو العلم
 بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق
 مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها)
 اي اصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الاحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها
 واقوالها التي يروونها عنهم آحاد من الناس كالاصحبي والخليل وسبويه وعلى تقدير صحة الرواية
 يجوز الخطأ من العرب فان امرئ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اصحاب شعراء
 الجاهلية (وفروعها) ثبت (بالاقبسة وكلاهما) يعني رواية الاحاد والقياس دليلان (ظنيان)
 بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اي نقل تلك الالفاظ
 عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى معان
 اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بهما تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفعها
 الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا
 لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يبادر
 الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه من حاله (و) عدم (التخصيص)
 اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لاجبته كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم
 والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه (والكل) اي كل واحد
 من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجوز باتفائه بل فائته الظن) واعلم
 ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالانحصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه
 في التخصيص لان النسخ على ما قيل يخصص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعني العلم

سبيل الكون

بكونها تعالى عالما قادرا مختارا نعم ان ثبوت النبوة في نفس الامر متوقف على ذلك واما العلم فكلا
 قوله (لتوقفه الخ) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلا بد من العلم بها
 قوله (على العلم بالوضع) اي الوضع الحقيقي بقرينة قوله وعلى عدم التجوز يعني يتوقف
 على العلم بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل النقل للمعاني المفهومة منها وانما يخص البيان بالالفاظ
 الحقيقية لانها الاصل في الافادة والمجازية متفرعة عليها قوله (جواهر الالفاظ) اي مادتها
 مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة بل في اي صورة كانت قوله (واصولها) اي ما يبنى
 عليها هذه العلوم الثلاثة وهي الشواهد التي يبنى اللغة والنحو والصرف عليها قوله
 (لان مرجعها) اي ما يؤول اليه تلك الاصول وبمجموعها قوله (قد خطئ) بصيغة المجهول
 من الخطئة وفي بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ قوله (وفروعها) اي
 ما يقاس على تلك الشواهد مما يستعمل في العلوم والمخاويرات قوله (تثبت بالاقبسة) اي
 الاقبسة القهية بجماع يستفاد من اللغة والنحو والصرف اعني الاشتراك في الجوهر والهيئة
 التركيبية والافرادية وليس المراد من اصولها قواعدها الكلية ومن الاقبسة الاقبسة
 المنطقية لانه على هذا التقدير لا يكون ظنية الفروع الابنظية تلك الاصول التي هي
 كبراهها فلا يصح قوله وكلاهما ظنيان قوله (بناء على دخوله الخ) ونظر المصنف اذ في
 لان الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالانحصان لانه يعتبر فيه تغير الاصراع بسبب الخذف نحو واسل
 القرية بخلاف الاضمار نحو ان ضرب بصلاك الحجر فانغيرت اي فغضبت فانغيرت وانما تعرض
 للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثل شي لانه لا يفيد تغير المعنى فلا دخل له في عدم الارادة

قوله لتوقفه على العلم بالوضع (لا يخفى ان العلم
 بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع
 اما في الحقائق فظاهر واما في المجازات فلا نهى
 بالانتقال من الموضوع له ولك ان تقول المراد
 من الوضع اعم من الشخصى والتوى
 قوله واصولها) يعني بالاصول ما وقع
 عليه التخصيص

قوله وفروعها تثبت بالاقبسة ثبوت الاصول
 والفروع للنحو والصرف ظاهر واما ثبوتها
 للغة فلان ما ذكر في اللغة من بيان ان جواهر
 الحروف كالرجل مثلا موضوع اذكر من بني آدم
 يتضمن دعوى انه متى ارد استعماله الصحيح
 فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم
 فهذه قاعدة اصل ثبت بها الفروع وهي
 حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية وكذلك
 الكلام في التصرفات الواقعة في الالفاظ باعتبار
 معانيها المجازية ثم المراد بالاقبسة الاقبسة المبرانية
 لا القهية فظنيها باعتبار ظنية كبراهها
 قوله وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة
 التي الفاظها حقايق ولك ان يقول لا دليل
 الاو بعض الفاظ حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر
 الزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شي ولا اقصم
 ولئلا يعلم فكأنه ادرجها في المجاز على رأى
 المصنف

قوله بناء على دخوله في المجاز بالانحصان
 لا يخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخل فيها
 نحو قوله تعالى واسل القرية دون بعض
 كقوله عز وجل فارسلون يوسف فانظر نظر
 المصنف

قوله هذا تارك المأمور به (انما يطلق العقلي
 على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس
 بناء على ان المراد بالعقل ههنا ما يقابل النقل
 فيدرج فيه الحسى

قوله وكل تارك المأمور به (قد يراد بالعصيان
 ترك الامثال بالوامر والنواهي ولا نزاع في كونه
 عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو امر
 احد غيره ولم يمثل ذلك الغير لامره بعد ذلك
 الغير الممثل ماصيا وان لم يكن الامر شارحا
 وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعى
 فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا
 كل واجب فتاركه ماص مقدمة عقلية بالنظر
 الى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك المأمور به
 ماص مقدمة شرعية لاحقية لا المعنى الاول
 كاتوهم بل لانه لو حصل عليه لغضا الجمل
 اذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به اللهم
 الا ان يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس امثال
 الامر وان تلازما

قوله غير متوقفة على حدوث العالم (فيه
 ان صحة النقل يتوقف على القدرة والاختيار
 حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسول وايات
 القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل
 يتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي
 في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه
 ولا يخفى انه مكارة اذ كان لهم دليل على القدرة
 غير متوقف على الحدوث

الوضع والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على تعين ما دل عليه الدليل
التقلي (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل التقلي قطعا) باذبول الدليل التقلي عن
معناه الى معنى آخر مثله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه
الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيقول الاستواء بالاستيلاء او يجلس
الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل التقلي (اذ لا يمكن العمل بهما)
بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزام اجتماع التقيضين (ولا يقيضهما) بان يحكم بانتفاء
مقتضى كل منهما لاستلزام ارتفاع التقيضين (وتقدم النقل على العقل) بان يحكم بثبوت ما يقتضيه
الدليل التقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي (بطلان للاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته
الا بالنقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس
الا بالنقل فهو اصل النقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده
فقد بطل الاصل بالفرع (وفيه) اي في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضا اذ حيث يكون
صحة النقل مفروضة على حكم العقل الذي يجوز فساداه وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة
فقد لزم من تصحيح النقل بتقدمه على العقل عدم صحته (واذا ادى اثبات الشيء) وتصحيحه (الى)
ابطاله) وانساده (كان مناقضا لنفسه) اي مستلزما لتقيض نفسه ومناقضها (فكان باطلا) ومحال
اذا وكن لا يمكن اجتماع التقيضين اعني نفسه وتقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا يقيضهما
ولا تقدم التقلي على التقلي فقد تعين تقديم العقلي على التقلي وهو المطلوب لا يقال جاز
ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات
لانا نقول هذا منع لا يضر العمل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل
التقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدد
وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحيث لا يبيح التقلي
حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لا بد في قاعدة الدليل التقلي
اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الفسقية عدم
الوجود) مع المبالغة الكاذبة في تتبع الادلة العقلية (وهو) اي عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم
(بعدم الوجود) اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم يطع عليه (فقد تحقق ان دلالتها) اي
دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها (تتوقف على امور) عشرة (ظنية فكون) دلالتها ايضا (ظنية
لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذي هو الموقوف عليه (في القوة) والثالثة واذا كانت
دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قبل (والحق انها) اي الدلائل العقلية (قد قيدت
اليقين) اي في الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من النقول عنه (او متواترة) نقلت اليها تواترا (تدل)
تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فان ادعى استعمال لفظ الارض والسماوات ونحوهما)

سالكوني

قوله (والعلم بالارادة) اي بكونه مراد بالنسبة الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع المواضع المذكورة
قوله (لا بد من العلم الخ) اي لا بد في افادته اليقين بانه مراد للتكلم من عدم المعارض فلا يرد
انه بعد تعيين كونه مرادا لا يمكن تأويله والا يمكن مرادا فلا يكون معارض عقلي للزوم كذب
الشارع لان المراد بعد العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لا بد في كونه مرادا للتكلم من العلم بعدم
المعارض العقلي قوله (اذ لو وجد الخ) لا يخفى ان الكلام يتم بدون هذا البيان بان يقال لا بد
من العلم بعدم المعارض والاتساق لا امتناع الترجيح بلا مرجح الا انه قصد افادة امر زائد على
المقصود وهو انه يقدم العقلي القطعي على التقلي عند التعارض قوله (بقرائن مشاهدة)
كالمعارضين في صحة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوله (او متواترة) كالتأنيين عنها في مثل

من الالفاظ المشهورة المتداولة فياين جميع اهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي تروا منها
الآن والتشكيك فيه سفسطة) لاشبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر
واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما اراد منها في زماننا وكذا رفع
الفاعل ونصب المفعول وجز المضاف اليه بماعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قرائن مشاهدة او متقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما
عدم المعارض العقلي فعمل من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراداه قائلها كان هناك معارض
عقلي لزم كذبه (نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه) اي كونها مفيدة لليقين (مبني على انه
هل يحصل بمجرد ها) اي بمجرد الدلائل العقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم
المعارض العقلي) انه (هل للقرينة) التي تشاهد او تفتل تواترا (مدخل في ذلك) اي الجزم بعدم
المعارض العقلي (وفيه) اي حصول ذلك الجزم بمجرد ها ومدخلية القرينة فيه (مما لا يمكن الجزم
باحد طرفيه) اي التني والاثبات فلا جزم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل فان
قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات

سالكوني

الدلائل الدالة على فرضية الصلوة والصوم قوله (الى مثل هذه الالفاظ) اي الالفاظ التي اعلم
قطعا استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث جواهرها وهيئاتها قوله (قرائن مشاهدة
او متقولة تواترا) تدل على نفي تلك الاحتمالات قوله (تحقق العلم بالوضع) اي بوضع تلك
الالفاظ لتلك المعاني وارادتها منها بالنظر اليها لارادتها بالنسبة الى المتكلم قوله (فانه اذا تعين
المعنى) بسبب كون اللفظ مستملا فيه قطعا قوله (وكان مراداه) اي تعين كونه مرادا
للتكلم وواحدة القرائن المشاهدة المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعا اي مستفادا
من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مراداه مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالا
لارشادا قوله (لانه مبني على انه هل الخ) اي مبني على جواب هذا الاستفهام فان كان
حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل النافية وصدق قائلها من غير مدخلية للقرينة في ذلك
كانت مفيدة لليقين في العقليات ايضا لاشترائك في الدالة وان كان للقرينة مدخل في حصول الجزم
بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين في العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات
وحاصل الاعتراض ان هذا الفرق نظري لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فان كان
مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما والا فلا يحصل الجواب بيان ذلك الفرق بان المراد
بالشرعيات ما لا يدرك اولاً خطاب الشارع وبالعقليات ما ليس كذلك اي ما يدرك بدونه فاذا ورد
الدليل التقلي فيما هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة او متواترة تنفي تلك الاحتمالات حصل الجزم
بكون معناه مرادا للتكلم قطعا وحصل الجزم بعدم المعارض اذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق
الى اثباته وفيه فاذا اخبر القائل الصادق باحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعا ان الآخر متف
والا لزم كذبه بخلاف الدليل التقلي الوارد فيما هو عقلي اي ما يكون للعقل طريق الى اثباته وفيه
فانه يجوز ان يكون من المستعانت بالقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا يفيد
الجزم بكون معناه مرادا للتكلم لاحتمال ان يعتمد المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من المستعانت
العقلية فانه اقوى القرائن فالجواب انه اذا كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض
لا يوجد في العقليات قرينة كذلك اذ من جملة القرائن الدالة على عدم الارادة كونه من المستعانت
وهو محتمل في العقليات كلها فان قيل المفروض ان القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة
ومن جملة الجواز فاذا اتى المجاز تعين كون معناه الحقيقي مرادا للتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض
العقلي والا لزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت ان المراد انها تدل على انتفاء تلك الامور بالنظر

قوله لقدم على الدليل التقلي قطعا بان يؤيد التقلي
الخ) فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل
التقلي عن معناه الى معنى آخر وبوجهه مثله ولا شك
ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع
والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتلال
المعارض العقلي وجريانه بعدهما وسحقه في
الشارح فيما سألني عدم الجواب بان حيث قال
واما عدم المعارض العقلي فعمل من صدق القائل
فليس على الشارح لائمة وقد بطل الاستبعاد
للتأويل والتصرف في الكلام بضرب ماع ثبوت
الامر من اعني العلم بالوضع والارادة مثل الجمل
على التيسيل او الكناية فان المفردات الواقعة
فيها يراد بها معانيها الاصيلة لكن ارادتها
لافاضة المعاني الاخر وانتقال الذهن منها
اليها وحيث فلا اتجاه ايضا لما يقال من انه اذا تعين
المراد بآي وجه كان دل على انتفاء المعارض
العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان المختار
عند الشارح كما حققه في شرح الافتتاح ان اللفظ
في الكناية ليس يستعمل في المعنى الاصيل ولم يرد
هذا المعنى معه وان التيسيل مجاز في الهيئة التركيبية
كما صرح به في شرح التحرير وغيره فبعد العلم
بالوضع والارادة لا احتمال لها قطعا
قوله فقد ثبت انه لا بد الخ) قد وقع في بعض
النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما
ولا يقيضهما ولا تقدم التقلي على التقلي
فقد تعين تقديم العقلي على التقلي وهو المطلوب
لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت
مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات
لانا نقول هذا منع لا يضر العمل لان وجود
المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل
التقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا
هو الذي كان المستدل بصدد وايضا التوقف
يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي
القطعي وحيث لا يبيح التقلي لاجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لا بد في قاعدة الدليل التقلي
اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الفسقية عدم
الوجود) مع المبالغة الكاذبة في تتبع الادلة العقلية (وهو) اي عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم
(بعدم الوجود) اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم يطع عليه (فقد تحقق ان دلالتها) اي
دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها (تتوقف على امور) عشرة (ظنية فكون) دلالتها ايضا (ظنية
لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذي هو الموقوف عليه (في القوة) والثالثة واذا كانت
دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قبل (والحق انها) اي الدلائل العقلية (قد قيدت
اليقين) اي في الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من النقول عنه (او متواترة) نقلت اليها تواترا (تدل)
تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فان ادعى استعمال لفظ الارض والسماوات ونحوهما)

والاحتمال كلامه الكذب فيه ما لا فرق بينهما قلت المراد بالشرعية امور يحرم العقل بامكانها ثبوتها وانتفاءها ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحيد جاز ان يكون من المتعدي فلا جعل هذا الاحتمال بما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقل للدليل العقلي في العقليات وان حصل الجزم في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجرد تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبدية صحتها او علم بالبدية لزومها مما علم صحتها بالبدية وحيد يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البدية لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التسليم بالادلة العقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التسليم بها في المسائل العقلية تارة لانها العقلية كافية مسئلة حجة الاجماع وخبر الآحاد واخرى لانها الظن كافي لاحكام الشرعية القرعية

الموقف الثاني في الامور العامة

(اي ما لا يخص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض) فلما ان شمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا ووحدة ما باعتبار كماله والتشخيص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخيص مغاير لماهية او شمل الاثنين منها كالامكان

سبيل الكون

الى نفس اللفظان ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور وهو لا يقتضي انتفاء التجوز مطلقا لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة كالاستماع فيجوز فيه قوله (ر بما لم يحصل الخ) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائم اشارة الى آفاته فيما نحن بصدده ويجوز ان يكون كلمة رب للتفريق كما قالوا في قوله تعالى رب ما بود الذين كفروا لو كانوا مسلمين قوله (لا تعارض في نفس الامر) والارزيم تحقق التقيض في نفس الامر وانما قيد بذلك لانها قد تعارض عند العقل بخله على اشتهاء الحكم البدية بالوهمي قوله (وقد جزم الخ) وذلك لان احتمال ان يكون للقرينة مدخل في الجزم المذكور كاف في عدم افادة اليقين في العقليات ولا يتوقف على الجزم به ثبوتها بما يتفق بالموقف الاول بكون الله وحسن توفيقه قوله (كالوجود) اي المبحث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك لان من احكامه انه مشترك معنوي فلا يرد انه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراك احترازه عن مذهب الاشعري والاحتجاج الى الاعتذار بانه مما تفرد به الاشعري فلم يمتد به قوله (فان كل موجودا الخ) يريد ان شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجود الواحد الحق في من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثيره وحدة اعتبارية وهذا القدر بكفينا في شموله للثلاثة وما حذرنا ذلك اندفع ان شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجودها في كل موجود اذ يمكن في ذلك تحققة ما في الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وان شمول الكثرة لكل موجود يتنافى عددها مما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان شمولها للفرضي للثلاثة لا يتنافى اختصاصها بالاشئين في نفس الامر قوله (وكالماهية والتشخيص عند القائل الخ) اي الماهية والتشخيص المجهولان في الامور العامة ليسا الا ما يفار الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وان التشخيص جزء من التشخيص الموجود في الخارج وجزء الوجود موجود فلا يكونان من الامور الشاملة للثلاثة الا عند القائل بالتفريق فاندفع المبحث المشهور من ان الماهية والتشخيص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخيصه عين ماهية او غيرها واما ما قيل في الجواب من ان الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل الماهية تدل على الكلية التزاما وهي متغية في الواجب فليس بشئ لان ذلك في الماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقين دون بمعنى ما به الشيء هو هو المبحث عنه في الامور العامة كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخيص الواجب ووجوده عين

٣ بالامور الشاملة بجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يخص بقسم من اقسام الموجود بين كايهم من سياق كلامه في حواشي التجريد

قوله وكالماهية والتشخيص عند القائل الخ) قل عليه ان تشخيص الباري تعالى سواء كان عين ماهية تعالى او غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخيص تاما شاملا له وكذا الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده او لا وقد يقرر الاعتراض بمادة اخرى وهي

سبيل الكون

ما به قوله (والكثرة والمعلولية) فان الواجب اعني ذاته تعالى لا كثره فيه من حيث الاجزاء ولا من حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثره في الواجب وكذا الحاصل في المعلولية فان المعلول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المتضمنة له فتسبب ذاته زل فيه الاقدام قوله (فعلى هذا الخ) بيان للواقع او اعتراض على المص بانه يلزم ان يكون البحث عنها مستطردا با عنده وهو لا يناسب جعله المرزوع المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخله فيسه قوله (لا يكون العدم الخ) اذ لا يوجد ان في شي منهما فضلا عن التناول اما في الواجب فظاهر واما في الجوهر والعرض فلا نهما عند التكميلين صارتان عن الحادث المتغير بالذات وعن الحادث القائم بالتغير بالذات على ما يجي وما قيل من ان الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فلا يكون الوجود متغيرا فيها بالافعل فيشملها العدم ففيه انه من مصطلحات الفلاسفة على انه نص الشيخ بان الوجود بالقول معتبر في العرض عندهم والتعميم في الجوهر لا يدخل صور الجواهر لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض كما يجي قوله (والقدم) بمعنى عدم المسبوقية باعدم فانه يخص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنها لما عرفت من تعريفها قوله (المفهومات) اي الواجب والمنتج والممكن قوله (كالامكان العام) والبحث عنه عن حل عوارضه الاحتمالية باعتبار تحققة في افراد من الامكان الخاص والوجود والانتفاع فيكون البحث عنها بحثا عنه فاندفع انه لا يبحث في الامور العامة عن الامكان العام قوله (ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليجز كل مفهوم مع ما يقابله لشمولها جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشئ منها عرض على كالا نسان والالانسان او يتعلق باحدهما دون الآخر كالوجود واللاوجود ومعنى تعلق الفرض العلي به ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وانما صرح باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع ان اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع الكلام ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم العامة قوله (كالوجود والعدم) لاحقا في انه اما ان يتعلق باعدم غرض على فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عند استطراد او لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحا قوله (اذ قد اردنا الخ) اي قصدنا ارادة ويجوز ان يكون تصنيف مبحث الامور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك قوله (فلم يبق) اي في الارادة قوله (يجاب الخ) اي المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الباحث الاتية قوله (في قسم المعلومات) الظاهر في تعاليم العلوم اذ التعدد في التقسيم لا في القسم وامله للثنية على انه قسم حاصرة بجميع انواع العلوم واصنافها واشخاصها بحيث لا يشذ شي منها عن هذه الاقسام ولك ان تقول ان جمع المضاف اليه منه ما قد يربط ذهنا وخارجا واواو ابدأ بالشمول

٣ مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد
 لم يخرج الى ذلك البناء
 قوله (والمعولة) فان قلت ضد المعولة
 لا يخلو الاثنان فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين
 لان وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلوم لها
 عندهم فقد تحقق المعولة في الواجب تعالى
 بمعنى ان وجوده من العلة قلت بعد تسليم
 ان ليس المراد المعولة للمعولة لا يعقل المعولة
 في الواجب قطعا لان له الاحتياج الى العلة
 اما الحدوث والامكان والمعلوم على تقدير زيادة
 وجوده تعالى هو الانصاف بالوجود الذي
 هو ممكن بالنظر الى نفسه لانفس ذاته الذي
 هو الواجب وسيصرح الشارح بهذا في المقصد
 الثالث في هذا الموقف فبناء الجواب الثاني عليه
 لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل
 قوله فعلى هذا لا يكون عدم والامتناع
 والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة
 قديم ذلك في عدم وبدى انه من الاحوال
 المشتركة بين الاثنين اعني الجوهر والعرض
 اذا المراد بالجواهر ماهية اذا وجدت في الخارج
 كانت لا في موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية
 لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ويؤيد
 ذلك ان المصنف عنوان الفصل الاول بالوجود
 وعدم معا وانت خير بان الشيء اذا لم يتصف
 بالجوهريّة او العرضيّة حال عدم لم يكن الجوهر
 المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الوجود
 الخارجى بناء على ما هو الحق من وجوب كون
 القسم اخص من القسم مطلقا بل قسمه ما هو
 الموجود منهما فلا يكون عدم من الامور العامة
 قطعا اذ ليس يتحقق في وجود خارجي اصلا
 فضلا عن ان يوجد في اكثر من قسمه وما اقدم
 فان اريد به القدم الذاتي فظاهر انه ليس
 من الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بعدم
 فعدمه منها مبنى على ان الصفات ليست
 من الاعراض اذ لو عدت منها واريد بها
 ههنا ما لا يقوم بنفسها كما بينى منه حصرهم
 اقسام الوجود في الثلاثة هي على القول ببقاء
 الاعراض كما يقول بعض المتكلمين كالقدم
 المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور
 قوله ما يؤول المفهومات باسرها) وهذا
 هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع الوجود
 والعدم على ما اختاره المصنف ٣

الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تسميات مبنية على مذهبهم الاربعة
 وبيان ذلك انه (اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان ثبت الواسطة بين
 الوجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم
 * الاحتمال (الاول المعدوم ليس ثابت ولا واسطة) ايضا بينهما (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم)
 اى ما من شأنه ان يعلم (اما ان لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون
 بالوجود الذهني (او يكون والاو) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه
 قسمتان ثابتهما ثلاثتان ورابعة * الاحتمال (الثاني المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) امر (حق)
 اى ثابت (وقابله القاضي) الباقى فلا يستمر (وامام الحرمين) اى من الاشارة (اولا) فانه
 رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (اما لا يتحقق له) اصلا (وهو
 المعدوم اولا لم يتحقق اما باعتبار ذاته) اى لا يتبعه الغير (وهو الموجود او باعتبار غيره اى) له تحقق
 (تبعه) وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا معدوم ولا معدومة فقولنا صفة لان الذات (و
 هي الامور القائمة بنفسها (اما موجودة او معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها بغيرها فلا تكون
 حالا (و) قولنا (الموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودا لخروج
 الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذاتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة)

في سياتى

باعتبار حال المضاف كتنبيهه باعتبارها في قوله تعالى فكان قاب قوسين اى قاني قوس على ما في الصحاح
 قوله (الى معروضات الامور العامة) قيد بذلك لانه تسميات اخر كانت تسمى الى تصورى وتصدق
 والى بدئى وكسبي والى بسط ومركب الى غير ذلك قوله (اى ما من شأنه ان يعلم) فسر بذلك التنبيه
 على ان المعلوماتية بالفعل ليست بمعتبرة في الوجود والمعدوم حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان موجودا
 او معدوما لانه يلزم خروج ما لا يتعلق به العلم بالفعل من القسمين على ما فهم لانه رد عليه ان المعلومات
 اعلم بما يكون معلوما للقوى العالية او القاصرة وما يكون بالكنه او بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات
 قوله (يتبعها الخ) باعتبار قسمه القسم الاول الى قسمين او القسم الثاني او كليهما قوله (فانه
 رجع الخ) النزاع في ثبوت الحال وعدمه معنى يعنى هل في المفهومات ما هو موجودا تبعه اولا
 واغضى في جملة قسمها على حدة وادخله في احد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار
 الاول فلا يرد انه اذا كان النزاع لفظيا لا معنى للرجوع الا ان قال بان لم يتطعن الرجوع بكونه لفظيا
 وهو بعيد جدا قوله (اما لا يتحقق له اصلا) اى لا اصالة ولا تماثل قدم العدمى على الوجودى
 لكونه متفقا الى القسمين قوله (اى له تحقق تبع) معنى التحقق الاصلى ان يكون التحقق
 حاصل للشيء في نفسه فاعلمه كالحركة الذاتية والتبعي ان لا يكون حاصله بله تعلقه بالحركة
 التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها تحققا في نفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بامر
 قوله (وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون محققا تبعه لغيره ولا يخفى
 في ان التعريفين متلازمان قوله (صفة لوجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة
 او بعد فدخل الوجود عند القائل بانه حال قوله (وهي الامور القائمة بنفسها) فالمراد بالصفة
 ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول في الاحوال والاحوال القائمة
 بذاته تعالى كالهائية والقادرية عند من يثبتها قوله (لان صفة المعدوم الخ) اى الصفة المختصة بالمعدوم
 فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليها لانها اذا كانت صفات المعدوم
 معدومة فهي خارجة بقوله ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لاننا نقول الاستدراك ان يكون القيد
 الاول مفتيا عن الآخر دون العكس نعم رد على من قال انها لا موجودة ولا معدومة قائمة بوجود
 ويجب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا لاخراج قوله (فانها متحققة باعتبار ذاتها)

لتخرج السلوب) التى تصف بها الوجود فانها معدومات لاحوال واعتراض الكاتبى على هذا
 التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهريّة والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال
 حاصلية للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للوجود انه يكون صفة له
 في الجملة لانه يكون صفة دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال
 العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل بانصافه بالاحوال فلا اعتراض
 ساقط من اصله * الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة) وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم
 على رأيهم (اما لا يتحقق له في نفسه) اصلا (وهو المنقضى) المساوى للمنتع (اولا لم يتحقق) في نفسه
 بوجه ما (وهو الثابت) المتساو للوجود والمعدوم الممكن ثم قسموا العلوم تقسيما آخر
 فقالوا (وايضا فانما ان لا يكون له في الاعيان وهو المعدوم) ممكن ان كان او ممتمعا (اولا كون) فيها (وهو
 الموجود والمنقضى) عندهم (اخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالمتع منه) اى من المعدوم
 (وانت تعلم ان نقص الاخص) مطلقا (اعم) مطلقا (من نقص الاعم فيكون الثابت) الذى هو
 نقص المنقضى (اعم من الموجود) الذى هو نقص المعدوم (اصدقه عليه) اى اصدق الثابت على الموجود
 (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة
 ثلاثة هي الثنى والثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع
 الى المنقضى والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكما لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم
 كما فعله غيره ثلاثتهم من اطلاق المعدوم على المنقضى كون قسم الثابت قسما منه لكنه يدفع
 بان قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنقضى وانما يطلق
 عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من اثبات حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق)
 ايضا (وهو قول بعض المعتزلة) من مبنى الاحوال (فيقول الكائن في الاعيان اما) ان يكون له كون
 (بالاستقلال وهو الموجود او) يكون له كون (بالتبع وهو الحال فيكون) الحال الذى هو قسم

في سياتى

وان كانت تابعة لمحالها في التعيين قوله (واعتراض الخ) مبنى الاعتراض حل اللام في قوله
 لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر وحاصل الجواب حله على مجرد الاحتياط والحصول
 فلا يضر حصوله للمعدوم ايضا الا انه لا يسمى حالا الا عند حصوله للوجود ليكون له تحقق تبعي
 في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست باحوال الا اذا خرج تلك المعدومات فحينئذ يكون
 احوالا قوله (في نفسه اصلا) اى في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المشير قيد بذلك
 لان المنقضى لم يتحقق اعتبارى بطريق التشبيه والتظهير على ما سبقى نقلا عن الشافى ان المشير
 لا يحصل له صورة في العقل اى ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل منه صورة هي له
 في نفسه فلا يمكن ان تصور شيئا هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه
 او التمثيل الى آخره قوله (وهو المنقضى المساوى للمنتع) ان اريد بالمتع اعم من ان يكون امتناعه
 باعتبار نفسه او باعتبار التركيب كان المنقضى مساويا للمنتع لشموله المركبات الخيالية اعنى ما يكون
 اجزاؤها ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت
 حال العدم انما هو الباسط وان اريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنقضى اعم منه وكلا الاطلافيين
 واقع في كلامهم كما لا يخفى على المتبحر فافهم فانه مما يحير فيه الافهام قوله (بوجه ما) سواء
 كان كونا او ثبوتا قوله (لا كون له) الكون يرادى الوجود عندهم والتحقق اعم منه قوله
 (واما المعدوم مطلقا) الخارج عن القسم الثانية قوله (بان قسم الثابت الخ) بناء على ان القسم
 معتبر في الاقسام قوله (حقيقة) وان جعل قسما منه ظاهرا حيث قسم الثابت الى الموجود والمعدوم من
 غير تقييده بالممكن قوله (فيقول الكائن الخ) اى يقول ذلك البعض بعد تقسيم العلوم الى كائن
 وغير كائن

٣ قوله (ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا
 لان الاطلاق يستدعى جواز عدل من الاعراض
 القريبة الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها
 مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لا يخرج
 من التقضيتين
 قوله (في قسمه المعلومات) قبل المقسم مفهوم
 العلوم فالاول ان يقال في قسمه العلوم بالافراد
 فان قلت المراد تقسيم العلوم على المذاهب
 فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لان المقسم
 فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتأتى
 في قول الشارح واما الحكماء فقالوا في تقسيم
 المعلومات لا يقال اضافة القسم الى المعلومات
 لادنى تلبس اى القسم الى المعلومات كما في ضرب
 يوم الجملة لان قول الشارح الى معروضات الامور
 العامة يأتى منه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه
 من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكل
 الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم
 ولك ان تقول الجمع بناء على اشتراكه على تقسيم
 انواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة
 فيه ملاحظة اقسام الاقسام
 قوله اى ما من شأنه ان يعلم) قيل لا احتياج
 الى هذا التفسير لان كل شيء معلوم الله تعالى
 بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون
 شمول علمه تعالى على ما سبأى فالتفسير المذكور
 ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وانت خير
 بان حل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يبادر
 اليه الافهام وايضا قد يمنع تلك الفرقة المطلقة
 كون كل شيء من شأنه ان يعلمه تعالى ولك
 ان تقول لا احتياج الى هذا التفسير وان حل على
 معلوم لان كل شيء معلوم لنا بالفعل او بوجوده
 فان قلت تلك المعلوماتية بعد التوجه ولا توجه
 في كل وقت فلا معلوماتية فيه قلت لم لا يكتفى
 في التقسيم المعلوماتية حال التوجه تأمل
 قوله يتبعها ثلاثان ورابعة) وجه
 التبعية ان هذه التقسيمات اما يجعل احد قسمي
 التقسيم الاول الثاني قسمين او يجعل كل قسم
 منه قسمين كما سيظهر
 قوله صفة لوجود) سواء كان موجودا
 قبل قيام هذه الصفة او بعد فاندرج في التعريف
 نفس الوجود على القول بانه حال
 قوله (وهي الامور القائمة بنفسها) فان قلت
 تفسير الذوات بها يستدعى ظاهرا تفسير ٣

من الكائن في الاعيان (ايضا قسمان ثابت) كإمكان الوجود والمعدوم الممكن قسما منه (وغيره) أي غير الكائن في الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (في نفسه ثابت والافني) فالأقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المتنازل على هذا المذهب امور ثلاثة الوجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الوجود والمعدوم الممكن وعلى الثاني يتناول الوجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المتنازل والمتنازل المعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المتنازل في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الوجود ايضا (وأما الحكماء فقولوا) في تقسيم العلوم (ما يمكن ان يعلم) ولو باعتبار (اما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم وأما لا تحقق ما هو الوجود ولا بد من احتيازه بحقيقة) أي لا بد من ان يتفرد الوجود ويحتاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان احتاز مع ذلك) عن غيره (بهو بهو شخصية) يتمتع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الوجود الخارجي والافني الوجود الذهني) فان الذهن لا يدرك الامر اكليا فالوجود فيه لا يحتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الوجود الخارجي فانه يحتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص بغير حقيقة حتى يحتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتفعة في القرى الباطنة محتازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجب بان الواجب سبحانه شيء واحد في ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المبرز على وجه لا يمكن فرض الشك معه فقد احتاز الواجب بحقيقة وهو بهو شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لتاقيما نحن بصددده وبان المدرك بالحواس لا يحتاز في تحققه

سبيل الكون

وضمير الكائن الخ فيقسم كلامهما الى قسمين فلا بد ان هذا ليس تقسيما للمعلوم قوله (ما يمكن ان يعلم) لا يكون تعلق العلم به متعاقبا وقد عرفت فائدة هذا التعميم في قوله ما من شأنه ان يعلم قوله (ولو باعتبار) فيه دفع لما ردد على التقسيم من ان العلوم المطابق يتمتع علمه اذ لو لم يكن له تحقق ذهني وقد جعل قسما ما يمكن علمه فقد جعل قسما للشيء قسما منه وحاصل الدفع انه معلوم باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في القسم وان كان مما يمنع علمه نظرا الى ذاته فهو يكون فردا للوجود الذهني باعتبار العارض مقابل للوجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه قوله (ولا بد الخ) لان المفروض انه لا تحقق ما قوله (ورد ذلك الخ) يعني ان الاستفادة من التقسيم المذكور ان كل موجود خارجي فهو ممتاز في الحقيقة والهوية والموجود الذهني ممتاز بالحقيقة دون الهوية وكلا الحكمين باطلان قوله (بل ذهنية) فان الوجود الذهني عندهم ما حصل في القوى العالية اوفى القوى القاصرة في نفسها اوفى آلياتها على ما يسوق اليه دلائل الوجود الذهني وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الامرا اكليا قوله (متغايرتين اعتبارا) فالمراد بقوله بهو بهو اعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات او باعتبار قوله (وبان المدرك بالحواس الخ) يعني ان المراد بالاحتياز بالماهية والهوية الاحتياز في ذلك التحقق كاهو السابق الى الفهم فالتنزيه بقوله والا الاحتياز بهما في ذلك التحقق وهو اعم من ان لا يكون الاحتياز بالهوية اصلا كافي الكليات او يكون لكن لا في ذلك التحقق كافي الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت محتازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحسي بل في التحقق الخارجي واما الاحتياز بها بالهويات المتضادة اليها باعتبار ارتباطها في حواس جزئية فهو احتياز للصور العلية وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية اتم الوجود الذهني هي المعلومات اعني تلك الدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالحال وتفصيله ان ههنا معلوما هو موجود ذهني وعلا هو موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والمعلم على التحقيق باعتبار ما لقي الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به

(الذهني)

الذهني بماهية وهو بهو تنضم اليها في هذا التحقق بل المتنازل في الخارج بماهية وهو بهو شخصية احتاز في الذهن لاعلى وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه محتاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والظاهر ان يقال الوجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الوجود الخارجي والعني اولا وهو الوجود الذهني والظلي (والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته) تنقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتنقيد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا يمكن بالغير بل هو رعاية للواقعة واطهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (اما ان يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض اولا) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة اوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة (غير مرقوم لمحل فيه) وهو الصورة (فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة

سبيل الكون

علم وهو وجود خارجي قد عرفناه قد دل في اقسام الناظرين قوله (بماهية وهو بهو تنضم اليها الخ) إشارة الى ان الشخص منضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحتمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصرت نوعها في فرد والابطل تشخصها بواجدها واعراض تكشف بها وما قيل ان التعين امر انتزاعي فهو مختار لما ذكرنا القائلين بعدم وجود الطبايع في الخارج وان اراد بدلا لانتظام اعم من التحقيق او الانتزاعي بشمل المذهبين قوله (والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لا بد من التأمل الصادق حتى لا يلبس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخالصة الفرق ان ما له تحقق في الجملة ان احتاز بالحقيقة الجزئية او الكلية والشخص العارض له في هذا التحقق فهو الوجود الخارجي وان احتاز بالحقيقة فقط أي من غير انضمام الشخص اليه في هذا التحقق فهو الوجود الذهني سواء كان محتازا بالحقيقة فقط او بالحقيقة والهوية معا لكنه في غير هذا التحقق قوله (تعسف) لا تعسف فيه التعميم الهوي وتخصيص الاحتياز بكونه في ذلك التحقق وانت خبير بانهم يرتكبون لتحجيج المقاصد ما هو ابعد من هذا قوله (اصيلا) أي ذا اصل وعرق قوله (يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتب في الذهن اوفى خارجة فيشمل الكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أي التي يطلب كل احد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم انصافا بها لكل احد كالاحراق والاشتعال والطبخ من النار فلا بد ان الوجود الذهني ايضا له آثار يترتب عليها وهي العقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لعدم ترتب الآثار المختصة كإبشيره اليه الشارح في بحث الوجود الذهني ولا حاجة الى التزام ان الآثار الذهنية كلها مشتركة في الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد كونه فاعلا لتلك الآثار فان كل ذلك دعوى لا طريق الى اثباتها قوله (والظلي) تشبيها له بالظلل في كونه تابعا للآخر قوله (لذاته) قيد للثاني لا للثاني اعني قبول العدم احتراز عن الممكن الوجود فان عدم قبوله العدم بغيره اعني العلة قوله (او يقبله) أي العدم او العدم لذاته رتبة للواقعة اذ لا قبول لعدم معنى الصلاحية له لغيره وان كان بمعنى الاتصاف بغيره قوله (اذ لا يمكن بالغير) أي بسبب الغير والالتكان في ذاته واجبا او ممتعا فيلزم الانقلاب واما الممكن بالقياس الى الغير فيحقق كالواجب تعالى فانه يمكن بالقياس الى ما سواه اذ لا يقتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه قوله (يقوم) أي يكون له مدخل في قوامه ووجوده قوله (لا يكون موضوعا) أي مقوما بل مقوما قوله (فان المادة الخ) لمتبیین في محله ان الصورة شريكة علة وجود الهوى والهوى يحتاج

الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به في تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتحقق في الخبر الاعني ان يقبض الشك والى عبد الله البصري من المعتزلة القائلين بتعريف المعدوم كإسائي فانفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه ولاصفه ما لو قام قام بغيره قلت المفسر بالتحقيق في الخبر قيام الاعراض لا مطلقا فان القائم بنفسه مطلقا وهو المستغنى عن محل يقومه والعالم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا محذور

قوله وقولنا الوجود لان صفة المعدوم معدومة أي صفة المعدوم دائما معدومة فلا ينافي ما سيحوزه من كون الحال صفة للمعدوم في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائما اجيب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق تبي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك التبع المذكور اعني لوجود اذ يفتي عنه قوله ولا معدومة قلت لا نعلم الاستدراك فان القيام بالوجود معتبر في مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة ايضا مع ان الذوات يخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانتهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزمي معجور في التعريفات وبالجملة فيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز والالتكان ذكر الحيوان في تعريف الانسان مستدركا غاية ما في الباب انها بعد ما يذكر تحقيق الماهية قد يخرج اشياء يخرج بدونها ايضا فيستد بها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ ان يقال فقولنا صفة يخرج الذوات ولوجود صفة المعدوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعدوم يشعر بان الفرض الاصل من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعدوم وان كانت معدومة الان صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بخاليها الا بالقياس المذكور

قوله والجواب ان المراد الخ قبل الممكنات حادثة عندهم قبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلا قلنا الظاهر انهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لئلا فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن جلالا صارت لا يصدق وجوده نعم هذا ٣

٣ الجواب انما يقال اذ لم يقولوا بالخالية في جنس لوجوده لشيء من افراده في الخارج فأمثل قوله بنبوت المعدوم فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء اذ الموصوفة تقتضي نوع نبوت الموصوف عنده

قوله وهو المتنازل المساوي للتعريف فيه بحث لان الخاليات الممكنة غير نابعة عندهم كما سيأتي فلا معنى لجعل المتنازل مساويا للمتنازل لان برادة بالمتنازل ايضا ما لا نبوت له وهو اصطلاح جديد لا تنقل عليه في كلامهم

قوله الكائن في الاعيان اما بالاستقلال الخ فان قلت قد علم ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب ان يجعل المقسم مفهوم العلوم ولم يجعل ههنا قلت لوسم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم اما كائن او غير كائن والكائن كذا وكذا الخ والعالم يصرح به اعتمادا على السياق

قوله ما يمكن ان يعلم الخ (المعدوم المطابق ليس بمعلوم بالفعل عندهم اقوالهم بالوجود الذهني خلافا للتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثم فالمعلوم

قوله ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو) ان ثبت في كل فرد حصصة من الماهية مغايرة لخصصة فرد آخر فهو الفهم الظاهر وان لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الانواع وافرادها واما امتيازها عن سائر افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط او بمجموع الهوية والحقيقة اذ المراد بالحقيقة ما به الهوية كما سيأتي من قريب

قوله فان الذهن لا يدرك الامرا اكليا فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما به النفس الناطقة والآثار كإدراكه عليه ما سيذكره من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي او خص الذهن بالنفس وعم الادراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصص مدرك الذهن في الكل وان اراد بالنفس الناطقة والادراك الادراك بلا واسطة اعني ادراك ما ارتسم فيها نفسها فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكتابات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان ارتسام الجزئيات المادية في آلتها واما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها ايضا على وجه كان لكن لا يتحصر الوجود في الفهمين وكذا ٣

٣ اذا خص ذهن بالنفس وبني الكلام على
الذهب المزيّف وهو ان مدرك الجزئيات هو
الاكلا لا النفس بواسطتها اللهم الا ان يختار
الاول ويقال حصر مدرك الذهن في الكليات
اضافي بالنسبة الى جزئي انضم هو به الى ماهيته
في حقيقة الادراك اي يكون ابتداء وجود تلك
الهوية في هذا الحق ولعل هذا من جملة
وجوه التعسف الذي صرح به
قوله لا يحجب الماهية الكلية (فيل الصور
الذهنية تمايز من غير ماهية وتخصيص ماض
ذهني لانها صور شخصية طالة في نفس شخصية
فلها هوية شخصية يتمايز بها ايضا فلا يستقيم
الحصر اجيب بان الهوية انما تطابق على الشخص
الخارجي سواء حصل في المشاعر ايضا ام لا
واولم يعمها في حد ذاتها فإذنا ذلك بقرينة
المقام فلا إشكال فأنزل
قوله ورد بان الواجب تعالى الخ (وكذا
التعيينات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة
وليس لها تخصصات تغاير حقايقها كما يشار اليه
في بحث التعيين
قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس (الكلام
في حقيقة الحسي لا الخارجي اذ لا شبهة فيه
فان قات الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه
في حقيقة الحسي انه موجود خارجي لانه عرض
قائم بقوة جسمانية قلت اوضح الوجود الخارجي
بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا
موجودات خارجية وبالجملة المراد بالوجود
الخارجي الموجود في الخارج من المشاعر اي
القوى الدراكة فلا إشكال
قوله الان ذلك الشيء يسمى حقيقة الخ (
اكتفى ههنا بالمعبرة الاعتبارية ولم يكتف بها
في صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا الشخص
مشاركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام
الغير ويحكم به تعسف
قوله بل المتمايز في الخارج بماهية وهوية الخ (
ليس المراد ان الموجود في الخارج متمايز بماهية
وهوية تنضم اليها في الحق الخارجي بخلاف
الموجود الذهني كما يباين من سياق كلامه
اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع
الماهية في الحق الخارجي كما سيأتي ولذا
لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود
الخارجي يتمايز في حقيقة الخارج بماهية وهوية ٣

جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل اعم من المادة) اصدق المحل على الموضوع ايضا (والحال
اعم من الصورة) اصدق المحل على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت
المحل اندراج اخصين تحت اعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك
(وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يقف
وجوده عند حد يكون قبله) اي قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم او يكون له اول) اي يقف وجوده
عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث اما متخير) بالذات (او حال في المتخير) بالذات
(او لا متخير) ولا حال فيه فالمتخير (بالذات (هو الجوهر ونعتي به) اي بالمتخير بالذات (المشار اليه)
اي الذي يشار اليه (بالذات اشارة حسية بانه هنا وهناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض
فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها
قابلة للاشارة العقلية (والحال في المتخير هو العرض ونعتي بالحاول فيه) اي في المتخير (ان يختص به
بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليها واحدة كاللون مع المتلون) فان الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فإلّا ليس حالا في الكوز
اصطلاحا وان كان حالا فيه اذ ما ذكره تفسير الحول في المتخير كما صرح به فلا يجهل عليه انه
لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاول ان يصر بالاختصاص الثالث (وما ليس
متخير اولا حالا فيه) اعني الذي جعله قسما ثالثا من اقسام الممكن الحوادث وهو المسمى بالمجرد

سبيل الكون

في تخصصها لافي وجودها على ما قالوا تصورت فوجدت وتصورت اي تصورت الهولي
بصورة ما فوجدت في الخارج ووجدت في الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فانه مما خفي على
بعض الناظرين قوله (والموضوع والمادة متباينان) لاعتبار التقوم في نفسه في الموضوع واعتبار
صدمة في المادة فاقبل انه انما يمكن عرض حالا في المادة وهو غير ظاهر ليس بشيء لانه
اذ لم تكن في نفسها متفومة كيف يتصور حلول العرض فيها قوله (اي لا يقف وجوده الخ)
لم يقل لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم الى الذاتي والزمان
والمتكلمون لا يقولون بشيء منهما قوله (اي الذي يشار اليه) يعني ان المراد بالشار اليه ما يقبل
الاشارة قوله (فانه قابل الخ) اي في الوجود الخارجي قابل للاشارة ببقية المحل وان كان قابلا
في الوجود العقلي بالذات لا يشار الى العرض من الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار اليه ما يشار اليه
في الوجود الخارجي فلا يرد ان العرض مشار اليه بالذات بالاشارة العقلية فلا احتراز عنه انما هو بقوله
اشارة حسية لا بقوله بالذات ولا يحتاج الى ما قيل ان قوله بالذات متعلقة بقوله اشارة حسية فهو متأخر
عنه وانما قدمه الشارح في البيان رعاية اظاهر المتن فانه باي عنه عدم تفيد الشارح الاشارة بالحسية
في قوله فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية قوله (لان المجردات على تقدير وجودها) اذ على
تقدير عدمها يكون مشار اليها بالذات في الوجود العقلي واما الواجب فهو خارج عن المشار اليه
لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة في الاحتراز الى اعتبار وجود المجردات لانه احتراز
عن الواجب تعالى قوله (ان يختص به) احتراز عن الماء الساري في الورد فانه وان كان الاشارة
اليها واحدة لكن لاختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما في نفسه ولا وجود
لورده بدون الماء الساري فيه قوله (فلا يجهل عليه انه لا يتناول الخ) الاظهر ان يقال لا حلول
لصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة تعالى قوله (لا يتناول حلول الخ) لعدم الاتحاد في الاشارة
اما في العقلية فلا متنازع اتحاد الشئين في الاشارة العقلية واما في الحسية فلا متنازعها في الواجب وما قيل
انه على تقدير قبوله الاشارة الحسية يحد الاشارة اليها فمتنوع لجواز استلزام الحال المحال قوله
(وهو المسمى بالمجرد) اي الممكن الذي لا يكون متخيلا ولا حالا فيه يسمى مجردا بالاتفاق واما كونه

(لم يثبت)

(لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم يجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان
ممكنا او ممكنا (ففهم من فتح بهذا) القدر وهو انه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه
لوجهين الاول انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو انه ليس محيرا ولا حالا في متخير
(ولا بد) من (ان يمايز) الباري (بغيره) اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب)
في الباري من المشترك والمميز (وانه محال ان يمايز) الوصف (اخص صفات الباري فان من
سأل عنه) اي من الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الابه) اي به هذا الوصف فيقال هو
موجود لا متخير ولا حال في المتخير (فلو شاركه فيه غير لشاركه) ايضا (في الحقيقة فيلزم حينئذ
اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبى)
كالوصف الذي نحن فيه (التركيب) في شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقين
(في عارض جوتي كالوجود اوسلبى كنفى ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني) ان لا سلم انه
اي هذا الوصف (اخص صفاته) تعالى (بل) اخص صفاته (اما لو جوب الذاتي واما كونه
موجدا لكل ما عداه او القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الذي بوجه آخر ان يقال
(هذه الدعوى) اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفته (لا يتخلو عن مصادره) لان كونه
اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متخيلا ولا حالا فيه فتوقف مقدمة
الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

سبيل الكون

حادثا او قديما ذاتا اوصفة فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بانه لو لم يكن قديما
لزم ان يكون ماديا لان كل حادث مسبوق بمادة وجعل الممكنين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن
حادث عند هم قوله (لم يثبت وجوده الخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية وما قيل انه انما يتم
لو لم يجوز العقل قسما رباعيا فدفع بان القسمة المذكورة في الحقيقة دلالة بين النفي والاثبات كانه قيل
الحادث اما متخير بالذات اولا والثاني اما متخير بالعرض اولا فكيف يتصور قسم رابع قوله
(او وجد الخ) حاصله ان وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري اياه في كونه ذاتا مجردة
فلا يرد النقص بصفاته تعالى قوله (وانه محال) لانه يلزم تعدد الواجب او امكانه او امتناعه
لان الجزء اما واجب في نفس الامر او ممكن او متنازع فامتنع التركيب في الواجب مطلقا نعم لو قيل
ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الامكان الواجب في الوجود الذهني لكنه خلاف
الحقيق ولا يضر لان تلك ليست اجزاء في الحقيقة لعدم تقوّمها فلا ينافي الوجود وما قيل من انه
يجوز ان يكون امتيازها بامر عديم كما هو مذهبهم فدفع بان الانصاف بذلك العدمي لا يجوز ان يكون
لكونه غير متخير ولا حال فيه واللازم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون متخيلا فاحتاج الواجب
في امتياز الى الغير فلا يكون واجبا قوله (اخص صفات الباري) صيغة التفضيل مشتق
من المخصوص المطلق الشامل للحقيق والاضافي فيقول الى كونه خاصة حقيقة والمراد منه انه لا اخص
منه فلا ينافي وجود المساوي قوله (فيلزم حينئذ اما قدم الحادث الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لو كان
القدم والحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتمايزين لم لا يجوز ان يكون من لوازم ما به الامتياز
بينهما قوله (اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضي كون
جميعها اخص الصفات فان تدرج في المتن بالنظر الى ان كل واحد يكتفي سندا للتع والصفات تعالى
وان كانت قديمة فهي ليست غير الذات ولو اريد بالقدم القدم الذاتي لم يتجه السؤل بالصفات
اصلا قوله (فاثباته بها دور) فيه انه لم يثبت كونه اخص صفات الباري بالمدعى
بل بوقوعه في جواب السؤل عن ذاته تعالى فلا دور اللهم الا ان يقال ان دعوى وقوعه في الجواب
بمعرفة دعوى انه ليس في الوجود مجرد ممكن وكان في قوله لا يتخلو اشارة الى انه لا يتخلو عن ضعف

(٤٢)

(موافق)

٣ ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات
المرتفعة في الحواس فان ابتداء حصولها هو اتمها
ليس في هذا التحقق بل كانت محققة في تحقّقها
الخارجي فارسم المجموع في الحس ولك ان تكتفي
بالمعبرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي
فان قلت هذا الجواب لا يتم في التخييلات الصرفة
كربيع بربيعين فان شخصيته بحسب الذهن
فقط قلت لا شخصية ولا هوية هناك فان الشئ
اذ لم يرسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون
الا كليا وهو ظاهر بالنأمل الصادق فان قلت
يصدق على تلك الجزئيات انها متمايزة بماهية
وهو به تنضم اليها في حقيقة الذهني وهي
الشخص الذي المعارض في الذهن فالسؤل
باقى قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو الشخص
الخارجي سواء حصل في الذهن ايضا ام لا
والا فلما هيبة الكلية الذهنية ايضا متمايزة بماهية
وهو به على انه قد يدعى ان ذلك الشخص
الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه
والهوية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الاحتراز
وان كان محل نظر
قوله فان الحقيقة تطلق على ما يتناول
الجزئيات (فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم
عليها بالاعتبار الموجود هي الكلية قلت لان ذلك
اذ لا ضرورة في اصل التقسيم داعية الى تقيدها
بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقّق ما يتمايز عن غيره
لا يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها
وجزئيتها فان افتراض ما يصدق عليه الهوية
ايضا فخارجي والافذهني واما ما ذكره الشارح
اولا من ان الموجود الذهني لا يمايز عن غيره
لا يحجب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على
الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر
وتعظيم الحقيقة فأنزل
قوله وكل ذلك تعسف (ابرى الى ما ارتكبتنا
لتعسف من التكاليف مع ان الكلام بعد محال
نأمل
قوله ليس احترازا من شئ اذ لا يمكن بالغير)
فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة
الوصفية والوقعية جميعا ليس منشأ الذات
بل بغيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن
باعتبار هذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر
في الجمل على الاحتراز فأنزل
قوله لكنه غير مقوم لمحل فيه (ليس ٣

المراد بالتفويض ههنا المعنى المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون التفويض بحيث لا يحصل بدون المقوم ففقه بحث لان التفويض ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولى والصورة لا يوجب جسد بدون الآخر فالاول ان يقول اى في محل يقوم ماحل فيه وحده اى دون عكسه فان الموضوع قد يتخلو عن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتنا مل

قوله (الموضوع والمادة متباينان) اى الموضوع لشيء والمادة لذلك الشيء متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الخالصة في نفس الهيولى يجهلها موضوعها ايضا الان يقال الاعراض لا تحل في الهيولى بالذات بل في المجموع وما ينبغي ان يعلم ان تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر في المادة اضافتها بالمحلية الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحالى فيه والذات اطلاقا القول بان المادة لا بد ان تكون قديمة واما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر

قوله (وقال المتكلمون الخ) لا يخفى ان الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تميم لكلام المتكلمين اللهم الا ان يقال لماذا ذكر الاقسام الاولى لتقسيم المتكلمين اردفها بذكر الاقسام الاولى لتقسيم الحكماء ثم لما اراد ان يذكر اقسام الاقسام قدم طريقة الغلاصة لابتدائها على الوجود الذهني وابتداء طريق المتكلمين على نقيه ولان الاقسام في تقسيم الحكماء متعققة كلها عندهم وبعض الاقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود اشرف من حيث هو وجود والله اعلم

قوله لم يثبت وجوده عندنا (فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لافى محل والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجوده مالمس بمحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور الا يرى ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة

قوله فيلزم التركيب قبل لا يجوز ان يشار بعراض عدى كما هو مذهبهم في التعيين قوله فيلزم حينئذ ما قدم الحادث او حدوث القدم الخ) يرد عليه انه لا يلزم من الاشتغال في الماهية

المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد

المقصد الاول في تعريف الوجود (فقال انه يدعى) تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف الوجود بالظن وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لبداية ولا كسبا والمختار انه يدعى (الوجود) وهذه الوجوه اما استدلالا كما هو انظارها فان بداية التصور صفة خارجة عنه بخلاف ان يكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهها بناء على ما قبل من ان الحكم بداهة تصوره يدعى ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة

المرصد الاول في الوجود (وهو من القيد بالضرورة) لان من لا يقدر على الكسب حتى الله والصبيان يتصور وجوده قطعا (وجزء التصور بالسببية يدعى) اذا كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك التصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون يدعى (وعلى الترتيل) اى اذا تزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي (فلا بد من الانتهاء الى دليل) اى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) اى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي (ويكون وجوده) اى وجود ذلك الدليل (ضروري با ددسا للتسلسل) او الدور الازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده يدعى ايضا قال الامام الرازي في المباحث الشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب

سبيل الكون

قوله (الاول في تعريفه) اى في ان له تعريفه اولا والثاني اما لبدايته او لامتناع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولا يرد ما قيل انه ليس في هذا المقصد تعريف الوجود مقصودا بالذات فله عونا مستكر قوله (كما هو الظاهر منها) بدليل اراد الاعراضات عليها والجواب عنها فان الاراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثيرا فائدة قوله (فان بداية التصور الخ) دليل لدعوى مطروقة يعنى يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه لان بدايته ليست نفس ماهيتها ولا جزءا منها حتى يكون ثبوته بعد تصوره بالكنه يدعى بناء على ما تقرر من ان العلم بثبوت الذاتى لشيء بعد تصوره بالكنه والاتلفات يدعى بل خارجة عنه فيجوز ان يكون ثبوته على نظر يا وهذا الوجه لمى وما قالوا من ان البديهي يجوز ان يكون الحكم ببدايته فظهر بانه على ان حصوله للممكن بالاكتساب يقع الغفلة عن حصوله اولا فانما قصدا لعل بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظرى فانه حاصل بالاكتساب والمشفة لا يقع الغفلة في كيفية حصوله فقلنا يكون الحكم نظرية النظرى محتاجا الى النظر وجهائى له قوله (الى الاذهان القاصرة) اى التى لا تقدر على تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم قوله (محتاجا الى ذلك التعريف) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الامر وان كان متغيرا له من حيث المفهوم والاضافة الى الجزء والكل لا باحتياج ذاتى مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بان الانسليم ثبوت احتياج آخر للكل اوتجى حتى يرد انه لا يستلزم نظرية الكل لان النظرى ما يحتاج الى النظر بالذات لا بالتبع قوله (فلا بد من الانتهاء الخ) اى لا بد من اكتسابه بدليل ضرورى او الانتهاء اليه الا انه حذف الاول لظهوره اختصارا قوله (يلزم من وجوده وجوده) اى من العلم بوجوده العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجودا في الواقع كيف يستلزم وجوده المدلول في الواقع اعنى كونه متحققا فيه ولو لم يكن معلوما وجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغي ان يحجر هذا المقام لطابق ما سباني في الجواب قوله (ويكون وجوده) اى العلم بوجوده قوله (بوجود نفسه) اى بانا موجود فيكون تمييزا عن القضية بمضمونه الذى هو مفهوم وجودي او بالوجود المقيد قوله (غير مكتسب) اى لا يحتاج الى الاكتساب اصلا

(والوجود)

والوجود جزء من وجوده والى بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا منطبقه في باب النفس ويتقدير التسليم لا قدح في المقصود لاما لم نعرف وجود الدليل لا يمكن ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده يدعى فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حصل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال في ذكر الدليل وان حل على اركل انسان يتصور وجوده يدعى فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بان وجودي تصور بالبديهة وجزء التصور بالبديهة يدعى قال ههنا (ونقول) بعد الترتيل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل (ولادليل عن سالبين فلا بد) في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها موضوعها يدعى (وانه يستدعى تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة فأنجبه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون

سبيل الكون

لكنه حاصله والصبيان قوله (والوجود) اى المطلق جزء من وجوده اى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولا فيها او من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد قوله (على غير المكتسب) اى القضية التى لا يحتاج الى الاكتساب اصلا او التصور الذى كذلك قوله (بوجوده) اى بانا موجود او الوجود المقيد قوله (فاذا حصل الخ) قد عرفت طريق الجمل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الاول الى الثاني على ما هو به بل الشراكة بينهما في كون الاستدلال ببداية الكل على بداهة الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان قوله (فلا اشكال الخ) فان قلت قد مر ان المراد بغير المكتسب ما لا يحتاج الى الكسب اصلا فيجوز ان يكون احتياج العلم بانا موجود باعتبار طرفه فلا يلزم الاحتياج الى الدليل بالمعنى المتعارف فلا اشكال في ذكر الدليل في هذا الجمل ايضا ثابت قلت قد صرفت في تقسيم الطريق الموصل الى الدليل عبارة عن الطريق الموصل الى المطالب التصديقي وهذا التعريف صادق على ما يفيد العلم بانا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم او من حيث الطرف واما لزوم ان لا يكون للمطالب التصديقي طريق منفرد عن المطالب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الامام من تركب التصديق على القول يكون التصور كسبيا قوله (بعد الترتيل الخ) اشارة بتقدير الظرف الى ان قوله معطوف على نقول المقدر قبل قوله بل لا بد من الانتهاء الى دليل وان قوله ولادليل معطوف على مقدر اعنى لا بد من الانتهاء الى دليل بقرينة السابق وبهذا يظهر انه لا يجوز ان يكون قوله او نقول معطوفا على قوله انه جزء وجودي ويكون استدلالا برأيه بداهة الوجود الرابطة في القضية الموجبة التى هى جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق كان قوله انه جزء وجودي استدلالا ببداية الوجود المحمول عليه لانه لا يكون لا واما المضافة وجه على انه يمكن حينئذ ان يقال او نقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها موضوعها معلوما بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضروريا ولا حاجة الى اثباتها بانه لا دليل عن سالبين قوله (فأنجبه الاشكال) عطف على قوله قال ههنا واشار بترتبه على ذلك القول الى ان ما قبله ليس منشأ الاشكال لانه يمكن حل الدليل فيه على الطريق الموصل كافى كلام الامام انما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر قوله (بان الكلام الخ) حيث صرح بان تصور وجودي يدعى فالتزل عنه هو القول بان تصوره كسبي وما قيل من انه يمكن ان يحمل التصور بمعنى العلم مطلقا فيقول الى ان العلم بوجودي يدعى

الاشكال في القدم والحديث كما صرح به المصنف في اواخر بحث العلم من الالهيات قوله ان الانسليم انما يخص صفاته وقوله فان من سأل عنه لا يجاب الابه بمتنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التميز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لا تثبت الا اذا ثبت صحة الجواب ومجرد الجواب ليس بملزوم للصحة قوله اذ لا يشار كفيه غيره (والصفات ليست غيره على ان القدم الذائق بمعنى عدم الاحتياج الى غير مما لا شك في اختصاصه به تعالى قوله لا تخاف من مصادره لان كونه اخص الخ) فيه بحث لان كونه اخص صفاته تعالى وان علم توقفه في نفس الامر على ان لا موجود ههنا حادث لا يكون متعديا ولا حالا في التميز لكن العلم به لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الاختصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال قوله الاول في تعريفه (اى هل له تعريف ام لا وان كان له تعريف فاهو قوله كما هو الظاهر منها) اى من العبارة لوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداية البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجود ان فنذكر قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه (واو سلم انها داخله بداهة حصول التصور لا يستلزم بداهة العلم بنفسه ولا باجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج ينضح الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي نعم او حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخوله فيه مطوبا بالبرهان بناء على ما تقرر من ان ثبوت ذاتى شئ له لا يعمل لكن لم يثبت ذلك المصنوع قوله ويكون وجوده ضروريا بدفع التسلسل) قيل ان اراد بضرورية وجوده ضرورة التصديق به ففقه ان ضرورة التصديق لا يستلزم ضرورة الاطراف فان ادعى حصوله من الله والصبيان حتى يلزم ضرورة اطرافه ايضا يمنع ذلك مع ان الكلام لا يتم حينئذ بمجرد ضرورة هذا التصديق وان اراد ضرورة تصور الوجود فبعد غير لازم اجيب بان الكلام للامام وقد جرى ههنا على طريقته

المعروفة من الاستدلال على بدهية الأطراف
ببدهية التصديق وان كان من غير ما غلبت
يمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول
اظهر
قوله فلاشكال في ذكر الدليل (فيد بحث
لانه ان اراد بضرورة التصديق بانه موجود
ضرورية نفس حاكمه مع قطع النظر
عن الأطراف فلا يغيب المسمى اعني ضرورة
محموله وهو الوجود وان اراد ضرورة بتجميع
اجزائه اجالا فعدم ضرورة به حينئذ يتحقق
بكسبية البعض فلاشكال في ذكر الدليل باق اذا
يلزم الاحتياج الى وجود الدليل بل المعنى الخاص
لجواز ان يكتسب بكتب بعض تصورات الأطراف
والجواب اختيار الشق الاول والتمسك على
الاستدلال ببدهية نفس الحكم على بدهية
الأطراف وان كان بعيدا فأنال
قوله او نقول الخ (قيل يمكن ان يكون
المعنى او نقول به تسليم التسلسل اللازم
من كون العلم بوجود كل دليل مستندا من دليل
آخر يتم الدليل على بدهية تصور الوجود فانه
لا دليل من سالبين الخ ويحتمل ان يكون تصورا
لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله
ان بدهية تصور الوجود الخاص يستلزم بدهية
تصور الوجود المطلق فاشارة اولي استلزام
بدهية الوجود الخاص المحمول للمطلوب وثانيا
الى استلزام بدهية الوجود الخاص الى ابطال وان خير
بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حصل كلام
المصنف على ظاهره واما اذا حل على التظهير
كما يدل عليه قول الشارح فلهذا اراد الخ
فلا واما الاحتمال الاول فبطالانه اظهر اذ على
تقدير تسليم التسلسل لا يقع تحقق المقدمة
الموجبة في استلزام بدهية الوجود لان وجود
كل محمول موضوع يجوز حيث ان يكون
مستقادا من دليل آخر فلا يثبت بدهية وجود
اصلا فليتا مل
قوله ولادليل عن سالبين (ولو سلم فورد
السلب هو النسبة الالجابية اي نسبة المحمول
الى الموضوع ووجوده وبه يتم المقصود
قوله فانه الاشكال (فان قلت يجوز ان يراد
المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله
وجودي اخذا بالحاصل من وجود فلاشكال
قلت جوابه مانع من حل كلامه على هذا حيث ٣

في اكتساب التصديق فلهذا اراد كانه لا دليل عن سالبين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين
لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في العرف من مفهوم وجودي اما ضروري اومنه
اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) اي جواب الوجه
الاول (اننا لم ان وجودي حقيقة) بكتبها (بصورة بالبدهية نعم انما وجود تصديق بدهية)
حاصل لن لا تصور منه كتب (وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكتب بل باعتبار ما كان احد
طرفيه انا والشار اليه بانا حقيقة) بكتبها (غير بديهية) واذا كان وجودي متصورا بوجهها
بديهية كان اللازم منه بدهية تصور الوجود المطلق بوجهه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان
تصوره بكتبه بدهية هذا اذا كان الوجود معنى مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان
مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق تصور بدهية او كتبها واذا كان عارضا لافراد لم يلزم
من تصور افراد بالكتب بدهية تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك انما وجود هو

سيالكوتى

و يكون محتملا لسببين ككلام الامام فبعد غاية البعد اذا استدل من لفظ العلم مع وقوعه في كلام
الامام الذي هو ماخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لا يخفى عليه
ما قل **قوله** (سالبين) اي مفهومين يكون ماهيته ما مجرد السلب من غير اضافة الى شيء
قوله (لا يعقل الخ) لانه رفع الثبوت شيء في نفسه او غيره **قوله** (من مفهوم وجودي)
اعتبر وجوده في نفسه او شيء واصلا من ماحررنا لك في توجيه الاستدلال الى ههنا يدفع الشكوك
التي عرضت للناظرين في هذا الكتاب ان اخذت القطنة بيدك فلا تصرح به مخافة السأمة والاطناب
قوله (نعم انما وجود الخ) تصديق لما بعده اوردته مستندا لما منع كانه قيل لانعلم ان تصور بالكتب
بدهية فان البدهية الذي لا شبهة لنا في حصوله هو التصديق بانا وجود وهو لا يستدعي تصور
وجودي بالكتب بل بالوجه والمراد بالاستدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية
يستتبع تصور المحمول المضاف الى الموضوع مثلا التصديق بان زيد قائم يستلزم تصور القيام
المضاف الى زيد و بما حررنا اندفع ما قل ان التصديق المذكور لا يستدعي تصور وجودي اصلا
لا بالوجه ولا بالكتب اذ لا مدخل له في ذلك التصديق انما يستدعي تصور الوجود المطلق فالواجب
ان يقول لا يستدعي تصور الوجود المطلق بالكتب بل باعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء
الموقوف للوقوف عليه بل استدعاء الملزوم اللازم واما في استدعاء تصور الوجود المطلق
بالكتب فلا مدخل له في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره لتقوا **قوله** (كان
احد طرفيه) يعني كما ان طرفي التصديق المذكور واحد طرفي وجودي غير متصور بالكتب
وجودي ايضا غير متصور بالكتب وفي هذا تظهير لقوله للمنع المذكور بان كون وجودي متصورا
بالكتب بالبدهية يستلزم ان يكون المشار اليه بانا متصورا بالكتب بالبدهية وليس فليس **قوله**
(واذا كان وجودي) اي المقيد **قوله** (تصور الوجود المطلق بوجهها) اي باوجه الذي
اعبر في المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءا منه فلا يرد ما ينوهم من منع الملازمة مستدبا بانه يجوز ان تصور
المقيد بوجه ولا تصور المطلق اصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان عارضا لافراد لم يلزم
من تصور افراد بالكتب بدهية تصور عارضها اصلا **قوله** (هذا اذا كان الخ) اي هذا الجواب الذي
ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحدا مشتركا وكونه ذاتيا لما تحته واما اذا لم يسلم ذلك
فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودي متصورا بالكتب بالبدهية بمنع كون الوجود مشتركا معنى
ويتم كونه ذاتيا لما تحته فان تصور المروض بالكتب بالبدهية لا يستلزم تصور عارضه اصلا
لا بالوجه ولا بالكتب فضلا عن ان يكون بدهية **قوله** (المحمول الخ) اراد ان على قوله
واذا كان عارضا الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارضا لا يحتاج الى اثبات ان تصور

(ذلك)

ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي قد عبرت عن فرد بذلك
العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفي تصور ذلك العارض بوجهه ما وليس
يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة
وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما (قوله) في النزاع اولا (لا بد من الانتهاء
الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل هو ضروري) اي معلوم بالضرورة (واما
وجوده فلا اذ قد لا يكون له) اي للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا
ايضا كعدم التيم الدال على عدم المطر (فاننا نستدل بصديق المقدمتين) في نفس الامر على
صدق الدلول فيها (لا بوجودهما في الخارج) على وجود الدلول فيه فان الدليل والدلول
قد يكونان معا صديمين والحاصل انما كما توصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما
الى الدلول كذلك توصل بتصور اجزاء العرف لا بالعلم بوجودها الى العرف فلا يتم استدلالكم
فان قيل العرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم بوجوده في ذهنه ويكون بديهيا
اومنهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا

سيالكوتى

افراد يستلزم تصوره حتى يرد منع الزوم المذكور لان المحمول في انا موجود هو ذلك العارض
لا خصوصية فرد منه فاذا كان التصديق المذكور بديهيا كان ذلك العارض متصورا بالكتب
بالبدهية من غير احتياج الى ان بدهية فرد منه يستلزم بدهيته وحاصل الذي اثبات الزوم المذكور
بان تصور المروض مطلقا وانما يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيما نحن فيه لانك قد عبرت
عن ذلك الفرد المروض وجودي فيكون مدلوله حاصل في ذهنه اذ لا يمكن ان يكون الوجه آفة
للاحاطة ذي الوجه الا بعد حصوله في ذهنه ومدلول وجودي هو ذلك العارض مع الاضافة
فلا بد ان يكون متصورا **قوله** (قلت يكفي الخ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لا يثبت
المطلوب اعني تصور الوجود المطلق بالكتب لانه يكفي في التصديق المذكور تصور ذلك العارض
بالوجه كما يكفي تصورا بالوجه **قوله** (وليس يلزم الخ) جواب عن الثاني بان النزاع في ان تصور
حقيقة الوجود التي هو بها هو بدهية ام لا واللازم مما ذكر ان يكون المفهوم الذي وضع لفظ
الوجود له جزءا من مفهوم وضع لفظ وجودي له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزما لتصور ذلك
المفهوم لان يكون حقيقته جزءا من حقيقته فعلى تقدير فرض تصور حقيقة وجودي بالكتب
بدهية لا يلزم تصور حقيقة ذلك العارض اصلا **قوله** (لجواز الخ) تعليل للنفي المذكور بجواز
كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودي لهما عارضين لحقيقتيهما فلا يلزم
من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ما عسدي في حل هذا السؤال والجواب
والناظرين في الكتاب بعضهم لم يتعرضوا وبعضهم قالوا بما لا يرضى بسماحه الا ان الكريمة **قوله**
(فاننا نستدل الخ) تعليل لمي لقوله اذ قد لا يكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ
دليل اتى له **قوله** (نستدل بصديق المقدمتين) والصديق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة
الذهنية لما في نفس الامر وهو لا يقتضي وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج كما في قولنا اجتماع
التقيضين محال بل ان يكون من المفهومات التي في نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر
وسيجي تحقيره ان شاء الله تعالى **قوله** (فان الدليل والدلول) الصواب ترك لكونه مذكورا في سابق
قوله (والحاصل الخ) يعني ان هذا الكلام على سبيل التظهير اذ الكلام في كون تصور وجودي
كسبيا **قوله** (فان قيل) نحرر للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده
وجوده بحيث يدفع الجواب المذكور اي المراد من الوجود الذهني لا الخارجي وحينئذ لا شك في لزوم
كون وجوده اي تصوره بديهيا **قوله** (وبذلك يتم مقصودنا) لانه اذا كان وجوده الذهني

(٤٣)

(موافق)

قال وجوابه اننا لانعلم ان وجودي حقيقة متصورة
بالبدهية نعم انما وجود تصديق بديهية الخ فانه
جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلا
للتصديق الذي هو انا موجود فلو جعل كلامه
السابق على الاحتمال المذكور لا خصل تقرير
الجواب وهذا قد اجاب به من الافاضل عن الاشكال
المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم ان الشارح
قد جعل كلام المصنف هذا على انه مشوق
لاكتساب تصور وجودي لحكم بانجاه الاشكال
ولا يخفى ان مراد المصنف ههنا تصوير طريق
آخر لبدهية تصور الوجود وحاصله وان سلمنا
ان تصور الوجود كسبي لكن يجب اتهاؤه
الى كاسب وجوده ضروري فيثبت المطلوب
ثم اراد ان ينقل من طريق الموصل التصوري
الى الموصل التصديقي لاعلى معنى انه يكتسب به
تصور وجودي بل من حيث انه موصل دعوى ما
فقال او نقول الخ قاله ههنا ايضا وجودا
متصورا بالبدهية فيثبت المطلوب بهذا الطريق
ايضا هذا كلامه وانت خبير بان سياق الكلام
يأبى هذا التوجيه اما اولا فلان الواو في قوله
ولا دليل مانع منه عند من له ادنى درية في صناعة
التركيب اذ الوجه ان يقول او نقول لا دليل
عن سالبين واما ثانيا فلانه اوقصد ذلك لكتي
ان يقول لاشك في وجود قضية بديهية موجبة
واما ثانيا فلان هذا الوجه حينئذ دليل مستقل
فالوجه ان يعدد دلائل ثانيا وتصير به الوجوه اربعة
لا ثلثة كما قرره المصنف
قوله فلهذا اراد كانه الخ (قيل لا حاجة
اليه فاننا لنقول لو كان كسبيا لكن اكتسابه
بديلي ولادليل عن سالبين بل نقول لو كان
كسبيا لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين
احديهما لا يتبعها تسلسل على العلم بوجود
خاص بالبدهية وفيه بحث اذ لانعلم اللازمة
حينئذ فان كسبيته شئ لا يستلزم كسبيته العلم بكسبيته
بل الاقرب حينئذ بدهية هذا العلم وان جاز كسبيته
كما حققنا في مباحث العلم
قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين (

فان قلت يجوز ان يقال الواجب لا تعريف ولا حال
في التعبير قلت ان اعتبر جزءا التعريف مع دواوين
يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب
وان اخذا سالبين فلا شك ان المعرف هو السلب
المضاف من حيث انه مضاف فيدخل الاضافة ٣

قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا الوجود فيه (قوله) في الترتل ثانيا
(الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بان ماصدق عليه
الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك الباري تمتع وقد لا يوجد المحمول
مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك ز يدعى فصدق المحمول على الموضوع وهو المنبر
في الايجاب اعم من وجوده * الوجه الثاني * من الوجوه الدالة على بدها تصور الوجود
هو ان يقال (قولنا الشيء اما موجود او معدوم) تصديق (يدعيه وانه يتوقف على تصور
الموجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (يدعيها) وكذا يتوقف
هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنية او مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور
الوحدة فكون تصورات هذه الامور ايضا يدعيه (فان قيل ان زعمت انه) اي هذا التصديق
(يدعيه مطلقا) اي بجميع اجزائه (فصدرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجمع
يدعيه موقوف على الحكم بان الوجود يدعيه فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي (او)
زعمت (ان الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين يدعيه) غير محتاج الى استدلال
(لم يقع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصورا احدهما الذي هو الوجود مثلا كسيما مع كون الحكم
في نفسه يدعيها (قلنا) هذا التصديق (يدعيه مطلقا ولا مصادرة لان بدها) مطلقا

سبيل الكون

يدعيها يكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه ايضا يدعيها قوله (ان سلم الوجود الخ) اي
اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجودا ذهنيا بل هو تعلق بين العلم والمعلوم وان سلم فاللازم من كونه
معلوما ان يكون موجودا في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق يدعيها
قوله (بل الموجبة ما حكم فيه الخ) فان الايجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود
اذ قد لا يكون لشيء منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود قوله (وقد لا يوجد الخ) هذه
المقدمة مما لا حاجة اليه بعد ذكر انهما قد لا يوجدان الا انه ذكرها لدفع ان يقال ان القضية التي
لا يوجد فيها الطرفان وان كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سالبة فان قولنا شريك الباري
يتمتع معناه انه ليس بوجود بالضرورة قوله (كقولك ز يدعى) فان الاعي لكون المعنى
ما خوذ في مفهومه يتمتع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود في نفسه فله
وجود رابطي قلت ان اردت به الاتحاد في الصدق والاتصاف بالبدأ فليس ههنا وجود مفيد
ليستدل بدها على بدها الوجود المطلق وان اردت به شيئا آخر فلان لم تحقق في القضية الموجبة
والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام فانه مما خفي على اقوام قوله (وكذا يتوقف الخ) ذكره استطرادا لفائدة يناسب
هذا المقام قوله (الذي هو الاثنية) صفة للتصور والمضاف محذوف اي هو تصور الاثنية
ولا يجوز ان يكون صفة للتغاير لان او مستلزم عطف على الاثنية والتغاير ليس
مستلزما لتصور الاثنية بل لنفسها وما قيل ان التغاير مستلزم لتصور الاثنية واعتبار حصول التغاير
في الذهن طالبا وحصول التصور اصليا تكلف قوله (اي بجميع اجزائه) لاحقا ان الاستدلال
المذكور لا يتوقف على كون تصورات اطراف اجزاء التصديق فان السابق على التصديق البديهي
سواء كان شرطا او شرط لا بد ان يكون يدعيها وكذا الاعراض عليه لا يتوقف على ذلك اذ يصح
ان يقال ان زعمت انه يدعيه مطلقا اي بجميع ما يتوقف عليه فصدرة وان زعمت انه يدعيه باعتباره
الحكم لم يقع تفسير الشارح الاطلاق بقوله بجميع اجزائه مما لا وجه له الا ان يقال انه جرى على
اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتائج فكره قوله (لان بدها الخ) هذه
المقدمة لا تدخل لها في الجواب ولعله زادها يانا لملأ غلط السائل بانه لم يفرق بين البدها والعلم

(في)

في نفس الامر (يتوقف على بدها اجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم
بدها) مطلقا (على العلم بدها اجزائه) اي العلم بدها كل واحد منها مفصلا
(بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لن لا يتصور منه كسب كالبه والضبيان
علم اجلا ان كل واحد من اجزائه يدعيه فاذا اراد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قبل الوجود
جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه يدعيه فالوجود يدعيه فظهر ان العلم
بالكلية القائمة بان كل جزء من اجزائه يدعيه لا يتوقف على العلم بدها جزء معين منه بخصوصه
حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة
فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته
فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية
مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكليتها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكليتها
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا سلم
ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كليهما يدعيه وعلم بذلك ان هذا التصديق يدعيه
مطلقا لم يصح الاستدلال بدها على بدها شيئا منها لانه دور (وجوابه) اي جواب الوجه
الثاني (انه يكفي تصورهما) اي تصور الموجود والمعدوم (بوجهما) والتزاع انما وقع في التصور
بالكنه * الوجه الثالث * وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي
انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكنيا فاما بالحد او بالرسم) لانحصار كاسب التصور
فيهما (والقسمان باطلاق اما تعريفه بالحد فلان الحد) كاسر (انما يكون بالاجزاء والوجود
بسيط) فلا يكون له حد (والا) اي وان لم يكن بسيطا بل مركبا (فاجزائه اما وجودات

سبيل الكون

بالدها قوله (بل يستتبعه) اي قد يستتبع العلم بدها التصديق مطلقا اجالا العلم بدها
اجزائه مفصلا تقوية لعدم التوقف وبيان لجواز اكتساب العلم بدها اجزاء مفصلا اي العلم
بخصوصيتهما من العلم بدها التصديق مطلقا اي اجالا قوله (اذا علم الخ) بيان لعدم
التوقف حيث استغنى العلم بدها التصديق بدليل حصوله للبه والصبيان من غير علم بحال
الاجزاء مفصلا قوله (فاذا اراد الخ) بيان لاستتباعه العلم بدها اجزاء مفصلا حيث
علم منه بدها الوجود بخصوصه قوله (بكلية كبرى الاول) اي بالكبرى الكلية اذ لا يتوقف انتاج
الشكل الاول على العلم بكليتها بل على العلم بالكبرى الكلية قوله (يختلف باختلاف العنوان) علما وجهلا
بدها وكسب قوله (مندرجة فيها بالقوة) اي حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها
بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظا باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت
بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها قوله (انما وقع في التصور بالكنه) لا ينبغي
ان النزاع ان كان في التصور بالكنه بمعنى حصول الشيء بنفسه فاطلوب ثابت لاننا لم قطعنا الوجود
في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه وان كان في التصور بالكنه
بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلان كونه بكني تصورهما بوجه ما يشعر بالاول فتدبر قوله
(على من يعترف الخ) واما من يقول بانتاع تصوره فلا ينتهض حجة عليه لان امتناع الحد
والرسم لا يستلزم ان يكون متصورا بالبديهة لجواز امتناع تصوره قوله (لانحصار الخ)
واما الرسم الاكل وان سمي رسما فهو في الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم المحالين قوله (بسيط)
اي ذهنا وخارجا فان الدليل المذكور اتم لا فاد في التركيب مطلقا كما لا ينبغي قوله (فاجزائه)
اي كلها او بعضها فيكون معني قوله اولا السلب الكلي اي لا يكون شيئا منها وجودا ولا يجوز
حله على الايجاب الكلي وقوله اولا على رفعه اذ لا يصح حينئذ قوله والا فلا وجود هناك ولك

الثبوتية كما حققه الشارح في حواشه الصغرى
على ان جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شيء
من شيء يكفي في المطلوب قبل فيه نظر لان المراد
من وجودية اجزاء المعرفة ان لا يكون السلب
جزأ من مفهومها وهذا لا يستدعي الوجود
حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب
وانت خبير بان هذا مال ماذكر في جواب الترتل
الاول

قوله وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه
فان قلت حتى العبارة ان يقول تصور الوجود لان
احد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم
تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودي
لان الكلام في تصور حقيقة ثم ان نسبة الوجود
الى انالتي هي النسبة الحكمية هو معنى وجودي
فلا بد من تصور قطعا ولو باعتبار

قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله
وايضا اذا قلت الخ ومحصله ان المتنازع فيه
حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضا
لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزأ من حقيقة
وجودي ولا من مفهومه لكان اشمل وكأنه
لم يتعرض له لظهوره واعتراض عليه بان محمل
النزاع لا بد ان يكون محمرا مشتركا لتصوره بين
المتنازعين وليس المحرر المشترك المفهوم الكون
المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل
بدها فالتعريف ساقط واما الامر الآخر فذا غير
متصور لاحد من المتنازعين فكيف تصور
النزاع فيه فاقبه النزاع ثبت بدليل بدها
ومالم يثبت فلان نزاع فيه والجواب منع ان المحرر
المشترك بحسب التصور ليس المفهوم الكون
وان الامر الآخر هو حقيقة الوجود وليس بتصوير
لاحد من المتنازعين

قوله ممنوع بل ما حكم فيه الخ) نعم قد يطلق
لفظ الوجود والثبوت والعق والحصول على
ذلك الصدق والاتصاف لمشابهة لعلنا الحق
كما سبصر به الشارح

قوله الذي هو الاثنية او مستلزم) ان قلت
الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله او مستلزم
لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنية تصور
التغاير لان نفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله
هو الاثنية الا ان يحصل على حذف المضاف اي
تصور الاثنية قلت يجوز ان يكون صفة
للتغاير اذ ليس المراد بالاستلزام الخسار ج ٣

٣ بل الاستلزام الذهني اعني الاستلزام بحسب
التصور فلا اشكال

قوله لم يصح الاستدلال بدها الخ) قيل
يجوز ان يستفاد العلم بالكليتها من العلم بحال كل
فرد بخصوصه ثم ينسب احكام الاتحاد ويبنى
حكم الكلي فيصح الاستدلال في هذه الصورة
ايضا لا دور وليس بشيء لان العلم بالكليتها اذا لم يكن
يدعيها في نفس الامر بل مستفادا من احكام كل
فرد ونزاع الخصم فيه تضطر الى اثباته باحكام
الافراد ولو فرض مساعدة الخصم فلا بد في كونه
علما من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجالا
فلو استدلل على احكام افراده لادار

فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية (ولا يكون اجزاؤه وجودات بل مالم يست وجودات (فمنع الاجتماع) بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا (لا بد ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اي وار لم يحصل عند الاجتماع امر زائد (فلا وجود) هناك اصلا اذ ليس مع تلك الاجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضها ميسا من اجتماعها فتكون هي) اي تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه ميسا من اجتماعها عارضها (لا اجزاء) فيكون التركيب في فاعل الوجود اوقاله لافيه والمقدر خلافة (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فذلك (الاجزاء تصنف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة الجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ اجتماع التقيضين (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فذلك الاجزاء (اما ان تصنف بوجود مع او بعد) اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو امامه او متأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اي قبل الوجود الذي هو المركب (فيقدم الشيء) اي

في سبيل الكون

ان تحمل الاول على الاجتماع الكلي والثاني على السلب الكلي ووجود الشق والثالث اعني ان يكون بعض اجزائه وجودات وبعضها مالم يست وجودات لا يضر لانه باطل بما يدل به الشق الاول قوله (فيكون الجزء مساويا للكل) لانه فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متمايزة بحسب الخصوصيات اعني الفصول والشخصات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية النوعية او الجنسية ومساوية الجزء من حيث انه جزء للكل في الماهية النوعية او الجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا وتماثلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساو للكل في الماهية النوعية لكن لا من حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ومن هذا علم ان تخصيص بجزء الماهية المعقولة الاحتراز عما ذكر تخصيص من غير تخصص فان الجزء للماهية الخارجية من حيث انه جزء ايضا لا يساوي كله في الماهية كالهولي والصورة للجسم قوله (ولا يكون الخ) الظاهر اولا وجودات لكن لما لم يكن التزديد بين الموجودات واللاموجودات اعني العدميات حاصرا لعدم انحصار المفاهيم فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بما ليست بوجودات اي بما يصدق عليه انها ليست وجودات ليخصر قوله (الاتك الاجزاء) والاجتماع الذي هو نسبة بين تلك الاجزاء ولا شك انه ليس بوجود قوله (لكونه ميسا من اجتماعها) فهي علل له بشرط الاجتماع اذ لا يجوز ان لا يكون الاجتماع عللة فاعلية لكونه امرا اعتباريا قوله (عارضها) فهي معرضاته قوله (في فاعل الوجود اوقاله) اورد كلمة اولان التركيب في امر واحد له اعتبارات فلو اورد الواو توهم ان التركيب حاصل في امرين متمايزين قوله (اما بالوجود) اي المطلق قوله (صفة للجزء) اي قائما به قوله (او بالعدم) اي بسلب الوجود المطلق اذ لا واسطة بين التقيضين قوله (اجتماع التقيضين) اذ لا شك ان الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشي يستلزم اجتماعه معه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به فاجتماع الصفة مع الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضي ان يكون الوجود حاصلا وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلا وغير حاصل قوله (فلك الاجزاء) اي من حيث انها اجزاء داخلية في قوامه قوله (فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها اجزاء له متصفة بالوجود واعتبار قبلة الحية تدفع مانع في دفعه الناظرون من ان الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده واما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيجوز ان يكون وجود الجزء متأخرا عن نفس الوجود قوله (فيقدم الشيء الخ) ضرورة

(الوجود)

الوجود (على نفسه اولا تصنف) تلك الاجزاء (به) اي بالوجود فلا شك انها تصنف بالعدم (فالوجود محض مالم يست وجود) اعني تلك الاجزاء التي لم تصنف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلو جهين احدهما ان الرسم لا يقيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لاني وجهه يمكن استفادته من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر في شرائط العرف (ولا اعرف من الوجود بالاستفراء) فاننا نتبع المفاهيم فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه (وايضاً فهو) اي الوجود (اعم المفاهيم والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضاً فالقبض) من المبدأ القياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف القبض الاعلى اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى القبض اقرب (والاعم) لا شك انه (اقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من غير عكس) كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتفاعه فيها (اكبر) من قوع الخاص وارتفاعه فيكون اعرف (وجوابه) اي جواب الوجه الثالث (انا تختار) ان تعريف الوجود بالحد فختار اولا (ان اجزاءه) التي يحد بها (وجودات قولك فالجزء

في سبيل الكون

ان تقدم الفرد الذي يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق قوله (فلا شك انها الخ) لعدم الواسطة بين التقيضين قوله (بالاعرف) اي بما هو اقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يجري هذا الوجه في امتناع التحديد لان الاجزاء تقدم معرفتها على معرفة الحدود قطعاً ومن هذا ظهر ان ان اشترط الاعرفية في مطلق العرف انما هو بالنظر الى بعض افراد قوله (اعرف الخ) فتفي الاعرفية في المتن اما كلية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم في العرف بناء على ان المساواة فلا يتحقق بين الشئيين فهي كالمعدوم واما اكتفاء على ما هو المقصود فانه اذا لم يكن اعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد ما يساويه بناء على ان شرطه الاعرفية قوله (وايضاً فهو الخ) عطف على قوله بالاستفراء قوله (اعم المفاهيم) لا يتخفى ان الوجود ليس اعم المفاهيم حاصلا اذ لا يحمل الاعلى افراده ولا تحقق لعدم تحققه في الامور العدمية وايضا الامكان العالم لشمله المعدوم اعم منه والشئية تساويه والجواب ان المراد اعم المفاهيم من حيث الجمل اشتقاقاً فان كل مفهوم موجود لكونه حاصلا في الذهن وليس كل موجود مفهوم لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا تدفع الاعتراض الثاني لان الامكان والشئية من حيث حصولهما في الذهن اخص منه وان كانا من حيث ذاتهما اعم منه او مساويا له وبهذا القدر يتم فرضنا وهو كونه اعرف من كل ما نحاول تعريفه لان التعريف بالشئ انما يكون بعد حصوله في الذهن ولا يحتاج الى اثبات اعرفيته من كل ما سواه سواء كان مفهوماً بالفعل اولا قوله (والاعم جزء الاخص) متساؤه عدم الفرق بين الذاتي والرضي قوله (وايضاً فالقبض عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص لاعلى وايضا الاول لانه لا بد في هذا الوجه من اعتبار كونه اعم المفاهيم واقفا زائدا لمجرد تحصيل الكلام قوله (والاعم لا شك الخ) اي الاعم من حيث عمومته وان كان مختصراً في الخاص اقل منه شرطا ومعاندا ضرورة اشتغاله على امر زائد على العام قوله (اناختار ان اجزاءه الخ) لا يتخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا حل التزديد المذكور بقوله ان اجزاءه اما وجودات اولا على انه يطلق عليها الوجودات اولا اذ حينئذ يمكن ان يقال انها متخالفة الماهيات فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبني على حل التزديد المذكور على انه يصدق عليها الوجودات اولا فانه حينئذ يتجه ان يقال يجوز ان يكون صدق الوجود

(مواقف)

(٤٤)

قوله فيكون الجزء مساويا للكل (اي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا للكل وذلك باطل وانما يقيد انه لان مساواة الاجزاء الخارجية كلها في الماهية ليس بمحال على الإطلاق الا ترى ان طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزأ منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيط مساو للكل في الاسم والحد كما يصرح به نعم الجزء الخارجي لا يساوي كله في الماهية الخارجية اعني الهوية فان قلت مقصود المستدل ان اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقا لان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخل في نفسه وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه قلت لفظ المساواة يأبى هذه الارادة كالاشقي

قوله عارضها (اذ لا شك في انه ليس منفصلا واجبا عنه بالكلية قوله فيلزم اجتماع التقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود

قوله بوجود مع او بعد المراد بالمعية والبعدية المتمايزتان لان ما يتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان التزديد اما بالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود اومع وجود الوجود فمضى الاول لا استحالة في تأخر وجود الجزء عن نفس الكل اما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يمرض فردان من الماهية لجزئها فيوجد تلك الماهية بعده فردين منها يمرضان لجزئها وليس في هذا تقدم الشيء على نفسه والجواب اناختار الثاني ونقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التدبر لان الصفة الموجودة في نفسها يوجد بموصوفها باعتبار وجودها اي بعد وجودها في نفسها اليه فان الجسم الابيض ما قام به البياض الموجود ولا يبعد ان يقال قام به البياض المعدوم اولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئها المستلزم لعروضها لهما فاذا فرض اتصاف الجزئين بالوجود قبل ٣

٣ وجودها تقدم الشيء على نفسه بلا محالة فتأمل

فليس الجزء متقدما (فان قلت فيها فساد آخر غير ما ذكر بناء على ان في المعية مغايرة الشيء لنفسه وفي البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما في القبلية فلم يتعرض له قلت لافساد فيا ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار والاستحالة ايضا في تأخره بالاعتبار الثاني فان قلت هذا الاعتبار جاز في الثالث قلت ممنوع لان ذات الشيء لا يمكن ان تأخر عن اعتباره معه

قوله ان الرسم يجب ان يكون اعرف فان قلت تخصيصه بالرسم مالا فائدة فيه لان العرف يجب كونه اعرف سواء كان رسما او حدا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء اعرف لا محالة من الكل فلا يصدق المقدمة الثانية وهي قولك لا اعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر قوله اعم المفاهيم (فان قلت الامكان مثلا مساو له ان اخذ اعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند التكليم فهو اعم لا يقال لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذ لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيه عساواه وجه ولا تريب حينئذ قوله والاعم جزء الاخص قلت الاظهر ان المراد انه اعم المفاهيم التي يحاول تعريفها

قوله وايضا فالقبض عام (الظاهر انه دليل ثان لا عرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لاعلة تالفة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحده الشارح في تحقيق الجواب عليه

قوله فالاول في الجواب الخ قد بينا على
ان لفظ المساواة مانع عن حل التردد السابق على
ان اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود اولا
حتى يدفع هذا الجواب نعم لو قدر ابتداء ذلك
الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار انها
ليست بوجودات

قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع التقضين)
فيه بحث لان لزوم اجتماع التقضين على تقدير
ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار
ان انصاف الجزء بالعدم يستلزم انصاف الكل
الذى هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة
الدار لان انصاف جزء من الدار يسلبها لا يقتضى
انصاف كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال
اذا كان جزء الدار متصفا بسلب الدار ولا شك
ان الكل مجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف
بشيء يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع
التقضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجود
ايضا فان بنى الاستدلال لزوم اجتماع التقضين
على تقدير انصاف اجزاء الوجود بالعدم على
هذا فالامر ظاهر وان بناء على ما ذكرته من ان عدم
الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض
ايضا لان مقدمات الدليل حارية في صورة

التقص والمخالفة في تحليل احدي المقدمات
لا في نفسها وهذا القدر لا يضر في التقص وبهذا
ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية
دفعاً لاعتراض لزوم اشتراط الشيء بتقيضه
او تقومه بالتقيضين على تقدير اعتبار التصور
الساذج في التصديق من ان اعتبر في التصديق
شروطاً او شرطاً هو ذات التصور الساذج
لا مفهوم العارض لتلك الذات فلا يرد شيء
من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط
الشيء بتقيضه او تقومه بالتقيضين ليس الاجتماع
التقيض وعدم الحكم اذا كان عارضاً لازماً
لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا الموضع
مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم
فيعود اصل الفساد سواء كان العارض جزءاً
او شرطاً ام لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض
هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقله في حاشية
المطالع فامل

اذلا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع
التقيضين لاني معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم
انصاف احد التقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال ان ينصف احدهما بالآخر
مواطأة كما يقال مثلا الوجود عدم لخل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة
بالعدم وبمحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا وبمحصل
من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (انصافه) اي انصاف الوجود
بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) لخل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه
كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا

﴿ سیالکوٹی ﴾

الذهني فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لخواصهما للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العرض في الخارج امر يطابقه لافي الممكن ولا في الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا ينافي كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه وهذا كفهوم الماهية فانه من المعقولات الثانية فانه لا يلحق الشيء الاول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها امر في الخارج وان كان يصدق على الاشياء في الخارج وبما ذكرنا لك تدفع الاعتراض الذي اوردته بعض التأخرين من ان المعقول الثاني قد اعتبر فيه ان يحاذي به امر في الخارج والوجود المطلق كذلك لان وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج الى ما قيل ان المراد ان لا يحاذي بها شخص في الخارج والوجود الواجب ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير تخصص ولا الى ما قيل من ان الوجود الواجب ليس فردا للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس امرا زائدا عليه لانه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ما صرحوا به من ان للوجود عندهم فردين فردا قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجب وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكني قوله (لافي عروض الوجود) ان اراد ان يطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المعقولات الثانية فلا شبهة في عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق عروضه باعتبار عروض حصصه وافراده قوله (انما الحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقا اذ يصح ان يقال الجزئي ليس يجزئ والا مفهوم مفهوم والا يمكن ممكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الجمل المتعارف اعني الجمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد التقيضين على موضوع واحد المتناقضين لثقلهما فالمراد بقوله ان يتصف الاتصاف المتعارف او المراد ان الحال الاتصاف بالمواطأة ولو باعتبار فرد واحد واما المثال فلا بد من حله على القضية المتعارفة قوله (اي اتصاف الوجود) اي مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يشبه الشيخ قوله (لان وجود كل شيء عند عين حقيقته) فكل شيء موجود بذاته لا بوجود زائد عليه وليس المراد بالوجود ماهو متفاهم العرف اعني ما قام به الوجود بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه او بامر زائد عليه قوله (وليس المراد الخ) جواب عما يورد من ان القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس الحقيقة اذ الاتصاف يقتضي الصفة والصفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة ما يكون قائما بالشيء حتى ينافي كونه نفس الحقيقة بل ما يحمل على الشيء فلا اتصاف بمعنى الجمل وهو لا يقتضي الاتفاير في المفهوم ولا شك في تحققة بين الوجود والماهية انما المتني تغايرهما من حيث الذات والصدق فان اراد بالاتصاف الجمل فقد عرفت انه لا احتمال فيه وان اراد معنى القيلم فلا نسلم تحققة في الماهية بالقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشيء منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر في الجواب ان يقال ليس المراد

٣ فانه ما اقتضاء السياق رجو عنه اليهما
وههنا بحث وهو ان كون الوجود متصفاً
بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود
المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات
واما الوجود الخاص الواجب الذي ادعوا انه عين
ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود
هو نفسه فمبنيذ يقول كيف يستقيم عدمه
الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول
الثاني كإسائي عبارة عملاً بقل الاعراض المعقول
آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود
المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود
الواجب وهذا البحث اورده بعض التأخرين
وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجى المتي
في المعقولات الثانية موجود خارجى اذ جرد عن
الشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولا
ثانياً على ما سيجي في تحقيق كلية الكلّي ومطابقته
لكثيرين وبالجمله موجود خارجى يكون المعقول الثاني
ذاتاً له والوجود المطلق ليس ذاتاً للوجودات
الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه
معقول عليها بالشيك وفيه ان الشريك ذكر
في حواشي التبريد ان ليس في الخارج ما يطابق
الكلية كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج
ولاشك ان السواد المطلق معقول بالتشكيك وعارض
لجزئياته بالتشكيك فيه هم ان المطابق بالمعنى الاعم
مما ذكر منى عن المعقولات الثانية على ان افرادها
المحمولة هي عليها بالواطاة اذا كانت موجودة
في الخارج ولا شك ان عروضها لمعرضاتها
في ضمن تلك الافراد الموجودة حيث لا يكون
عروضها للمعقولات الاولى الا في الخارج فيلزم
حيث انتفاء الشرط الآخر والظاهر في الجواب
عن الاصل ان مرادهم بكون وجود الواجب
عنه انه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود
لان هناك ذاتاً ووجوداً هو عينه اذ لا يخفى على
عاقل ان ما حصل عليه الوجود المطلق بالواطاة
لا يمكن ان يكون قائماً بنفسه صانعاً للعالم
كان ما صدق عليه الضحك والشي وغيرهما
من المفهومات مواطاة لا يمكن ان يكون قائماً
بنفسه وهذا نظير ما ذكره من ان صفات البارى
تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح في
الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على ذاته
ما يترتب على ذات وصفة لان هناك ذاتاً وصفة هي
عينه قال ومرجعه اذ حقق الى ان الصفات مع ٣

(31)

عن الشيء قائما بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته اوداخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يتناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لا تصف) اجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذلك) اي لا بالوجود ولا بعدم (وهو نصريح بآيات الواسطة) بين الوجود والمعدم فلا يصح الاعلى مذهب مثبتي الاحوال فنكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود (تصف) الاجزاء (بوجوده او بعدمه او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (منوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسب انما هو (في الذهن)

❦ سيالكوتى ❦

بالانصاف القيام بل الجمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك قوله (وقد عرفت الخ) لا ينبغي ان ما ذكره غير معلوم مما سبق الا انه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ما تقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بديها او كسبها على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم قوله (لا يتناسب الخ) انما قال ذلك لانه يجوز ان يقال ان بناء الجواب على مقدمة استقدها الشيخ من ان الوجود نفس الحقيقة وهو لا يقتضي البناء على مذهب حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلا يصح اخبار كونه بسيطا قوله (هذا المقام) اي مقام النزاع في كون الوجود بسيطا او مركبا قوله (وهو نصريح الخ) اذا حل الاتصاف على الجمل واما اذا رده به العروض فلا كلام واما ما قيل من انه لابد في الحال من كونها صفة لوجود وهو غير لازم مما ذكر فليس بشئ لانه اذا قيل انها ليست بمعدومة لابد من القول بالتحقق الشبي ولانه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال اصلا فيكون حالا قوله (هذا مبنى الخ) اي هذا القول الى آخره اعني المنفصلة مع دليل ابطالها مبنى على امرين احدهما تمايز الجنس والفصل اذ على تقدير عدم التمايز تختار ان الاجزاء تتصف بالوجود الذي هو نفس وجود الكل والتزديد المذكور انما يجبه اذا كان وجودها مفار الوجود والثاني تقدمهما على النوع فان ابطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان قوله (في الخارج) اي في الوجود الاصلي سواء كان في خارج الذهن اوفيه ليشمل الجنس والفصل الذين للكيفيات النفسانية قوله (المتمايزة الوجود في الخارج) اي في الوجود الاصلي صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد ان المسائل والتصدقات اجزاء خارجية للعلوم وليست متميزة الوجود في الخارج قوله (لا لحد الخ) تعليل البناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيبي في بحث الماهية ان الحد لا يكون الا للتركيب الخارجي فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بد من اجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي فلا استدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله ان البناء المذكور مبنى على ما هو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لاعلى التركيب الخارجي فالحد يكون للبيط الخارجي ايضا فيجوز ان يكون الوجود بسيطا في الخارج مركبا في الذهن من الجنس والفصل المتعدين معه في الوجود فلا يصح التزديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي فهما ذهب اليه بعض المحققين كما سيبي قوله (انما هو في الذهن) اي في الوجود الظلي فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فنقول الاجزاء الذهنية للوجود اما ان تتصف في الذهن بوجود مع او قبل او بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لان فهم

دون الخارج (كاسيائي) تحقيقه (او تخاراه) اي جزء الوجود (تصف بالمعدم) اي مفهوم المعدم بل بعدم (ولا يكون الوجود) حيث (محض المدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بتقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بتقيضه (فالشبهة) مثلا (محض امور لاشي منه بضرورة) اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد التقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان تختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه) وابطاله اليه (واما انه لا يفيد) اي الكنه (شي من الرسوم) اصلا (فلا يجوز ان يكون من الخواص ما تصور) موجب لتصور كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصة كذلك) (قوله) في الوجه الثاني لا بطلان الرسم (لا يعرف من الوجود مصادره فان من لا يعلم كونه بديها) ويذكر انه كسبي (كيف يعلم انه لا يعرف منه) بل يقول كونه يعرف يتوقف على كونه بديها فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي وما ذكرتم من الاستقراء ليس بحجج عندنا (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف بماده (الاعم جزء الاخص) نوع بل فيكون (الاعم) عرضا عاما (لا يخصص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك) (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (القبض عام قلنا مبنى على الموجب

❦ سيالكوتى ❦

الجزء سابق على فهم الكل عند تعاقبه بالكنه ومعه في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجنس والفصل تختار ان اجزاء تتصف في الذهن بالوجود مع وجود الكل وبعده وقوله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور في شئ من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لا جزئية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلان اللازم حيث تقدم الوجود الذهني لاجزاء الوجود على الوجود الذهني للوجود لا تقدم الوجود على نفسه قوله (حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقوم الشئ بتقيضه واما ذكر هذه المقدمة للتنبه على ان المستدل لم يفرق بين كون اجزائه مدمات وبين كونه معدومات والحال هو الاول دون الثاني على انه يمكن منع استحالة الاول ايضا اذ لا دليل على امتناع تقوم الشئ بتقيضه ودهوى البداية غير معدومة قوله (الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه ان يكون الاجزاء معدومة وان يصديق عليها الوجود مواطاة لكونها اجزاء محمولة وان يكون الوجود معدوما لكون اجزائه معدومة ولا محذور في شئ من ذلك قوله (اعني الوحدات) وهي اجزاء خارجية بمعنى انها متميزة في الوجود الاصلي ولو في الذهن وان لم يكن موجودات في الاعيان قوله (فان صفة الجزء ليست الخ) اي لا يلزم ان يكون جزءا للمركب او من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزءا للمركب فلا يرد ان الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء للسرير قوله (لجواز ان يكون الخ) بان يكون له نسبة مخصوصة بديها يحصل في الذهن كنهه الشئ فان الذهن قد يتنقل من الضد الى الضد ويجرد الاستبعاد لا ينفع قوله (بل يقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الى ان ما ذكره المصنف غير كاف في اثبات لزوم المصادرة قوله (يتوقف على كونه بديها) لان المراد بالاعرفية الاقدمية في التصور فلو لم يكن بديها كان معرفته اقدم منه في التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية في الانكشاف فنع توقفه على المبتداه فوقه فيما وقع قوله (وما ذكرتم الخ) دفع لما ردد ان قوله كيف يعلم الخ منع لمقدمة مدله وذال لا يجوز بان منها راجع الى منع دليله قوله (قلنا مبنى على الموجب) حاصله انا لانسلم عموم القبض فانه تعالى فاعل بالاخبار فيجوز ان يقيض تصور الخاص ولا يقيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاما والخصيص

٣ المذكور بن فان قلت او قال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول المجيب قلت يقول لا هذا ولا ذلك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا عدمه خارجا قائما بها اما عدمه فظاهر واما الوجود فلاه عينها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب المتقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول بالحال

قوله (وهو نصريح بآيات الواسطة) المقدمة القائلة بان الوجود لا يرد عليه القيمة قد صححها الشارح في حاشية شرح البحر يد وابطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثم وقد اشرنا الى ان توجيه آخر لا يلزم الواسطة فلا تغفل

قوله فلا يصح الاعلى رأى مثبتي الاحوال قال بعض الافاضل لكن ينافي تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة بوجود لان الاجزاء حيث قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل ولا شئ منها بقام بوجود الله لان يجب بما اجاب به الكاتب وانت خبير بان دفاع هذا السؤال بما حققناه في تعريف الحال من ان المراد بالوجود فيه اعم من الوجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره

قوله (لان الحد في المشهور الخ) اشارة الى ان الحد في غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المتعدولة قال الشيخ الرئيس في الحكم المشرفة انه اذا تركب شئ من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء بأسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حجة تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية

قوله بل التمايز في الذهن) فان قلت التمايز الذهني كاف في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما ان يتصف بوجود مع او بعد الخ غايته ما في الباب ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه ايضا قلت لا محذور حيث في الشق الثالث اذ التزديد حيث في الوجود الذهني الاجزاء المتمايزة في الذهن لاني الوجود الخارجي اها لعدم التمايز في الخارج حتى يصح التزديد بين الاقسام الثلاثة فليكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزئي في الذهن صباره عن العلم به ووجود الكل ٣

بالذات) حتى يجب القبض منذ عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعاداته اقل) من شروط الخاص ومعاداته (فلنا ذلك) الذي ذكره انما هو (بالنسبة الى تحققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ المعلوم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والخاص في افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجواهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق الاعم او معادله فهو شرط لتحقيق الخاص او معادله فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الخاص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الخاص (لا) بالنسبة (الى تحققهما في ذهن اذ علاقتهما بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحققهما في ذهن فجاز ان تحصل صورة الخ ص فيه بدون صورة العام ولا تماندين الصورتين الذهنية بل هي متقاربة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الخاص وكان الخاص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في ذهن شرط تحقق الخاص فيه وكذا معادته تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معادته لتحقيق الخاص فيه من غير عكس كلي **والمكره** اي لكون الوجود بديهيا (فقرنا * لاوى من يدعى انه كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه امانفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون

سيالكوتى

بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه بما خفي على اقرام قوله (انما هو بالنسبة الى تحققهما) اي كليا كما هو مقصود المستدل قوله (في الهويات) اي الافراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص الذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية قوله (فانه لو لم يتحقق الاعم الخ) يعني بمتحقق اي اخص يفرض بدون تحقق الاعم فابتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لكل اخص ويجوز ان يتحقق الاعم بدون اي اخص يفرض في ضمن فرد اخص آخر فلا يكون مابتوقف عليه اي اخص يفرض موقوفا عليه لتحقيق الاعم وان كان مجامع له بناء على انه لا وجود للاعم الا في ضمن الخاص والاما تحقق في ضمن فرد اخص آخر فيكون مابتوقف تحقق الاعم عليه اقل مما يتوقف عليه الخاص هكذا ينبغي ان يفهم قوله (بالنسبة الى تحققهما في ذهن) اي ليس ما ذكره من اقلية شروط الاعم او معاداته كليا بالنسبة الى تحققهما في ذهن اي بالوجود الظلي لان ذلك الاقلية انما كانت لسلافة العوم والخصوص كما ذكرتموه ولا علاقة عوم وخصوص بين الصورتين الذهنتين للاعم والخاص بحسب الوجود الظلي بل هما متباينان اذ صورة الاعم مبينة بصورة الخاص لا يحمل عليها وبما حررتك ظهر الدفاع ما قبل ان نفي جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح اذ علاقة الزوم والتضابق والعلية ونحو ذلك متحققة قوله (اذ تماند الخ) اي الظاهر انه لو كان معادتهما بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تماند بين الصور الذهنية قوله (نعم الخ) اشارة الى ان اقلية شروط العام ومعادته تحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كان الاعم جزءا لخاص والخاص معلوما بالكنه فانه حينئذ يكون وجود الخاص في ذهن موقوفا على تحقق الاعم فيه فيكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائدة باعتبار جزئه آخر ولاجل هذا فبدنا الثاني في قوله بالنسبة الخ بقولنا كليا قوله (محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما ثبت الاحتياج الى معرف دون الحصول منه فلا بد من ضم مقدمة اخرى وهي انه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بدهيته وهو لا يستلزم الاحتياج الى معرف لجواز كونه متحققا في الحصول قوله (انه امانفس الماهية) لاختلاف ان النزاع في الوجود المطلق وان لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وان ليس مذهب الاشعري اذ ليس عندنا وجود مطلق فلا صحة للتزديد المذكور والقول بان الشق الاول مجرد الاستظهار

(بديهيا)

بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شي منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيقول) الوجود (تبعالها) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسي اولى بان يكون كسبيا (والجواب لاننا انما اذا كان عارضا للماهية عقل تبعالها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة مروضه) ومن يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يعلم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سئلنا لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورة) فيقول العارض تبعالها هذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اي عن هذا الوجه (بانه يقول) العارض (تبعالهاية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية) اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيبود الكلام فيها) بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبع الماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى

سيالكوتى

ومدار الاستدلال على الشق الثاني لا يقبله طبع سليم فلا بد لتحقيقه من العناية فاما ان يقال ان من يدعى كونه كسبيا يدعى كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قسمان وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الاشعري ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيا فكما اما للتقسيم لا للتزديد واما ان يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما ان يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة واما عارضا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتياين يكون كسبيا واقر لفظ الماهية ههنا وتوصف لفظ ماهية معينة في الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندى لموافقته محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير في قوله من عوارضها الى الماهيات بصيغة الجمع مؤيدا للاحتمال الاول قوله (انما البديهي بعض وجوهها) وهو الذي ينقطع اليه سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السواب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبيا اذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبى يصدق على الماهية وليس عارضا حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبع لتعقل مروضه بالكنه فاندفع ما قيل انه لا يمكن ان يكون بعض الوجوه بديهيا بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وانه بشي ما ذكره في الشق الثاني من ان كسبية المعروض يستلزم كسبية العارض لانه يعقل تبعه قوله (لان العارض) لا يستقل بالمعقولة لاختلاله على المعروض الذي هو غير مستقل بالمفهومية لكونه اضافة وهذا الحكم منشاؤه اشتباه مفهوم الشيء بما يصدق عليه فان المعروض الذي هو اضافة معنوية في مفهوم العارض لا فيما يصدق عليه قوله (ايست بديهية) اي بالكنه قوله (بديهيا) اي بالكنه قوله (لان التابع الخ) اذ له احتياجان احتياج ذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج اليه وهذا الحكم منشاؤه توهم ان ما يحصل عقيب الكسب فهي كسبي وليس كذلك فان الكسبي ما يحصل بالكسب قوله (مفهوم العارض) اي مفهوم ما يصدق عليه العارض وكذا في مروضه لان الكلام فيما يصدق عليه لافي مفهومهما قوله (وقد تكون ضرورة) اي بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية قوله (تبع الماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر في الاستدلال عروضها اولان عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة اذ لو كان عروضه لماهية مخصوصة لما وجد بدونها في ماهية اخرى قوله (بل تعقل تبع الخ) فلا يكون بديهيا لان التابع للكسي اولى بكونه كسبيا قوله (فيحتاج حينئذ الخ) بان يقال لاننا ان الماهية المطلقة تعقل تبع الماهية المخصوصة ولو سلم فيكون في تصورها تصور ماهية معينة

٣ سابقا على ان هذا القول غلة ثانية لاهرفية الاعم لا غلة ناشئة لاهرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فامل قوله قلنا مبني على الموجب) بالذات يدعى ان مراد المستدل وهو اثبات اهرفية العام اعتمادا في الموجب بالذات والافقوزان مختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبني على الموجب اوجب الفرض عن المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التي من جعلها تعلق ارادته غفول عن محصول الكلام

قوله انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) اي التحقق في الهويات واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عوم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالخصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يدفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنتين من انه بشكل بالاضافات والجزء مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتي الشئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء اخذنا بالكنه او بالوجه وليس المقصد الى خصوصيات الصور

قوله نعم اذا كان الاعم جزءا الخ) وقد يقال العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفضائه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا كان افراده محسوسة

قوله انما البديهي بعض وجوهها) فيه بحث اشارة الى الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات الوجوه بل عدم امكان تعقل شيء لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن ان يدفع ههنا بان مرادهم نفي بدهية كنه شي من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي اهم في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة

قوله فيقول تبعالها) ان اراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فموضوع وسنده وجود الواجب تعالى وان اراد تبعية تصور الوجود لتصورها او بالوجه فلم يكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود

قوله لان التابع للكسي اولى بان يكون كسبيا) ٣

٣ ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بل المحذور اذ لا محذور في تقديم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر قوله بل بعدمه) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف احد ها بالآخر وبالكلي ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان فلو انصف اجزاء الوجود بعدم ولا شك انها اجزاء ذهنية تتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل لما قلنا فلزم اتصافها بالوجود وعدمه معا وانه اجتماع التقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس مبني على النزول وتسلم التمايز الجارحي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل يعني حله عليها مواطاة واتصافها بعدم ههنا بمعنى قيامها بها ووجه عليها اشتقاقا فاللازم ان تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة

قوله لجواز ان يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعارف والحجج معدلات لقيضان المطلوب من المسدأ القياض فيجوز ان يستند ذهن القوى لقيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما يودي الى الكشف على ان هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة واما عندنا فاعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلاعداد وتوليد بل بطريق جرى العادة كما مر فالامر اظهر

قوله بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا) توضيح لمراد المصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهورا تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاهرفية في نفس الامر يتوقف على نفس البدهية ونفس البدهية لا يتوقف على الاهرفية بل مستتعة ابدا واما الوقوف عليها هو العلم بالبدهية لا يقال العلم بالبدهية يتوقف على العلم بالاهرفية لان الاستدلال وبالعكس فيدور لانا منع توقف العلم بالاهرفية على العلم بالبدهية على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا ان يريد التوقف بحسب العلم فامل قوله في الاستدلال على ذلك الثاني) قد ههنا ٣

٣ من دون ما يشترط فيه في مباحث النظر من ان العلم بالديهي قديكون تابعا لكسبي ومنه علم العالم بان له هذا العلم الكسبي

قوله اذ قد تصور مفهوم العارض (فيه ان العارض اذا كان اضافيا او مستلزما لها لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو مرسومه فالاولى ان يجاب بما ذكرنا الان او بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فقدر

قوله وقد تكون ضرورة (اي بالكسبه كنصور الحرارة واداء كسبية الجسيم باطل او نقول منها قديكون تصور تلك الماهية المعينة بديهيها او بالوجهه والتصور بالوجهه يعني في المنوعية كما اشترنا اليه فلا يرد منع بدهية شيء من الحقائق

قوله وفيه نظر لان الماهية الخ (اعلم بحصول من وجه النظر كون الماهية المطلقة من العقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الانبعاثا لمخصوصة لان الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم كون الجيب من التكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو ان الجيب ان لم يسلم مادام الخصم من عدم كون الشيء من الماهيات المخصوصة بديهيها بالكسبة لم ينجح في الجواب الى القول بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جوابا لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل

قوله الاول ان تصوره انما يكون بتميزه الخ (فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكسبة فقط لا يقال التميز لازم للتصور باهر جزئي اضافي بالنسبة الى امره واما اذا كان الوجه اعم المفهومات كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد شجب ان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكسبة وهو المطلوب وكون النزاع في الكسبة فقط ممنوع نعم رد ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم باستناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن ان يقرر الامر ٣

اخذ الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لاشك انه لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كالتي هي من العقلاء (على التقاسيم البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى يتأق كونه بديهيها (بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلفت النفس اليه بخصوصه (فيكون تعريفا لفظيا ما له التصديق كإمر والا موز البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصل في الذهن بديهية لكن قديكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومزاد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراديه (وقد اجاب عن الوجه الثاني ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن جاعة (لما تصوروا انه) اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا انه الوجود (ضروري يا شغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بدهية الكون في الاعيان الفرقة الثانية

من المنكر ان يكون الوجود بديهيها (من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لباداهة ولا كسبا بل هو ممنوع التصور (واحجوا) على ذلك (باهرين * الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس بغيره) معنى انه (ليس بغيره) سلب مخصوص فيوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يهمل الابد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجيب) في تصوره (تعقل السلب) الذي هو المقتضى الى الدور (سلبه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) في بدهية الوجود اذ قد عرفت هناك ان الاعتبار في الموجهة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود

في سبيل الكون

ضرورة قوله (فيلزم الاستدراك الخ) اي استدراك التعرض لكونه عارضا للماهية المطلقة وانها بديهيية قوله (والجواب الخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضروريا لم يعرفوه مستند ابانه لم لا يجوز ان يكون تعريفا لفظيا الا انه اورد بصورة الدعوى استظهارا للسمع وكونه في غاية القوة قوله (ما له التصديق) اي بان لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى قوله (انه لا يتصور الوجود) اي بالكسبة على ما هو المتنازع فيه قوله (ان تصوره انما يكون الخ) اي تصوره بالكسبة انما يكون بهذا الطريق بان يميز الوجود عن غيره لان التصور هو الانكشاف والتميز على ما مر وليس الباء للسمية حتى يرد ان التصور ليس ميبا عن التميز وان الدليل الذي ذكره الشارح لا يفيد هذا في الحقيقة غير ذلك الوجه باعتبار اتحاد مع ذي الوجهه على ما حقق في موضعه فهو ليس تميزا للوجود فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقا والنزاع في التصور بالكسبة وانه اذا امتنع تصوره مطلقا كيف يمكن الحكم عليه بانه ممنوع التصور قوله (ومعنى التميز انه ليس الخ) فيه ان التميز عبارة عن الانكشاف والتجلي عند النفس والحكم المذكور لازم له قوله (فينوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق قوله (لتوقف تعقل كل واحد الخ) اي تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز ان يكون الوجهان متغايرين قوله (وذلك لا يقتضي الخ) لان معنى الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجودين او معدومين او لمحمول معدوما والموضوع موجودا قوله (بل يقتضي اتصاف الموضوع الخ) وما قيل ان اتصاف المذكور هو الوجود الرابطي اعني وجود المحمول للموضوع

ولا يستلزم تعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول واشتوت والتحقيق على ذلك لصدق والاتصاف لاشابهته لاعتنا الحقيقة الذي كلاً ما فيه الامر (الثاني التصور حصول الماهية في النفس فحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصورا (وللفس وجود آخر) والامتناع ان تصور شيئا (فيجتمع) حينئذ في النفس (ثلثان) اعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهية في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لان العلم الوجود الذهني ولتنسليم فيكفي في تصوره) اي تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضور بالاحتياج فيه الى حصول صورة منتزعة من العلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضرا عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حاله في ذاتنا (او تمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (كـ ٤) الصورة

في سبيل الكون

فان اراد به انا نسميه بالوجود الرابطي فلا مشاحة في ذلك وان اراد به انه وجود للمحمول في الجملة فنوع اذا الامر العمدي ماشم راحة الوجود قوله (ولا مستلزما لتعقله) ذكره لنا كيد المغيرة والافلاذخله في نقي لزوم الدور قوله (لاشابهته لمعناها الحقيقي) باعتبار ترتيب الآثار على ذلك الاتصاف كتميزه على الوجود قوله (والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائم بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كان وجودها فردا قائم بانفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يدفع الجواب المذكور في بعض الكتب بان الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلّي وفردّه وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به قوله (قول بالوجود الذهني) بمعنى حصول الاشياء انفسها في الذهن قوله (لان العلم الوجود الذهني) اي بالمعنى المذكور فهو يتضمن متعين اي لان العلم الحصول مطلقا في الذهن ولو سلم فلان العلم المذكور فلان العلم ذلك فيمتنع فيه لان ذلك انما هو في الامور الخارجية عن النفس واما في الامور القائمة بالنفس فيكفي في تصورها حصول انفسها والوجود من جعلتها وهذا بناء على ما قالوا من ان العلم بالامور الخارجية عن النفس علم انطباعي والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حصوري يعني فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى انه لا يحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى ان مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذب قوله (على تقدير الخ) اشارة الى انه معطوف على قوله يعني في تصوره لاعلى قوله لان العلم على ما سبق اليه الوهم من اتفاقهما في صيغة التكلم مع الغير قوله (كـ ٤) الصورة الخ (توصيف الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بان المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود ظلي دون العلم الذي هو موجود اصلي فان الصورة يطابق عليهما على ما سبق في بحث العلم حينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلّي وفردّه وبين الحاصل في النفس والقائمة ولا يخفى ان هذا الجواب لا يطابق الاستدلال على ما فررنا وان دعوى التماثل بين الكلّي وفردّه مما لا يخفى عليه عاقل فالتوجيه ان يحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية الوجود ماهية بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهية منهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتيا للصورة فلان العلم ذاتيته للوجود اثبات لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها

٣ الاول بان تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس بغيره وهو يتوقف على تصور السلب عنه الذي هو الوجود فيسلم الدور والجواب الاجاب انه لو صح لزوم ان لا يعقل شيء من الاشياء اصلا بل من مذكرواته سفسطة وحله ان التصور يستلزم التميز لانه يتوقف عليه قيل فيلزم لكل تصور تصديق غير تصديقين اللذين يتنازعهما في تحقيق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بان الاستلزام الاجسالي والتفق عليه هو عدم استلزامه للنفس صلي

قوله والجواب ان تصوره الخ (وايضا يتوقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتيا لخاص وكان الخاص متصورا بالكسبة وقيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكسبة ممنوع بل يصح ان تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه ما لا بالكسبة يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق لا بالكسبة فتنازع الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لم تحقق ان التصور بالوجه ايضا يستدعي التميز ولو عن بعض ماعدا التصور وان هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور والتسلسل في تصورات الوجود قطعا فليتأمل

قوله ونحن لانعلم الوجود الذهني (ولو سلم فاعلم الوجود في الذهن اشباح الاشياء المتألفاتها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي

قوله فيكفي في تصوره حصوله للنفس) وذلك اوجود الحاصل للنفس قائم به لا كقيام الاعراض بمحتاجها فلانهم على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا اذ لا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل

الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمتصور
بغايه قلت ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي
لا بطريق كونها صورة ولا لشيء بخلاف الصورة
الكلية الحاصلة في النفس فلا تله اصلا
قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يعني
اوسلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس
قيام الوجود كذلك لما يسمى من ان زيادة الوجود
على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو
الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام
الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس
بمصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض
بما لها قيام موجب لا تصاف المحل بالخال لازمة
الحال في الخارج كاللائي على التامل وسبأني
تتم هذا الكلام في بحث الوجود الذهني
قوله الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل
هذا اول ما نقله في شرح البحر يد من ان الوجود
هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبني على
ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص
بالاخص لان المعلول الاخير الذي هو منفعل
بمضى موجود وليس بفاعل والمتممات معدومات
ولست بمنفعل على ان في اطلاق المنفعل على
المعدوم مطلقا بعدا لا لشيء
قوله اي يصح ان يعلم ويخبر عنه هذا التعريف
للوجود المطلق المتناول للذهني والخارجي ويثبت
لا بد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق
لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا
في الذهن لا معدوما مطلقا واما التعريف الاول
فهو للوجود الخارجي
قوله او ما به ينقسم الخ اعلم بقل او انقسام
الشيء او صحة ان يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال
الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين
للوجود مأخوذان من الاحوال العارضة
باعتبار وجوده فبدأ اشتقاق المشتق المذكور
فيهما لا يكون حيث بدأ اشتقاق
الموجود اعني الوجود كافي تعريفه بالفاعل
الا يرى ان الوجود وان كان هو الفاعل لكن
الوجود ليس هو الفاعل اعني التأثير بل المعرفة
للوجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق
نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق
مراد في له فيثبت يكون مبدأ اشتقاقه معرفة
مبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين

(عند التردد في الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعني
الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او مختص بها) ذاتيا كان لها
او عرضيا (فيقول اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات
عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء
يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (والثاني باطل) لانا اذا جزمنا بوجوده ممكن جزئيا بان له سببا
فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكننا جزمنا بوجوده
واذا كان جوهره فهو متخير او غير متخير وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن
ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم التعلق بوجود ذلك السبب ومقتضا للتردد فيه وكذا
اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاده كونه ممكننا الى اعتقاده كونه واجبا
مع ان اعتقاده كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلو لان الوجود مشترك معنى لغير اعتقاده ايضا
لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاده ببعضها الى بعض زال
اعتقاده معنى الوجود الان الباقي في الحالتين بلاتردد وزوال هو المعنى بلفظ الوجود المشترك بين جميع

سبيل الكون

لعله فيقول اعتقاده قوله (عند التردد في الخصوصيات) اي في خصوصية اية خصوصية
كانت فالتعريف للعهد الذهني والمراد عند التردد في الخصوصيات او عند اعتقاد خصوصية اخرى
الا انه تركه في اللفظ لانه اذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية
اخرى بطريق الاولى والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقادها فان زوال اعتقاد الخصوصية
اعم من ان يكون بالتردد فيها او باعتقاد خصوصية اخرى وبما ذكرنا انطبق اول الكلام واخره
وظهر وجهه تعرض الشارح لبيان بطلان التال على تقدير اعتقاد خصوصية اخرى بقوله وكذا
اذا اعتقدنا الخ ولك ان تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد وبؤده ان الشارح خص بيان
زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجه الاول يكون التعرض لها لكونها
مذكورة في المتن صريحا واما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها في صورة اعتقاد خصوصية اخرى
فلازم منه بطريق الاولى وعلى التوجه الثاني يكون قول الشارح وكذا اذا اعتقدنا دايلا برأسه
على الاشتراك وبؤده ذكر النتيجة بعده قوله (من انواع الموجودات) المراد بها ماعدا
الاشخاص بقرينة المقابلة قوله (اما نفس الخصوصيات) اي نفس خصوصية ما من الخصوصيات
والمراد بالخصوصيات الماهية المخصوصة تعميما عن الشيء بوصفه قوله (فيقول اعتقاده) اي
الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلا اولاهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله اما بزوال نفس
الاعتقاد كما اذا كان الاخصص معلوما او مشكوكا واما بزوال مطابقته للواقع كما اذا كان خالي الذهن
منه فاندفع الجثمان المشهور ان احدهما انالانسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد
بالخصوصية لان ذلك عند العلم بالهنية او الاختصاص او الشك فيه ويجوز ان يكون خالي الذهن
عن الاختصاص وعدمه وثانيهما ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود
لاشتراك في نفس الامر والمضى هو الثاني قوله (عين التردد في الوجودات) اي في نفس الامر
وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لا يكون الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال اولم يزل
قوله (وهكذا ترددنا في جميع انواع الخ) اي فرضنا التردد في جميعها فلا يرد ان القوى القاصرة
لا يقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك في الجميع ويجوز ان يكون
خصوصية لا يمكن التردد فيها او يكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولا شك ان فرض
المذكور ممكن اذا جزم بوجود الممكن لا يقتضي الاجزيم بوجوده لانه لا مكانه ووجوده ولا مدخل
في ذلك خصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد في كل خصوصية وانه اوقع التردد فيها

قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه
الوجود الذي كلامنا فيه
قوله والفا عل موجوده اثر قيل ضمه
ظاهر لانا لاننا ان معنى الفاعل موجوده اثر
في الغير ومعنى المنفعل موجوده اثر من الغير غاية
الامر ان سلم انهما لا يكونان الوجودين
قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما
فيه بحث لان الامكان في قولك يمكن ان يعلم
ويخبر عنه جهة لفظة مخصوصة ليس المعمول
فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان امكان
الوجود كما يصرح به المصنف في المرصد الثالث
في الوجوب والامكان والامتناع ولئن شئت
فقال في قولك زيد يصح ان يتصف بالعلمي
وبهذا يدفع ايضا بان الدور بان الامكان
فدأخذ في كل من تعريتي الموجود والمعدوم وهو
عبارة عن سلب الضرورة عن طريق الوجود
والعدم وذلك لان الامكان في تعريف الموجود
وسلب ضرورة عدم المعلومة والاخبار عن الموصول
وفي تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب
ولا احتياج في شيء من التعريفين الى نسبته الى
الوجود والعدم بل الى الاتصاف تأمل
قوله وانما ذهبوا الخ هذا مشعر بانه جعل
قوله او جزمه متعلقا بقوله ذهب والاولى انه لانه
بنفس المدعى المعبر عنه بانه مشترك وان كان الاول
اقرب افضلا
قوله يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء
كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالباقي
لا يكون الاما على عدم اختصاصه قطعا
قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن
الخ هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم
من قول المصنف فيقول اعتقاده مع زوال اعتقادها
والطريق الاول اعني قوله لانا جازمنا بوجوده
ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه اعني قوله
اولم يكن مشترك الامتناع الجزم به عند التردد
في الخصوصيات وانهما جزم الشارح بين المسلكين
في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثاني اسلم اذ قد
يورد على الاول انه ان اراد الجزم باحدى
الوجودات المتخالفة الذات قطعا فلا يجدي
فعلا ان مفهوم احدهما ليس الوجود المشترك
وان اراد الجزم باحد خصوصية ذات منها
بمعناها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها
لا يجزم بها وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو
ممنوع ولا يجرم ورود على الثاني مثل توهم
وروده على الاول لان الجزم باحد الوجودات

مع الجزم بان الملة موجودة وليس في المسالك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك ان لا يأتي في مجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين فالحق ان يحمل كلام المصنف على المسالك الثاني بان يكون معنى قوله لا تمتع الجزم عند التردد في الخصوصيات امتناع بقا الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات في كلام سابق كلامه مع لاحقه

قوله تغير اعتقاده ايضا) فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراك في نفس الامر وهذا انما ثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فاقبل

قوله الوجه الثاني الخ) لا يقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان ولا نسلم انه عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك الاعم اشتراك المزموم لاننا نقول اجيب عنه بان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل لعدم وهو معنى الكون كذا في شرح القاصد ولقولنا ان يقول سلطان التقسيم لا يصح باعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدى الوجودات لكن لانسلم ان قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم يجوز ان يكون ترددا كقولنا العين اما جارية او باصرة والتزيد لا يستلزم القدر المشترك

قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى ما اشتهر من جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحمار فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا بين ان قول الشارح وهكذا ينقسم الى وجودات الانواع واشخاصها مما لا بد منه اذ يورد على تقرير المصنف ان اللازم على تقدير تسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله ابتداء لفظه ظهور الاشتراك بين الاقسام الاولى لان وجوب الاشتراك فيها فطري لا دليل على قوله لان حقيقة التقسيم ضم مخصوص الى مشترك فيقد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض والابيض مطلقا فلا ينقسم الى الفرس والحمار وما يقال من انه فيكون بين القسم والمقسم عموم من وجه ؟

الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لاننا نقول نحن نسلم ان هذا الجزم باقى بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا * الوجه (الثاني) انقسم الى الوجود (الى) وجود (الواجب) وجود (الممكن) وجود (الجوهر) وجود (العرض) وهكذا ينقسم الى وجودات الانواع واشخاصها وانقسم الوجود الى هذه الموجودات باسمها فان المال في التقسيم واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصوص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (الاشتراك اللفظي) كما ينقسم العين الى الفؤارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لاننا نقول هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) واعلم به (ولذلك لا يختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والاثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم

سبيل الكون

لا يكون ذلك ترددا في الوجود لعدم تماثل تلك الخصوصية بكنهها بل باعتبار انها خصوصية ما خالها كمال سائر الخصوصيات في ان التردد فيها ليس ترددا في الوجود قوله (مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لا يختص باللفظ بخصوصية والعلم بوضعه لمعانيه قوله (وانه لا يختلف الخ) عطف على ان هذا الجزم الى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات اذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود بمتعة عادة قوله (انانقسم) الى الوجود ابتداء وبواسطة قوله (وهكذا ينقسم بوسائط الى وجودات الانواع) الى الانواع الاضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الاجالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا تقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك في الكل ولا شبهة في امكان فرض القسمة اجالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لا يحتاج في تلك القسمة الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات بخصوصية ولا احتياج الى تعقلها مفصلة وما قيل ان هذه قسمة للكون في الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشئ اذ لا يعني بالوجود الكون في الاعيان وقد ثبت اشتراكه فلو قيل ان هذا ليس بوجود بل لازمه صار النزاع لفظيا وكذا ما قيل ان هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان التزيد لا يكون متحققا فيه الاحاد الامور المرد فيه وههنا ليس كذلك قوله (وانقسم الوجود الخ) يعني ان ضمير نفسه اما للوجود فالكلام على حذف المضاعف او الوجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا قوله (فان المال الخ) ضرورة ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته قوله (ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من القسمة واما اشتراكه بين اقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى اقسامه ثانيا فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيها ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليها بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا فالقيد المذكور بيان للواقع وليس احترازيا وما نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانيا كقولنا الحيوان اما ابيض او اسود والابيض اما حيوان او غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع اقسامه وهذا الاحتراز مبني على ظاهر ما قاله القوم من ان قسم الشيء قد يكون اعم منه فلهذا منحل الى الشارح وليس منه اما اولافا فساد في نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان وغيره ليس تقسيما للحيوان اصلا واللازم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره نعم لو قسم الابيض الى الانسان وغيره كان كذلك واما ثانيا فلنقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضي ان يكون المقسم مشتركا في كل قسمة واما ثالثا فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى فلا يثبت المدعى اعني اشتراكه بين جميع الوجودات قوله (قسمة عقلية لا تتوقف الخ) ان اراد بالعلمية ما يقابل الاستقرائية فقوله لا تتوقف الخ صفة

من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالا اشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية وهذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فاول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترددا لا تقسيما ورد بانه يعود الى اشكال الجواز مثل ذلك في الوجود (وقد بينت هذان) الوجهان (بالماهية والشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بانه ماهية وتزداد في خصوصيات الماهيات وتنقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في الشخص فيلزم كون الماهية والشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات مختلفة الحدة ثني والشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل تختلف الهويات (والحقيق انه ان اراد مجرد الاشتراك) اي اراد به من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا (فهما) اي مفهوم الماهية والشخص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والشخصات الجزئية (مشتركين) بينهما وان كانت افرادهما مختلفة الحقائق والهويات فلا تنقسم بهما (وان اراد به التماثل في الوجود) اي اراد به انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والتقسيم بهما) اي بالماهية والشخص (وارد) عليهما لان افرادهما مختلفان لا متماثلان وانت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث) ان عدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه (اي في العدم) بالذات (فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز) فكذلك مقابله (اعني

سبيل الكون

تقييده وان اراد بها ما يقابل اللفظية فصحة كاشفة قوله (فالاشتراك المعنوي الخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة في الاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعترض من عدم الاشتراك في القسمة اللفظية قوله (وقد قيل الخ) فانه شارح حكمه العين اي في الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة المتوقعة بابطال السند المساوي بان التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي اذ لا ذلك لكان ترددا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد قوله (ورد الخ) يعني ان الاشتراك المعنوي الذي اثبتته المستدل في صورة الاشتراك اللفظي لا يقطع اصل الاشكال لان المعترض حينئذ يعود ويقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التأويل وهذا الاشتراك المعنوي اعني اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لا يثبت ما هو المقصود اعني اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد يشترك فيه الوجودات باسمها وهو ظاهر فلا بد من الرجوع الى ما ذكره المصنف ويكون التزام ان التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركا في الجواب قوله (لان الماهيات مختلفة الحقائق) اي ما يصدق عليه المساهية كالانسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا يكون الماهية مشتركة قوله (والشخصات) اي ما يصدق عليه الشخص كشخص زيد وشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض والامكانات موجبة لتميز الاشخاص فلا تكون مشتركة في شيء بل يكون متخالفة بحسب هوياتها اي ماهياتها الشخصية بان تكون متشخصة بانفسها لا بتخصص زائد عليها واللازم التسلسل فتدبر فانه قد توهم القاصرون ان هذه العبارة الجزئية ركيكة قوله (بان المتبادر الخ) وان كان المتكلمون غائبين بالتمثيل ايضا قوله (هو المعنى الاول) اي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض قوله (بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتناع بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم الشروط وعدم زيد وعدم عمرو فاقبل لوسلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اتصالا ولا تماثلا المقصود به ضرورة ان رفع التعدد متعدد في الجملة ولم ينجح الى انضمام بطلان الحصر اثبات المقصود بتسليم باطل

٣ ايضا فذلك خلط نشأ من اشتباه القسم بقيدة وقد توهم ان الاحتياج الى ضمنية الشارح باقى على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خير بان هذا انما اراد اذا سلم ان المقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان والفرس

قوله الثالث ان العدم مفهوم واحد) فيقال لو سلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لامتد في مطلقا لا اتصالا ولا تماثلا المقصود به ضرورة ان رفع التعدد متعدد في الجملة ولم ينجح الى انضمام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجودا ولا يكون موجودا سواء كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده او كان كل سلب جزئيا حقيقيا لا اشتراك له مع سائر السلبات الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم في العدميات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الاعداد لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراض بقية افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصا حينئذ وخلاصة الجواب الآتي مع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذلك مقابله اعني الوجود باقى عن حل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لا يتركز المستدل بتحقيق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للوضوحات لا في الانحصار فكانه قال ليس العدم الاممفوما واحدا فيجب ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام واللام يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر ان مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا يصح بما يقال لادخله في الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا ان يحذف لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردودا بما اشير اليه في الجواب

الوجود معنى واحد (والإبطال الحصر العقلي فيهما) يعني ان قولك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج منه قطعا فاذا كان المعدوم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورية انه لا حصر في المعدوم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيدا اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود متساير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر ملاحظة اللفظ وادعاءه فلا يكون عقليا بل استغرابا نابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب اننا نعلم ان المعدوم مفهوم واحد بل هو) متعدد متميز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالمعدوم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع بقايلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصرا بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع بقايله

سبيل كوتى

قوله (لجواز ان يكون موجودا بوجود متساير الخ) فان قلت كون الشئ موجودا بوجود غيره محال فكل شئ اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي ما يجزى به العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه ههنا مقدمة اجنبية هي امتناع وجود الشئ بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشئ اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية بشكل بالهجوم فانها قد تكون موجودة بوجود خاص تارة ووجودين اخرى فاما جوابه قوله قلنا حينئذ كان الحصر ملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بانه يجوز ان يكون الحصر ملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير متاف للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة احد تلك المعاني ليس الا باعتبار وضع لفظ الوجود لها فلو وضع مدخل في الحكم والحصر دائرة ويختلف باختلافه قوله (لاننا ان المعدوم مفهوم الخ) اي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالمعدوم انما هي مفهومات متعددة حسب تعدد الوجودات ولفظ المعدوم مشترك بينهما اشتراكا لفظيا كالوجود قوله (متعدد متميز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود داخله في مفهومه فيكون متميزا بالذات قوله (والترديد الخ) فقولنا زيدا اما ان يكون موجودا او معدوما بمنزلة قولنا زيدا اما انسان وليس بانسان قوله (وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا الاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرض في المتن استظهار الجواب

(ويكون)

ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصر عقليا كان الترديد بين الوجود المطابق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية (اي كون الوجود مشتركا معنى) (ضرورية) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذن لم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعتفاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ وأوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لا يتبعه الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى النصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث الشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والشخص) فان الحال فيها ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك في الكلام وان ادعى منه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعني الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذلولاته تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (لرسم البرهان في كل وجود وجوداته كذلك) اي غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى)

سبيل كوتى

قوله (ويكون الترديد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشمل ان يكون موجودا بوجود متساير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوما بهذا الظاهر ان اوحدة مفهوم المعدوم دخلا في الاستدلال وان دفع ما قيل انه اذا كان مفهوم المعدوم متعددا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجودا بوجود آخر وكونه معدوما بعدم آخر فالتعرض لوحدة المعدوم مستدرك لكن رد عليه ان هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما فان الغرض منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لا رفع الوجود الخاص بحيث لا يتبقى انصافه بوجود آخر كاللا يتبقى ومن هذا ظهر انه لا بد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة المعدوم اولكون المراد من المعدوم معنى لا يجمع الوجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركا لفظيا بطلان الحصر المذكور والوجه ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنى فالمعدوم اما ان يكون مفهوما واحدا او متعددا بحسب تعدد الوجودات واما ما كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما اما على الاول فلجواز الواسطة بان يكون موجودا بوجود آخر واما على الثاني فلانه حينئذ يكون حصر بين الوجود والمعدوم بالمعنى الذي يجمع الوجود وذلك ليس بمقصود قوله (الوجه الرابع قال الخ) واذا كان هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتا بطريق الاولى فهذا استدلال بالهجة بداهة القضية على العلم بثبوتها ولا يتبقى ذلك كون البداهة فرع ثبوتها فاندفع ما يتوهم من ان كون هذه القضية بديهية مناف للاستدلال بداهتها عليها فالصواب ان يترك الوجه الرابع ويقال بعض الفضلاء ليكون عدلا لما فهم من الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية قوله (لاحاجة فيها الى دليل الخ) فلا يرد انها لو كانت ضرورية لما استدلت عليها القوم لانها تنبيهات عليها قوله (اذن لم الخ) دليل على الحكم بالبداهة فانه قد يكون نظريا قوله (ان بين الموجود الخ) استدلال باشتراك الكون بين اى موجودين فرضنا وعدم اشتراك بين الموجود والمعدوم على اشتراك بين جميع الموجودات فلا يتوهم ان الدليل عين المدعى قوله (فانه غير مقنع له) اذله ان ينكر العلم بالامر المشترك بين الموجودين قوله (الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لكان الحكم بانه غير مشترك مطابقا للواقع والتالى باطل لان الحكم بانه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلا يكون مطابقا للواقع قوله (يحكم عليه) اي على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاد افراد اعنى الوجودات فلا يرد عليه ان المحكوم عليه هي الافراد لالتصان فالصواب ان يقال يحكم بملاحظة على تلك الوجودات قوله (واذا لم تكن) الظاهر لانه اذا لم تكن له دليل للازمة

قوله ويصكون الترديد بين ذلك الوجود

ورفعه حصر عقليا) رد عليه بان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجرى العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيدا معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيدا بوجود آخر او عدمه بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فانه لم يجز بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزى بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الابلعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصر عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزى العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما اذا لم يتصورا حق تصورهما فعند الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص المعدوم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص في حينئذ لاننا لم نذكر زيدا بوجود آخر او عدمه بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا الحال المفروض ان يعدم زيدا بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص وبوجد بوجود خاص غير ما اضيف اليه هذا المعدوم او يعدم بعدمين خاصين وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والاعدات الخاصة ان لكل وجود جزئ سلبا متعلقا بفصل الجواب ان الحصر بين الوجود والجزئ وسلبه الذي يصدق عليه المعدوم الخاص عقلي وهذا كلام حق لا غبار عليه لا يقال الحصر الذي ادعى عقليته هو الذي احده طرفه كون الشئ ليس له وجود البتة فالحصر العقلي فيما يكون احد طرفيه المعدوم الخاص بمنزلة عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لا يسل تحقق الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه فيما يكون احد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فن لا يسله لا يسله نعم المتفق عليه تحققة بين الوجود والمعدوم واما ان المعدوم فيه

المتعلقة بأمر متعدد واحدة (عامة) لها (لم يمكن إثباتها بدليل) واحد (عام) لأن تلك الدعوى حيث
متعددة بحسب المعنى كعدد تلك الأمور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة
والحاصل أن الدليل إذا كان واحدا متنا ولا تعدد فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك
التعدد وعموما إياه أنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه إذ لو لم يلزم لوجوب العرض لخصوصية كل
واحد من ذلك التعدد فن قال أن الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه هذا غير مقتصر على وجود
واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل إلى أن يبرهن
على كل واحد واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك لا تنحالة أن يطبق الدليل الواحد
على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بأن حكمه على أن الوجود غير مشترك
تناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنى واحدا متناولا لوجودات بأسرها وقد حكم على ذلك
المعنى بحكم إيجابى صادق هو أنه غير مشترك فلا بد أن يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراض
بأن الوجود مشترك (والجواب أنا أخذها) أي الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فقول لا يوجد
معنى مشترك فيه بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينهما بل يكفيه تصور وجود
كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فإنه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما
لاستحالة بل يقتضى تصور (وتحقيقه أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره

سبيل الكون

المستفادة من الشرطية السابقة إلا أنه أوردته بالعطف إشارة إلى أن هذه المقدمة محققة مقرر لا شبهة
فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل الملائمة قوله (عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك
بينهما يحمل عنوانا للملاحظة قوله (لأن تلك الدعوى حيث) أي حين فرض أن لا يوجد
مفهوم شامل لتلك الأمور متعددة بحسب تعدد تلك الأمور فكانت قضايا متعددة لا بد في الاستدلال
عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الأمور بخصوصه وجعله أصغر وأبسط لوسطه فيحصل
صغريات متعددة بتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلا إذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شيء
من الحقائق مشتركة وفرض أنه ليس مفهوم واحد يحمل آلة الملاحظة تلك الوجودات لا بد
من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكررة
حسب تكرر الوجودات ونضم إلى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحدا قوله (بل يتناول الخ)
لا يتوهم من هذا أن من قال بأن الوجود غير مشترك أراد به أن الوجودات الخاصة غير مشتركة لأنه
لا يقبل النزاع بل أراد أن لا شيء من الوجود بمشترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير
مشترك فندبر فانه زل فيه اقدام قوله (أن يتصور معنى واحدا) إذ لا بد من تصور المحكوم
عليه وهذا القدر مشترك بين الوجبة والسالبة قوله (صادق) أي في زعمه قوله (فلا بد
أن يكون ذلك الخ) إذ لا بد في صدق الوجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول
في نفس الأمر ويكون مناطا للصدق سواء كان في الذهن أو في الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتا
في نفس الأمر وبما ذكرنا ظهر أن مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفي في الاستدلال لجواز أن يكون
ذلك التصور مجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى في نفس الأمر بل في فرض
العقل وأن الجواب يأخذ تلك القضية سالبة تام وأن ما قيل أن مدار الاستدلال على أنه لا بد
في الدعوى من تصور معنى واحد عام ليكن إثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة
أو سالبة فالفرق المذكور غير نافع في الجواب وهم باطل قوله (بل يكفيه تصور وجود
كذلك) والتصور يجوز أن يكون مجرد الفرض والتقدير فلا يستدعي ثبوته في نفس الأمر
قوله (بل يقتضى تصوره) أي تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافي
ما قيل أن الجزئي يتصور اشتراكه لأنه بمعنى التجويز لا التقدير على ما تقرر في موضعه

فقط ويمكن أن يجاب أيضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل
لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول إياها من غير حاجة إلى
أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس) لو لم يكن الوجود معنى واحدا (مشتركا
لم يتغير الواجب عن الممكن فانا إذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة (الشيء) أمان يجب
وجوده أولا فقد يجب الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجبا بمكانا معا
فلا يتغير أصله بخلاف ما إذا كان الوجود معنى واحدا لا تنحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد
إلى شيء واحد بالوجوب والأمكن معا بالنظر إلى ذاته (والجواب) أن ما ذكرتم مبنى على جواز أن يكون
شيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وإن كان) الوجود (نفس الحقيقة)
أوزانها عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لا متاع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو أن تكون
موجودة بوجودين وإن كانا زائدين عليها (وأما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك
بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم) أنه ثلثون بأنه نفس الحقيقة في الكل (وسيجي بحثهم) وههنا
مذهب ثالث نقل عن الكندي واتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظيا بين الواجب والممكن ومشترك
معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافة لم يلتفت المصنف إليه نحو المقصد الثالث في أن الوجود
نفس الماهية أجزؤها أوزانها عليها وفيه مذاهب ثلاثة لأنه أذ لم يقل أحد بأن الوجود جزء الماهية

سبيل الكون

قوله (ويمكن أن يجاب الخ) حاصله أن اللازم مما ذكر أنه لا بد من معنى واحد عام يكون
آلة للملاحظة تلك الوجودات وبهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز أن يكون
ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظي بأن يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخالفة
قوله (لم يتغير الواجب عن الممكن) أي بالذات خص الممكن بوجود التغير عن المتغير لكونه
مسلوبا عنه جميع الوجودات قوله (فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة
أوزانها عليه فانه يجب ثبوت ماهية الشيء له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداها قوله (أن ما ذكرتم
الخ) لأن مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضى كونه ممكنا ما لم يتغير معه جواز ذلك
المعنى له وهو مبنى على جواز أن يكون شيء واحد وجودان وهذا متنع لامتناع تعدد ماهية الشيء
ووجود الشيء مرتين فقله معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة
إلى اعتبار حذف المضاف أي وجواز صكون الشيء الخ أو اعتبار أن الممكن ما يلزم من
فرض وقوعه محال قوله (وإن كان الخ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى
أن الوصلية أن الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العينية وليس كذلك
زاد عليه الشارح قوله أوزانها عليها ليحقق أولوية تقيض الشرط ويصير المعنى أن هذا
الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وإن فرضنا أحد الأمرين من العينية أو الزيادة فكيف إذا تعين العينية
كما هو مذهبنا فإن معلومية انتفاءه حيث لا بد من امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء
موجودا مرتين قوله (وإن كانا زائدين) بخلاف ما إذا كان أحدهما نفس الحقيقة والاخر زائدا
عليه فإن امتناعه أظهر لأنه يستلزم أن يكون الشيء موجودا بنفسه وأن لا يكون موجودا بنفسه
فتدبر فإن الناظرين تجبروا في فهم معنى أن الوصلية في الموضوعين قوله (في أن الوجود الخ)
أي ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل مذهب الأشعرى أيضا وإذا وضع المظهر موضع
المضمر قوله (نفس الماهية أجزؤها الخ) كلمة أوليس للتقسيم ولا للترديد إذ لا مذهب في انقسامه
وترديه للعقلين بل هو لاحد الأمرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حالية محمولة أحدا لا
الثاني عند العقل وفي هذه القضية التي محمولة أحدا لا الثلثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب
ثلاثة باعتبار تعيين مجزئها قوله (بأن الوجود جزء الماهية) فقط كونه جزءا في الكل وكونه

قوله الوجه السادس الخ) فيه بحث

لأن الواجب ما يجب له وجوده والممكن ما لا يجب له
وجوده أصلا فلا امتياز ظاهر بلا شك إلا أن يرجع
إلى أن هذه القضية أيضا عقلية والمضمر فيها ذكرته
علا حظة اللفظ وأوصاه

قوله وكون الشيء له وجودان الخ) قيل
يفهم منه إبطال الفلبية أعني أن يكون للشيء
وجودان بالفعل والفلبية أخص من الامكان
الذي يكفي في جريان الوجه السادس وفي الأخص
لا يستلزم نفي الأعم واجب أولا بتقدير المضاف
أي جواز كون الشيء الواحد أوامكاه وثانيا
بأن الممكن ما يلزم من فرض وقوعه محال
وبإدانة العقل شاهدة بطلان وقوعه فالامكان
باطل أيضا

قوله أوزانها عليها) فيه مناقشة لفظية
وهي أن في قوله وإن كان نفس الحقيقة
يفيد أن ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء
الوجودين لشيء أولى باللزوم لتقيض الشرط
أعني كون الوجود نفس الحقيقة ولم يوصد
في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير
لأن الشرط المذكور في الكلام إذا استبعد استلزامه
للجزاء ويكون نقضه أولى بذلك الاستلزام مع
تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء
على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قولك
لو هنتي لانت عليك فحينئذ يرد على عبارة
المصنف أن نفس الشرط ههنا أولى باستلزام
ذلك الجزاء وهو ظاهر وأن نغص من حديث
الأولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكم
المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر
غير الشرط المذكور يتحقق الجزاء عليه أيضا
فحينئذ لا معنى لضم الشارح قوله أوزانها عليها
الهم لأن يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية
والأرضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة
أوزانها عليها ثم أن قوله وإن كانا زائدين عليها
مما لا يحتاج إليه لأن قوله وإن يكون موجودة
بوجودين ناظر إلى قوله أوزانها عليها كما كان قوله
لا متاع أن يكون الحقيقة واحدة الخ ناظر إلى قوله
نفس الحقيقة فأنال

قوله وهذا السخافة الخ) وجه السخافة
أن الأدلة عامة

مفهوم واحد فهو مستدل عليه يقدم التمايز
بين الاعداد ولذا يجب عنده بثبوت التمايز
بالإضافة إلى الوجودات فليأمل فيه حق
الأم

قوله وتعود قضية الماهية والتشخيص
وأيضا دعوى الضرورة في محال النزاع
لا يسمع

قوله لاستحالة أن يطبق الدليل الواحد الخ)
فإن قات الانطباق بالفعل وإن كان مستحيلا
لكن الانطباق بقوة غير مستحيل بأن يورد
دليل يمكن إرادته في غير ما أورد فيه أيضا فيكتفي
بذلك الإراد ونظيره ما صرح به الشارح في أوائل
بيان شرح المفتاح من أنه إذا بين حال جزئي
بوجه علم جريته في جميع الجزئيات على سواء
ثبت القاعدة الكلية بالاشبهه ويسمى تصورا
للبرهان الكلي في مثال جزئي تأنيده فقلت ما ذكرته
من الاكتفاء بناء على العلم بجريته في سائر الجزئيات
وأنه بعد تصور أمر شامل أيضا

قوله وقد حكم على ذلك المعنى (الظاهر أنه
جعل نفس المفهوم الكلي أيضا من الأفراد وعم
الحكم على جميعها والالكفي أن يقال فلا بد
من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات
هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق
في قوله بحكم إيجابى صادق الصدق في زعم
المستدل فليأمل

قوله بل يقتضى تصوره) لا يتخلو عن مخالفة
لما ذكر في المنطق من أن الجزئي الحقيقي يمتنع
فرض اشتراكه فليأمل

فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعا اوزائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعري وابى الحسين البصري) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة في الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوده) ثلاثة (الاول لو كان الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي غير موجودة) اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينها (فيلزم) حيث من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (انصاف المعلوم) الذى هو الماهية (بالوجود وانما تنافض) اذ تكون الماهية حيث معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين الاول (التنقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا شبهة فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لم ينصف الجسم الذى ليس اسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس اسود معا وانه تناقض (و) الثاني (الخلل) وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كإسباتي) في المرصد الثاني (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فتكون الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعتية انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منها داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منها لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعتي به ان الماهية منفكة عنها معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على

في سبيل الكونى

جزأ في البعض سواء كان عينا في البعض الآخر اوزائدا قوله (فاما ان يكون الخ) الانحصار في هذه الاحتمالات الاربع بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن قوله (اى اذا اعتبرت الخ) لم يفسر الحقيقة بعدم اعتبار انضمام الوجود لثلاث يصير الحكم عليها بكونها غير موجودة او ما قبل من انه اذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يظهر ترتيب قوله فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتيبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة غاية ما في الباب انه يلزم ان تكون معدومة وان لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للتقضيض باطلا على ان عدم ظهور ترتيبه عليه ممنوع لجواز ان يكون باعتبار كون العدم جزأ له اوتنفسه قوله (الحل) اى منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت اى الماهية من حيث هي معدومة بمنع لزوم الواسطة فانا نعتي بقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شئ منها في مرتبة الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونها نفس الماهية اوداخلا فيها فافيه ارتفاع التقضيض في الملاحظة والاستحالة فيه ولا نعتي به انها منفكة عنها حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم قوله (لم يمكن ان يحكم عليها الخ) لانها ليست متصفة باحدهما قوله (ينضم الى الماهية) وهذا الانضمام انما هو في العقل بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هي ولا حظ ترتيب الآثار عليها حكم بانها موجودة وليس ذلك لانضمام في الخارج حتى يرد ان الماهية من حيث هي ليس في الخارج فكيف ينضم الوجود اليها قوله (بل في زمان كونها الخ) اضرب عن مضمون العبارتين وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان انضمام الوجود ان كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان كان في زمان العدم يلزم اجتماع التقضيض والحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لانه تحصيل الحاصل

(قبس)

قبس انضمام الاعراض الى محملها * الوجود (اشأى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) اى وجود ذلك الشئ (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتى (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود) به (لها وجود) فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا يلزم تقديم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من

في سبيل الكونى

بهذا التحصيل وذلك ليس بمحال انما المحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل قوله (الثاني قيام الخ) تقر به انه لو كان الوجود زائدا على ماهية ما لكان قائما بها واذا كان قائما بها لكان فرعاً على وعلى وجودها في نفسها واذا كان فرعاً لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والثاني باطل لانه يلزم كون الشئ موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه او التسلسل فكذلك تقدم ثبوت ان الوجود ليس زائدا في شئ من الماهيات قوله (فان ما لا يثبت له الخ) اذ العدم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية اذ يتصف بالعدم بالصفات العدمية فانه في الحقيقة سلب الانصاف بالصفات الثبوتية قبل هذا البيان انما يدل على الاستلزام دون القرينة والتوقف فالحق ان ثبوت شئ لشيء يستلزم ثبوت المثلث في طرف الثبوت وحيث لا اشكال في قيام الوجود بالماهية والانصاف به وعندى ان الانصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتها فيه فيكون الانصاف متوقفاً وثبوت المثلث له فان قيل فيلزم ان يكون فرع ثبوت المثلث ايضا قلت نعم اذا كان الانصاف حقيقيا كالاتصاف بالاعراض كإلصاقه عليه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاه ان ما لا يكون موجودا في نفسه استحالة ان يكون موجودا لشيء واما اذا كان الانصاف انتزاعيا كاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضى الثبوت المثلث لانه لا بد من مبدأ الانتزاع في طرف الانصاف حتى يتزعم منه قوله (فيلزم الخ) يعنى ان قوله ويلزم تقدم الشئ على نفسه ليس في حيز الجزاء والا لكان الواجب ان يقول وتقدم الشئ على نفسه او لزوم تقدم الشئ على نفسه او لزوم تقدم الشئ على نفسه بل هو معطوف على مقدور لازم من التالى لزوماً وبنا واذ تركه المصنف فالامور الثلاثة محالات لازمة للتالى مرتبة عليه اما الاول فن القلبية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق او غيره والثاني على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية وانما اورد الواو بين اشأى والثالث نظرا الى اجتماعهما في الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منهما على تقدير بيان تقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصح ان يكون موقفا لا وكما سيجي في عبارة الشارح قوله (ويتسلسل الوجودات الخ) اى يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المتجمعة لكون كل وجود سابق شرطا لوجود لاحق لانه يلزم ان لا ينهى سلسلة الوجودات الى غير النهاية حتى يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالقول قوله (ومع امتناعه فلا بد الخ) اى مع امتناع التسلسل في نفس الامر لو فرض وجوده ههنا فالطلب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية بحيث لا يثد منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات واجوب مقارنة الكل مع الجزء فالحق من حيث الكل ليس نفس الماهية ولا جزأ منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرعاً لوجود الماهية في نفسها لانه لا يكون ذلك الوجود زائدا على الماهية والا لم يكن جميع ما فرضناه جميعا فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير متعصم يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للنظرين في هذا المقام تركنا

قوله (ومع امتناعه) اى مع امتناع التسلسل اللازم الفروض في نفسه لما سياتى من ادلة ابطاله واستلزامه انحصار ما لا ينهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كاحققة الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نسلب على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراء وجود آخر بل كل جميع فرضت فمروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائدا الخ يمنع ذلك مستنداً بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتنامل

قوله انه نفس الحقيقة الخ (قبل فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجى لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما سبقه المصنف ظاهر واما اذا حصل على ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن

قوله مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها (فيه بحث لان قيد الحقيقة ان فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يترجح انصافها بالعدم على اتصافها بالوجود فالاول ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها يمكن ان يدفع بان التفسير المذكور بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي هي واما قوله فكانت معدومة فالزاعى وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذى ذكره

قوله بل في زمان كونها موجودة بهـ هذا الوجود (الاضرب متعلق ببنيتك العبارتين معا لا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عروضه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع التقضيض

وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنفاهى عارضة للماهية فقطتضئ ان يكون لها وجود قلبها لا متنازع تصاف بالمعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والام يمكن ما فرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيناها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالوصف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع منسوبته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولناقل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للحكم العقلية الحقيقية بسبب ما يعارضها كما هو ادب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالوصف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو يوتى

في سياتكوني

النصريح بها تحافيا عن طول الكلام قوله (لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنفاهى) اي لا تنفاهى بالفعل لما عرفت فلا يرد ما في شرح المقاصد ان لا نسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراء وجود آخر بل كل جمع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارضى لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قوله (بسبب ما يعارضها) اي بسبب ما يعارض مذهبها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الاداة وانما قيد بذلك لان التخصيص بسبب المعارض لتخصيص الحكم مع جريان الدليل فيما يخص من الحكم الكلي وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم واتقاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سبباً للتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار في الاحكام العقلية كقولهم نقيض المساويين مساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لاسباب وجود المعارض وقس على هذا قوله (الضرورة الخ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه في الخارج بل اطلقه وقيد الصفة باثبوتية اجاب الشارح انه ان اراد بالثبوتية الموجودة فلم ان قيامها يقتضي وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان اراد به ما ليس السلب في مفهومه فلا نسلم ان قيامها مطلقاً يقتضي وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجياً وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل في العقل فلا يلزم ان يكون للماهية قبل وجودها في الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات ويماحر ذلك اندفع ما قيل ان الضرورة حاكمة بان قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة او معدومة نحو زيدا عى فالتخصيص بالموجودة لا وجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام في الخارج بمقتضى الشارح ان القيام مطلقاً عما يقتضي وجود الموصوف في الخارج اذ كانت الصفة موجودة في الخارج قوله (وليس الوجود الخ) اذ ليس في الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم قوله (بل امتياز الخ) يعني انه اذا حصل الهوية الخارجية حالها العقل الى ماهية ووجود بالنظر الى ترتيب الآثار عليها ووصفها به فانما وصفها به اتصاف ذهني انتزاعي وهو لا يقتضي الاكون الماهية في الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها فلا يرد انه لو كان الاتصاف به في العقل يلزم احتياج الوجودات الخارجية في كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة في الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل ويلزم احتياج الواجب في وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به في الذهن حقيقة لا انتزاعياً وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل في الوجودات الذهنية لان الاتصاف به في الذهن يكون فرماً للوجود الماهية في الذهن وتنقل الكلام الى الوجود الثاني والثالث والرابع وهكذا

(يعني)

يعني انه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا يعني انه موجود في الخارج فلا يكون متدرجاً في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان يحالزم منهما ان الوجود ليس زائداً على الماهية لانه عينها الجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه احد * الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية او جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لا متنازع اتصافه بعدم الذي هو تقيضه وحينئذ تنقل الكلام الى وجود الوجود (ويسلسل) الوجودات الى ما لا ينفاهى (والجواب المنع) اي لا نسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من العقولات الثانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا استعمالاً في اتصاف الشيء بتقيضه اشتقاقاً انما المستحيل اتصافه به واطاءه كما مر (وان سلم) ان الوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازماً عليه ولا جزأ منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثله) اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي

في سياتكوني

التسلسل في الامور الاعتبارية التي تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قد اطال الفضلاء فيه الكلام وما قاروا بالرام وكذا لا يرد ما اورد به من ان القول بامتنازهما في العقل اعترافاً بمذهب الشيخ فكيف يكون جواباً لاستدلاله لان مذهبه انه ليس ما يصدق عليه الوجود امر اراء الحقيقة فالوجود في الخارج والعقل نفس الحقيقة والتفسير بينهما باعتبار المفهوم وهذا التجيب يقول ان ما يصدق عليه الوجود امر مفار للماهية في الذهن وليس مفار لها في الخارج نعم لو حل مذهب الشيخ على ان مراده نفي الزيادة في الخارج كما يدل عليه ادله على ما يتحققه المصنف كان في الجواب المذكور اعترافاً بمذهب قوله (واعترض الخ) والقول بان الجزئية متنف بالاتفاق فاولم يكن نفس الحقيقة كان زائداً عليها على ما في شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقاً واما ما قيل ان اللازم من الدليل الثاني ان يكون وجود ما نفس الماهية لاكل وجوده فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله ان وجود كل شيء نفس حقيقة انه الوجود الذي هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك قوله (لو كان الوجود الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائداً عليها او جزءاً منها وكذا كان احدهما كان له وجود آخر اي موجوداً بوجود مفار لنفسه زائداً عليه او جزء منه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكمين احدهما كونه موجوداً وذلك لا متنازع اتصافه بتقيضه وثانيهما كون وجوده مفاراً لنفسه اما زائداً عليه او جزءاً منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية او جزء منها في الوجودات والوجود من جعلتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائداً او جزءاً في الكل فلا يثبت به المدعى اعني العينية في الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذي يأتي لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجوداً او كون وجوده مفاراً له قوله (والجواب الخ) تقريره لا نسلم انه لو كان الوجود زائداً او جزءاً كان موجوداً لجواز ان يكون زائداً ومعدوماً وماتوهم من انه لا يمكن تجويز كونه معدوماً على تقدير الجزئية لان عدم الجزئية يستلزم عدم الكل فيلزم ان لا يكون الماهية موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجوداً على كل واحد من التقديرين اعني الزيادة والجزئية كما عرفت فالمنع يكفي ان يقول لا نسلم انه اذا كان احدهما كان موجوداً لجواز ان يكون زائداً ومعدوماً ولا يجب عليه ان يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما قوله (ولا استعمال الخ) لما كان منع المقدمة المدللة غير متجبه اشار الى ان منها راجع الى منع دليلها قوله (وان سلم الخ) اي لو سلم كونه موجوداً على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجوداً بنفسه لا يعني اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد الصفة بالموصوف بين البطلان بل يعني ان الثمرة التي ترتبت على سائر الوجودات لقيام الوجود بها ترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الوجود عندنا

(مواقف)

(٤٩)

قوله لا يعني انه موجود في الخارج) فيه ان الوجود وان لم يكن موجوداً في الخارج الا انه ثبوتاً للوجودات في نفس الامر ولا شك ان ثبوت شيء شيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فامل

قوله وقد اعترض بان هذين الوجهين الخ) وايضالزم من الوجه الثاني ان يكون وجود واحد من الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلن ابطال مذهب الخصم اعني مدعى الزيادة وقد حصل وانت خبير بان سياق كلام المصنف ههنا يدل على ان مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض

قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه) واما ما يتوهم من انه قد يكون وجود الوجود عدماً فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى

قوله ولناقل ان يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية ايضاً لم يكن من قبيل التخصيص المذكور قوله بل الصواب ان يقال الخ) فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكره بين السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجوداً خارجياً لا يقتضي وجود الموضوع قلت الكلام ههنا في المالك هو القيام الخارجي المقتضى لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقاً فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب في جواب دليل الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زائداً في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائداً في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جواباً عنه وهذا موافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في جواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زائداً في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريده حيث قال فزيادته في التصور

قوله (واما الوجود فهو موجود بنفسه)

فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا متوهم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يقتصر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كما ان الضوء مضي بنفسه ليس بشيء اذن البديهي انه يتمتع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقول كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والانصاف لا يشبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة

قوله مذهب الحكماء انه نفس ما هي

الواجب سيأتي ان نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال الاستاذ المحقق يرد عليه ان مطلق الوجود بديهي التصور كما عرفت وانه زادوا لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بدهاه انه لا يصديق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه موافاة اذهو التحقق والكون ولهذا يقتضى البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو يقوم مقيم لغيره وقد اشترى في المقصد الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به ما اذا فلا يرد ما ذكره الاستاذ الاعلى ظاهرا كلامه فليذكر

قوله ليس المراد انه الخ (فغنى مكانه هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لا يكتفى ذاته في ثبوته لموصوفه

(١٩٤)

سيأتي ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا) على نفسه فتقول مثلا كل مفهوم مقار للقدم فانه لا يكون قدما الا باضمار امر آخر الى المعنى مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يباير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء واما الضوء فهو مضي بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ما هي الواجب وان زاد في الممكن) اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ما هي الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بمهاية) اي اولم يكن وجوده نفس ما هي لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والامكن موجودا اصلا واولما وجوده بمهاية (لكن) وجوده موصفا (محتاجا اليها) اي الى ما هيته (وانها غير محتاجة الى الغير يمكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) اي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبة (والالكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهي) اي تلك العلة (الماهية) الواجبة (والعلة مقدمة) تقدم مادانيا (على المعلول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبة (على الوجود) اي على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه والتسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والامكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطاوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه

سبيل الكون

ما يظهر منه الاحكام ويترتب عليه الآثار لا ما يتصف بالوجود كما هو وضع اللغة والالكان النزاع في كونه نفس الماهية او زائدا عنها من الكلام قوله (فان كل الخ) لتليل لقوله فتدبر الوجود الوجود الوجود نفس يعني هذا التجويز مبنى على مقدمة كلية صادقة قيل هذه الكلية تقتضى ان يكون السواد اسود بنفسه مع ان البديهة يكذب لان السواد سواد لا اسود وليس بشيء لانه ان اراد به انه ليس متصفا بالسواد فليس لكن لا يضرنا وان اراد به انه لا يترتب عليه آثار السواد فمتوهم قوله (انما يكون مضيئا) اي مترتبا عليه آثار الضوء قوله (فهو مضي بذاته) اي يترتب على ذاته آثار الضوء قوله (وان زاد في الممكن) جملة حالية بالواو في شرح التسهيل الشريطية تقع حالا نحو اقل هذا ان جاز بد فقبل يلزم الواو وقبل لا يلزم وهو قول ابن جني وفي شرح الكشاف ان كلمة ان هذه لا تكون لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه لنا كيد والبس بشر كلام الشارح حيث جعل كلا الامرين مدعى الحكماء وليس هذا ان الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه قوله (والا لم تكن الخ) اي ان لا يقوم الوجود بمهاية تعالى لم يكن ما هيية الواجب موجودة اصلا لانه حينئذ اما ان يقوم بغيره ولا شك انه يتمتع اتصاف الشيء بصفة يقوم بغيره واما ان يكون قائما بنفسه ويكون لمهاية نسبة اليه على ما ذهب اليه الاوائل في موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون ما فرضناه واجبا ومع ذلك ثبت المطلوب قوله (وهي انه يلزم الخ) اي يلزم ان يكون الواجب موجودا قبل ان يكون موجودا وهذا المحال غير مذكور فيما سبق فيان قوله لما مر بهذه الوجوه الاربعة على سبيل التغليب وانما يذكره فيما سبق لتلليل للحذف في الكلام قوله (فان قلت الخ) منشا الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكنا كونه ممكن الوجود في نفسه لانه الشايع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب ان المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الى ذاته تعالى

(محتاج)

(١٩٥)

محتاج الى صلة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد من علة هي اما الماهية او غيرها (واجب عنه بان العلة) لا شك انها (مقدمة) على العلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فمتوهم فان تقدم) الثابت للعلة بالقياس الى العلول (فتدبر الوجود كتقدم الماهية المركبة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقيل متقدم) على مقوله لانه علة قابلية (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم امينه) من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل بالوجود فلا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والقوم) للشيء (مقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لان الجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اي عن وجود الاجزاء والماهية فاننا لا نحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزما بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لمامكن ذلك الجزم اصلا (لا يقال هو) اي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) اهما فاننا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لاننا نقول فهذه الحبيبة) اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها المتقدمة) اي هذه الحبيبة تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل

سبيل الكون

قوله (فاتصاف الماهية الخ) ليس المراد ان الاتصاف في كونه اتصافا اوفى وجوده في نفسه اوفى وجوده لغيره لا بد من علة فان جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لا يخفى بل المراد ان الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود الماهية فهو وجود رابطة للوجود وليس ذلك واجبا ولا ممكنا بل ممكنا فيحتاج الى علة هذا ما قلنا في تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلا بزيادته في الخارج وان الاتصاف به حقيق واما اذا كان قائلا بزيادته في الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه في حد ذاته بحيث اذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود امر زائدا على حقيقته فاللازم ليس الا احتياجه الى علة في هذا الانتزاع ولا محذور في ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن ايضا وليس هذا اعتراضا بعينية الوجود في الواجب لان القائل بالعينية يقول بانحد الوجود والماهية في نفس الامر وعدم تغايرهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق قوله (واجب عنه بان الخ) منع لقوله والعلة الخ اي كل علة مقدمة بالوجود اي لانها كايها سواء اراد بالماله العلة الفاعلية او مطلق العلة مستند بالماله القابلة واجزاء الماهية قوله (واذا كان الخ) تحرير لكون العلة القابلة مستند للنع وفيه اشارة الى ان المراد بقوله فله علة هي العلة الفاعلية لانها التي يستند عليها الممكن لا مكانه قوله (علل) زاده اشارح لان التقريب لا يتم بدون اعتبار العلة اذ المقصود المانع ان العلة لا يجب تقدمه بالوجود فلا بد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقومة مقرر بينهم متفق عليه قوله (فاننا اذا احفظنا الماهية) اي المركبة قوله (جزما بتقدم اجزائها الخ) اي بكونها محتاجة الى الاجزاء في حصول ذاتها قوله (فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما في العلة الفاعلية والقابلة واغائية والشروط وارتفاع المانع فاننا اذا احفظنا الماهية من حيث هي لا تصور شيئها فضلا عن الجزم بالتقدم قوله (فهذه الحبيبة هي التقدم) لان مال الحبيبة كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا قوله (لانها ثابتة الخ) فبد بحث لانه ان اراد انها ثابتة قبل

قوله فاتصاف الماهية بها لا بد من علة)

قال الاستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم اي لا اول له وسبب ان التأثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء ومقتضيه لا يجب ان يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع ان يقتضي ماهية معينة فتكون محصورة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تميزها بالوجود بل بالذات فقط وانت خبير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو في صير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف واولم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب نعم فيه شبهة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا لم يكن يد من علة تجعل ذلك الشيء متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى علة التي شأنها ترجيح احد المتساويين على الآخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لا احتياج الى علة موجوده وقد لا نسلم ذلك بل جواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لا بد لغيره من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف بما يتصور ان يستغنى عما عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الاجزا حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجع اما الذات او غيره ويلزم احد المحذوران

قوله واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فمتوهم (قيل عليه اذا جاز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسه جاز ان يؤثر قبل وجودها في وجود العالم وحيث لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر واجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانما عالم بالضرورة ان الشيء مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه

قوله فله علة بالوجود عندكم) فيه بحث لانه ان اراد انها قابلة للوجود في العقل قلنا نسلم

ان يوجد الا ان لا يتفقه الا باعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من انصاف المقوم بالتقدم على الماول حال عدمه (كاف) لنا (في) سند (انتم) اذ قد ثبت جيتذان علة من العلة فاصف بالتقدم على الماول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فيجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهية فتكون ماهية متقدمة على هذه الحثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفي في المنع ايس بشئ لان هذه الحثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلا متافيهما وايضا قوله فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لا بدوان بلا حظ العلة له وجودا اولاً) حتى يمكنه ان يلا - ظله اعاده الوجود وذلك لان مرتبة الابدان متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

سبيل كوني

ان يوجد في الخارج وفي الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لا يثبت له شئ وان اراد قبل ان يوجد في الخارج فلم لان التقدم صفة اعتبارية يتصف بها الاشياء في الذهن لكن لا يجدي في هذا المطلوب اعني تقدمه لا بحسب الوجود مطلقا فالحق ان يقال بله وان كانت ثابتة في الوجود وان فرق بين المعقود باعتبار الوجود اى بشرطه وبين المعقود في الوجود بان يكون الوجود ظرفا له فان في الاول مدخلا في الوجود دون الثاني ولك ان تقول مراد الشارح بقوله قبل ان يوجد قبل ان يصير معه الوجود فيقول الى ما قلنا الان قوله حال عدمه آت منه قوله (لا يتفقه الا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقة الجزء متى وجدنا وهذا كالايمان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الى الوجود قوله (حال عدمه) قد عرفت ما فيه قوله (كاف في المنع) اى لا حاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعلا بالقياس الى الوجود قوله (وما يقال) اى في توجيه الجواب قوله (ان هذه الحثية ثابتة الخ) فمعنى قوله هي التقدم هي المتقدمة على وجود الجزء قوله (ومعلولة لماهية) لان كل عارض يحتاج الى معروضه قوله (وهذا القدر يكفي الخ) ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية قوله (الى علة خارجية) اى موجودة في الخارج قوله (وكلا متافيهما) اى في العلة الموجودة في الخارج لان المستدل قال كل ماهو علة لوجود الشئ في الخارج يجب ان تكون متقدمة بالوجود والمعرض منع ان تكون متقدمة بالوجود قوله (لا يناسب هذا التوجيه) لان اراد ضمير الفصل وتبريف السند يدل على ان مراده ان الحثية المذكورة عين التقدم لانها متقدمة وما قيل في بيانه ان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف كيف وكونها نفس الآخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما اول فلان هذا الوجه لم يحملها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه ثابتة للجزء حال عدمه في اول التقدم بالتقدم واما ثانيا فلانه لو لم يدل على عدم الصحة واما ثانيا فلان كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا يتنافى كون نفس الآخر بالنسبة الى الجزء وكذا ما قيل لان المقصود يتم بدون ذلك الا ترى ان الحثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ماهو المطلوب على التوجيه الثاني لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحثية تقدما كانت او غير وان كانت في نفس الامر تقدما فالعرض لكونها تقدما مستدرك ليس بشئ اما اول فلانه جعل معنى قوله فهذه الحثية هي التقدم انها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال عدمه ولا شك في كونه موقوفا عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحثية المذكورة واما ثانيا فلان الاستدراك لا يعبر عنه بعدم المناسبة قوله (اجاب الحكماء الخ) خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لا يقبل المنع لان العقل يحكم بالبداهة ان مرتبة الابدان بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات العجم يحرم بذلك ولهذا

(فان)

فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وجيتذان لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما يجوز من جعل وجوده زائدا على ماهية (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلة (لا بدوان يلحظ) العقل (له الخلق عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فاللع) الذى اورد نحو على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (متدفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جهته مستندا للمنع) وهو العلة القابلة والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيم ذكرنا اشتباها اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جيمما (فهذه بحثان) لاول انه زائد على ماهية (في الممكن اوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل عدم والا) اى وان لم تقبل عدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي (و) لاشبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود نأباه) والاجاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (اوجزه) ما لم تكن كذلك بل كانت تأتي عدم من حيث هي (اى ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأتي قبول

سبيل كوني

اذا سمعت صوتا تنفر منه بناء على ان وجوده يقتضى سببا موجودا فاعلم ذلك بضرنا قوله (او ايجاد نفسه) هذه المقدمة متنوعة عند المتكلم لاجتماع جهة الفاعلية والقابلة جيتذان فيجوز ان تكون متقدمة بذاتها لا بالوجود ولا يلزم منه انسداد باب اثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندى انه لا ايجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضى لا يلزم ان يكون موجدا لا ترى ان الماهيات مقتضية للوازنها وليست فاعلة لها بناء على ما تقرر من ان جعلها واحد كيف والابدان الخارجى لا بد له من وجود وموجد في الخارج وليس في الخارج ههنا الا الماهية النصفة بالوجود واعتبار العدد فيها باعتبار انها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجدا انما هو في الذهن قوله (ان الماهية من حيث الخ) قيل هاتان المقدمتان اعني الماهية من حيث هي تقبل عدم والماهية المأخوذة مع الوجود لا تقبل عدم اذا انضمنا ينتج من الشكل الثاني ان الماهية من حيث هي ليست ماهية موجودة وهو المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وليس بشئ لانه لا يلزم منه ان الماهية ليست نفس الوجود فان كل شئ مغاير له اذا اخذ مع نفسه سواء اخذ قبده له او جزأ منه ضرورة مغايرة المطلق للقيود والجزء لكل قوله (نأباه) اى الماهية من حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في القول وعدمه قوله (لم تكن كذلك) اى لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هي تأتي عدم ايضا اى كان المأخوذة مع الوجود تأتي عنه فصح الاضراب وظهر معنى كلمة ايضا بلا تكلف وليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل عدم حتى لا يصح الاضراب لان معنى لم تقبل عدم ومعنى تأتي عدم واحد ولا يصح قوله ايضا لان معناه جيتذان انها لم تقبل عدم كما انها لا تقبل شيئا آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته انه لو كان الوجود نفس الماهية اوجزه ما لم تكن الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في قبول عدم وعدمه قوله بل كانت متحدة معها في عدم القول والتل باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان التالى فلما ذكره المصنف من ان الماهية من حيث هي تقبل عدم والماهية المأخوذة لا تقبل فافهم فانه قد دل فيه اقدام قوله (فلان الوجود يأتي الخ)

(موافق)

(٥٠)

قوله بلا اعتبار وجود وعدم اى بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله واللا متع الخ فان قلت يجوز ان يقوم باعتبار واحد من الامرين الوجود وعدمه فلا يتأني الجزم المذكور التردد في احدهما قلت ذكر عدم استطرادى لان التقويم انما هو باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود باللع

قوله بل كانت تأتي عدم من حيث هي اى مثل الماهية الواجبة او مثل المأخوذة مع الوجود

٣ انها ليست متقدمة بالوجود العقلى ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اريد انها قابلة له في الخارج فلا يلزم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكات فاعلم

قوله (وكلا متافيهما) اى في العلة الخارجية لان الوجود الخارجى وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية به في نفس الامر وصبرورتها بذلك موجودا في الخارج يحتاج الى الجاصل الخارجى قطعاً بخلاف الاتصاف بالحثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحثية الى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع انها يحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحثية معلولة للجزء وهو وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فاعلم

قوله لا يناسب هذا التوجيه) لان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحثية هي التقدم كيف وكونها نفس الآخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى قوله (اجاب الحكماء الخ) قد سبق الاشارة الى ما قيل عليه من اننا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كافي القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لان بديهته العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى

تقبضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حيث تكون من حيث هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لأمري (واجب) عن هذا الوجه (بأنه ان اردت بقول العدم انها) اي الماهية الممكنة (تثبت) في الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فمنوع) لان الماهية حال العدم لا يثبت لها في نفسها عندنا بل هي في صرفة (وان اردت) بقولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلانها) لو كانت نفس الوجود (او كان الوجود جزءا لها) لما قلنا (لما قلنا) اي لما قلنا الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها) قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية واوقام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها وجزءا * الوجه (الثاني) انما نقل الماهية (الممكنة) (كالممكن) مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا لها ما يصرح به (لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني فانه) اي الوجود الذهني (نفس العقل) واتصور فاذا نقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد نقلها في وجودها الذهني فاللزم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءا لها (والكلام في الوجود المطابق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير قيام الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول الشيء في الذهن لا يستلزم نقل ذلك الحصول والحكم بثبوته فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزبه على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اي

سبيل الكونى

كيف لا والماهية المعروضة له لا تقبل فكيف يقبل نفسه قوله (مأخوذة مع الوجود) من حيث انه موجود قوله (لأمر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا قوله (واجب الخ) حاصله انه ان اردت بالقبول معناه الحقيقي اعني الاتصاف الذي يقتضى مجامعة القابل والمقبول فلان تسليم بطلان التالى يمنع ان الماهية من حيث هي تقبله لانه فرع القول بثبوت المعدوم ولا يثبت له عندنا وان اردت به الطربان سواء اجتمع معه اولا فلان تسليم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان نفس الماهية اوجزها كانت الماهية من حيث هي تآبى العدم كالموجود لان الوجود في نفسه لا يآبى طربان العدم بان يرتفع بالكلية فكيف تأبى عنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها وجزئيتها لها وانما قلنا ان الوجود يرتفع بالكلية لان الماهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطربان العدم سواء ارتفع نفسها ولا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح قوله (لما يصرح به) من امتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وثبوت جزئياته له بعد نقله بالكلية قوله (نفس العقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشيء لا بمعنى الصورة الحاصلة فان العقل حيث لا وجود لوجود قوله (على تقدير تسليم الخ) اي لان تسليم ان للوجود فردا سوى الوجود الخارجى فالدليل غير قاصر وان سلم ذلك فلا قصور ايضا قوله (الشك فيه) اي في الوجود الذهني اي في انه وجود ذهني قوله (لان حصول الشيء الخ) بمعنى ان عدم الشك في ان حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن لذلك الحصول اي الحكم بان ذلك الحصول حصول ذهني وتحقق الحصول المذكور لا يستلزمها قوله (فان الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزمه على وجه لا يشك في انه شعور لانه ليس بين اثبوت لافراده وانما يقيد بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بنفس الشعور بعد الالتفات على ما قالوا من ان العلم بالعلم

(في الوجود)

في الوجود الذهني (ومن اثبته اثبته ببرهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للبرهان لما انكره عاقل ولما احتج الى برهان (وابضا للماهية الخارجية) اي التحققة في الخارج اذ لم تكن معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهني فيقارها) فلا يكون نفسها ولا جزءا ايضا فهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه ان لا تسلم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعني القاضي الارموي (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (اننا نقله) اي الممكن كالممكن مثلا (تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا تعلم) اي وجود الممكن (تصديقا) لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فبصير الدليل هكذا نقل الماهية تصورا ولا تعلم وجودها تصديقا (فلا يبيح اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توجهه هذا القاض بل (بأننا شك في ثبوته) اي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولاشئ من الماهية وجزئها بما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءا لها لكن يرد على هذا انه انما يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكلية ولا تسلم ان شيئا من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصح قاعده كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نقلها من الماهيات بحيث لو نقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فا ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لا يثبت ان كل وجود زائد عليها * الوجه (الثالث) لو كان الوجود نفس الماهية

سبيل الكونى

ضروري بعد الالتفات قوله (في الوجود الذهني) اي في ان الاشياء وجودا ذهنيا قوله (ولو كان تحقق الخ) اي تحققي ما هو وجود ذهني في نفس الامر مانعا من الشك في كونه وجودا ذهنيا لما انكره عاقل ولما احتج الى البرهان عليه اذ لا شك في تعقل الاشياء وهو وجود ذهني فتدبر فقد زل فيه اقدم بسبب ارجاع تخيله في قوله بثبوته له الى الشيء مع انه في قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع الى الوجود الذهني وكذا في قول الشارح على وجه لا يشك فيه راجع الى الشعور قوله (اذ لم تكن معقولة لاحد) اي اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن اذ هو وصف عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازما لذاتها فاذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهني لاحاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهية المتحققة في الخارج من حيث انها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا جزءا والامحاط عنه في الخارج مع ان هذا القيد بما يناقش فيه بانه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادئ العالية وتخصيص احدها بما سواها لا ينفع لانه لا يثبت الخلو عن الوجود الذهني مطلقا لكونه شاملا لما في القوى العالية والقاصرة واواريد فرض كونها غير معقولة لاحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز ان يستلزم محال قوله (ولا يمكن ان يقال الخ) دفع لما يترأى من كفاية هذا الدليل في تغاير الوجودين قوله (لان تسليم حصول الماهية) اي الماهية الموجودة في الذهن انما الحاصل بعض وجودها وهو ليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى قوله (حاصل الدليل الخ) منشا هذا الاعتراض توهم ان قوله انما نقل المثلث مع الشك في وجوده تمام الدليل كانه قيل المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صغير الدليل والكبرى مطوية قوله (اذا الوسط غير مكرر) حتى لو ابدل قوله مع الشك في وجوده بقوله مع الذهول عن وجوده تم الدليل وان دفع المناقشة قوله (المثال الجزئي الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات واما اذا كان التنبه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد قوله (لو كان الوجود الخ) لانه حل الشيء على نفسه وان حل اشتقاقا لانه حيث يكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فبني انها

قوله وايضا للماهية الخ (تغير الدليل بعد

التسليم

قوله اذ لم تكن معقولة لاحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية وامانته في انفسها فلا يجوز ان يكون في المبادئ العالية ويكون التفات تقوسنا اليها هناك كافيا في الحكم عليها وحيث يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادئ العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا واقول يمكن ان يكون علم المبادئ العالية بالاشياء علما حضوريا وبالله يعلم كلام المصنف في آخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا كان علما بها علما حضوريا لا يكون معلوما بها موجدات ذهنية لان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي وبؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة او معدومة علما حضوريا فلما استلزم الوجود الذهني لزوم ان يكون جميع الاشياء ثابتا في ذات البارئ تعالى ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة في ذاته تعالى واكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى اصولهم وان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علما حصول البنية فذلك المبادئ لا يعلم الجزئيات المشككة المحتاجة في الادراك الى الاكليات الخماسية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم تعقلها ايضا خلا عن الوجود الذهني قطعا فان قلت هذا انما يقيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المشككة مثلا والمدعى هو الزيادة في اكل قلت هذا وارد في الخارجى ايضا كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجى وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الاتصاف الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول العشرية وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا ان النفس الكلية المتعلقة بالغات التسع مثلا يدرك جميع الكليات بانطباعاتها فيها ويدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعاتها في آلياتها التي هي النفس المنطبعة في جرم الغايات التسع في ههنا بحث آخر وهو ان من يقول ان الوجود عين للماهية يقول ان الوجود الخارجى عين للماهية الخارجية والوجود الذهني

قوله فلان تسليم انها لو كانت نفس الوجود لما قلنا خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القول الحقيقي الذي يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي قوله فانه نفس العقل والتصور (المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشيء في العقل واومساحة لما صرح المحققون بانه الصورة الحاصلة فلا يرد ان التصور والتعقل موجود ذهني لا وجود ذهني قوله على وجه لا يشك فيه) المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لا يشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة

لما افاد حله عليها (فائدة معنوية أصلا بل كان يندهدرا (وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مقيدا فائدة معنوية معتد بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يتنبه والظاهر ان يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قبل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذلون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حل الوجود عليه (الوجه (الرابع انه لو لم يكن (الوجود (زائما) على الماهية (لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه (اى الوجود (مشترك) لمصر (دونها) اى دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمفيدون بطور العقل يعدونه مكاراة لا ينفك اليها (وكذا الثاني) باطل (اذا كان (الوجود (جزءا) للماهيات (لكان اعم الذاتيات) المشتركة بين الوجودات اذا ذاتيها اعم منه (فكان جنسها) ان كان مجموعا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس

سبيل الكونى

موجودة انها وجود قوله (فائدة معنوية) وان افاد فائدة لفظية نحو قولنا البات اسد قوله (بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين قوله (كقولنا السواد سواد) بناء على ان معنى الوجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فعمل الموجود حل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد في جانب المحمول وان اعتبر في جانب الموضوع والحمل باعتبار كما في هذا زيد وان لم يعتبر لا يصح مما لا يتنبه (ان اعتبر التغير بين الموضوع والحمل باعتبار كما في هذا زيد وان لم يعتبر لا يصح الجمل قوله (والظاهر ان يقال الخ) لانه حينئذ لا يحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع ان حل الشيء على نفسه غير مفيد اشتقاقا كما في غير مفيد مواطاة ان اعتبر التغير وكلاهما غير صحيح ان لم يعتبر قوله (كقولنا السواد لون او ذلون) التقدير ان باعتبار كونه جزءا مجموعا او غير مجموع قوله (بخلاف حل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو بمنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية ايضا به انما يلزم عدم افادة الجمل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما اذا تصور كلاهما او احدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل في الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث انه حيوان قوله (الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص قوله (وما يقال الخ) فانه اهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهى الوجود البحت الشخص بالاطلاق عما سواه حتى عن الاطلاق ايضا ومقابلته العدم الصرى لا يتميز فيه ولا وصفه فالتجيز يختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية النفس الامرية الوجوية والامكانية وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعى وحسى لا يمكن اجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البحت منزوعة عن كلها والاحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقا لنفس الامر هذا هو الكلام الجمل وتفصيله يقتضى بسطا لا يليق بهذا الوضع قوله (يعدونه مكاراة) ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة قوله (لكان اعم الذاتيات المشتركة) اى ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة قوله (اذا ذاتيها اعم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات العشر وذاتياتها اخص من الوجود فعلى تقدير جزئته يكون فوق جميع الذاتيات فقولنا اذا ذاتيها اعم منه كناية عن كون كل ذاتي لها اخص منه على ما هو المتبادر في العرف ويجوز ان يكون معناه الحقيقى وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة مألوفة في محله

(وتمايز)

(وتمايز انواعه) المتدرجة تحت (بفصول) او اجزاء مختصة مثل الفصول (هى ايضا موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسها) اى تلك الفصول ايضا اذا فرض انه جنس للوجودات (فلها) اى الفصول (فصول) اخر (كذلك) اى موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية (وانه محال اذا لم يكن لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو اتنى اتنى المركب قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو اتنى اتنى الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المتزينة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فيقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر) فقد بطل كونه جزءا للوجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع ان يختار كون الوجود جزءا او مجزا عن الدليل الاول بان يقال يجوز (انه قد يكون جنسا للانواع) اى انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المتدرجة تحت عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما يجاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونقصه سلب جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجب عن الدليل الثاني بان يقال (قوله) الموجود (اما جوهر او عرض قلنا لجوهر ولا عرض فانهما) اى الجوهر والعرض (من اقسام الموجود) والوجود

سبيل الكونى

وهو ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة قوله (انواعه) او ما في حكم الانواع قوله (لان البسيط الخ) قال المحقق الدواني لما منع ان يقع كون البسيط الحقيقى مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب فليس يتنا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لامن الواحد الحقيقى لجواز اختله على آحاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ايضا مشتملا على آحاد من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا اخذت بحيث لا يشذ منها واحد لا بد فيها من بسيط وواحد ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقيا والالم يكن ما فرضناه جميعا نعم يرد عليه ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء مأمنة التركيب اما اذا كانت انتراعية فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع قوله (فالوجود اما جوهر الخ) هذا في الاجزاء المحمولة مسلم لانه يستلزم حل الجوهر على العرض او العرض على الجوهر مواطاة واما في غير المحمولة فيجوز ان يكون العرض جزءا للجوهر كالهيشة السريرية للسرير قوله (بان يقال الخ) اى يمنع قوله فيكون الوجود جنسا للفصول قوله (بل كل جنس) اى في الماهيات الحقيقية قوله (عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتى في الماهيات الحقيقية قوله (وانما جاز ذلك) اى كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جنسا للفصول راجع الى منع مقدمة دليله اعني قوله اذا افروض انه جنس الموجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية اى كل وجود مشترك كان او خاصا زائد على الماهية الا ان بعض ادلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية اى ليس كل وجود زائدا ففيمانحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق في جميع الماهيات الممكنة فجاز ان يكون صدق نقيضه اعني سلب زيادته في جميع الماهيات بان يكون داخلا في البعض دون البعض فلانسان افروض انه جنس للموجودات بل المفروض انه جنس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته في الجميع فان قيل اذا كان المدعى زيادته في جميع الماهيات كان معنى قوله لو لم يكن زائدا في الجميع لكان نفسه

(موافق)

(٥١)

٣ من الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فامل قوله اذا توجه عليه ان لا نسلم الخ) اى لا نسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التماثل او الحاصل صور الماهيات لانفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني فينبذ لامعنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر

قوله لا لا يثبت ان كل وجود زائد عليها (والتسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب فيها اليقين

قوله لما افاد حله عليها (فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد موجود حينئذ انه ليس بمرتفع على ما مر ان معنى عدم الماهية على تقدير غلبة الوجود لها ارتفاعها بالكليسة واما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاستشاق مفيد بل هو بحيث لا يفتل فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا فمعرفة لا تراه فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهييات اندفاعه وكيف لا والمقابلة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذوو وكان صحة الجمل مبني عليها كان انكار عدم الافادة مكاراة اذا فائدة في اعتبار المقابلة بين الشيء ونفسه وحله على نفسه بواسطة ذووان لم يكف كما هو الظاهر اذا التغير الاعترافى لا يكتفى في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء واشتاله والنسبة بين الشيء ونفسه باصاحبة والا تصاف من هذا التيسل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة

قوله الرابع الخ) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص قوله وكذا الثاني اذا لو كان الخ) فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت قبل لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والماهية الكلية اعتبارات ذهنية يتم عنها العقل من الامور الموجودة اعني الاشخاص على ما هو الحقيقى وفيه نظر

قوله فلها فصول اخر (لم يفسر او اجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقا
قوله لا بد له من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الفرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد ان هذا الفرض يستلزم عدمه وانه اشد استحالة
قوله فلا يكون جزءا للجوهر) قد يمنع ذلك بجواز كون الجوهر مركبا من جوهر وطرش
كافى السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى انه زائد في الكل

ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء متدرجا تحت التصف بذلك الشيء قال المصنف (والتحقق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن (اعتقيد تغاير المفهومين) اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اى ذات الوجود وذات السواد مثلا (والترافع اعم اوقع فيه) اى في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين (فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية (هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) اى لا وجود والسواد (هو شيان متمايزان)

سالكوتى

اوجزه منها نفس بعضها اوجزه بعضها حيث يمكن منع الملازمة الاولى اعنى لزوم اتحاد الماهيات لجواز ان يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان اعم الذاتيات لجواز ان يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم يمنع هاتين الملازمين ومنع الملازمة الاخيرة اعنى قوله فكان جنسا للفصول قلت لما كان القول بان الوجود المشترك نفس بعض الماهيات او ذاتي مختص ببعض الماهيات مكابرة اعرض عن منع تنك الملازمين بخلاف الملازمة الثالثة تأمل فانه من الداحض التي زل فيها الاقدام قوله (ليس من اقسام الموجود) بل هو معدوم ولا يلزم من اعتبار المعروض في شيء اعتبار العارض والامتنع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب متصف بنفسه فلا يلزم من جزئية الجوهر والعارض ان لا يكونا وجوديين فلا يرد ما قيل انه اذا لم يكن من اقسام الموجود لم يكن جزءا للجوهر والعارض لان جزء الموجود موجود فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ما قيل اذا لم يكن جوهر ولا عرض لم يكن جزءا منهما لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض قوله (لا استحالة ان يكون الشيء متدرجا تحت التصف بذلك الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما انصافا حقيقيا لانه يستلزم ان تصاف الشيء بنفسه وهو محال امدم التغاير بين الشيء ونفسه فلا يرد ان العدم متدرج تحت المعدوم لان تصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقيا ولان مفهوم العلم بعدم تعلق العلم به ومفهوم الكلوى وامثالهما متدرج تحت المعلوم والكلوى لان ذلك بعد اعتبار اعتبار بينهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطابق لو كان موجودا لا يكون وصفه حصص من الوجود المطلق عارضة بل بالخصوصية انما يحصل له بعد العروض قوله (والتحقق) اى بيان الحق من قول الزيادة والعينية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية وخلصته ان التغاير من حيث المفهوم لا يقبل التراجع فلا يمكن حل الاختلاف عليه فالاختلاف والترافع انما هو في التغاير من حيث الذات والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له قوله (ان هذه الوجوه الخ) اى ماسوى الوجه الرابع بقرينة انه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لا يقول به قوله (اعتقيد تغاير المفهومين) اما الاول فلان مبناه على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبار بين لاعلى اختلاف الذاتين الا يرى ان الانسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة ولما خوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات واما الثاني فلانه يجوز الشك في ثبوت شيء شئ اذا كانا متغايرين في المفهوم مع اتحادهما ذاتا كما في هذا زيدا مسمى زيدا واما الثالث فلان اعادة الحمل انما يستدعى تغاير الطرفين مفهومهما لا ذاتا بل يقتضى الاتحاد فيسبب بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى التغاير في الذات فان في التقسية والجزئية يستلزم التغاير في الذات فن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد دحضني عليه الظاهر قوله (لا يقول الخ) فانه يحكم بان السواد موجود وليس بوجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد في المفهوم قوله (من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ما صدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثاني امر اعتبارى قوله (هو شيان) اى ماهيتان شخصيتان

في الخارج (تقوم احدهما بالاشارة كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالاشارة (و) ما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والالكان للماهية هوية) متميزة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لهما) اى للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فلزم مامر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وغوى دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متميزا للهوية من هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الان هذا لا يستلزم ان تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من العقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود

سالكوتى

قوله (في الخارج) بل متميزان في الذهن قوله (وكان للوجود الخ) زاده على المتى لانه اللازم من قوله والاى ان لا يكون الشيء المذكور اى ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان في الخارج لان ترتب قوله فـ كان لهما الخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد ان يكون للماهية هوية متميزة في الخارج قوله (من المحذورات) اى المذكورة في الوجه الثاني للشيخ قوله (كلام الشيخ) اى قوله انه نفس الماهية قوله (وغوى دليله) الاول والثاني كما لا يخفى على الفطن قوله (وفيه بحث) اى في قوله وهو الحق بحث لان ما ذكره من قوله والالكان الخ يدل على انتفاء التمايز الخارجى بينهما ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذي هو المدعى ومحمول كلام الشيخ الابان يستلزم عدم التمايز الخارجى الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز ان يكون عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية بان يكون امرا اعتباريا عارضا له في الذهن وحيث لا يتحدان فيما صدقا عليه لان ما صدق عليه الماهية امر خارجى وما صدق عليه الوجود امر ذهنى وبهذا تدفع ما توهم من ظاهر ترتيب قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الخ ان الاتحاد في الصدق مبنى على الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه عين في بحث الماهية ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية الخارجية انما يصح في الذاتيات دون العدميات نحو زيد اعنى اذلا هوية خارجية للاعنى والالكان موجودا خارجيا والتفسير الشامل لهما الاتحاد في الصدق اذلا استحالة في صدق العدميات على الموجودات الخارجية وذلك لان مقصوده ههنا ان عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد في الصدق لان الاتحاد في الهوية وليس فليس لان الاتحاد في الصدق لا يخفى بدون الاتحاد في الهوية وتدفع ايضا ما توهم من ان المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية بل للاتحاد في الصدق وهو قد يتحقق بدونه كما في نحو زيد اعنى فقله الان هذا لا يستلزم الخ لا وجه له قوله (كالسواد) يعنى كان السواد محمولا على تلك الذات يكون الوجود ايضا محمولا عليه لاتحاد كل منهما مع الذات في الخارج ومغايرتهما اياه في المفهوم وهو معنى الحمل على ما قالوا انه اتحاد التغايرين ذهنا في الخارج وما قيل انه يستلزم جواز حمل الجزئى الحقيقي فقيه اولان عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضى جوازه لجواز ان يكون عدمه لاتفاء شرط او تحقق مانع عنه على ما قيل ان المنعبر في جانب الموضوع الذات وفي جانب المحمول الوصف قوله (وايضا لم يكن الخ) وذلك لان عدم التمايز في الخارج معلوم لكل احد لانه

قوله والتحقق ان هذه الوجوه الخ) اما غير الوجه الاول فظاهر واما الوجه الاول فمفسر لانه مثل ان يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يتمتع ان يكون لابا وزيدا قد يكون لابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية تقبل العدم فالوكان الوجود نفى عنها اوجزها لما كان كذلك فبيد التغاير بين الذاتين فتأمل

قوله حتى يمكن قيامها الخ) اى كقيام العرض بمحله والافطلاق القيام الخارجى لا يقتضى تحقق هوية القائم بل يقتضى هوية المقوم به قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الخ) قبل في تفرع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد يفتد الماصدق بالاتحاد الهوية كما في حمل العدميات مثل زيد اعنى وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنى تمايز الهويتين وانتفاء قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المصنف يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزام المحذورات اوانه اراد بالاتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خالبا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث ورود على الثاني ظاهر وعلى الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يفتد الماصدق بالاتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليأمل قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة) فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكتفى فيه ذلك والاجاز حمل الجزئى الحقيقي على الكل كما جاز العكس اذا اتحد من الطرفين مع انه لا يقول به احد فالشرطية بمنوعة اللهم ان يحصر موانع الحمل وبين انتفاءها ههنا قوله وايضا لم يكن لا حد شك الخ) قبل لم لا يجوز ان يكون الشك لحقاه في اتحاد الذاتين

وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لهما ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الوجود المحمول على تلك الهوية بالواطأة فهذا القدر مسلم واما ان تكون تلك الهوية ذات الوجود وما هيته التعينية كما هي ذات السواد وما هيته التعينية فممتنع (نعم لما ثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك) اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بانه) اي الوجود (بغير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصالح العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قبل في الجنس وافصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التباين بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثابتة فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الوجود) او الشيء في الخارج (سوادا وانسان) او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الشئية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحداني بها امر في الخارج (وذلك) اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والشخص والذاتي والعرضي) فان مفهومات هذه الاقناظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات والالكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذا التزم) في ان الوجود زائد وليس زائد (راجع الى التزم في الوجود الذهني) فمن لم يثبت كالمصنف قال

في سياتكوني

يعلم ان الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد في الهوية كان الاتحاد في الهوية ايضا معلوما بعدد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك في الوجود في الخارج مع ان ذلك بعد العلم بوجود السواد من اعرف النظريات فلا يرد انه يجوز ان يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد قوله (وبالجملة فالهوية الخ) الفاء جزائية اي اذا علمت التفصيل المذكور فالهوية الخ اوزائدة لمجرد تحسين اللفظ قوله (عارض لهما) اي خارج عن تلك الهوية قوله (واما ان تكون تلك الهوية الخ) حتى يكون ماصدق عليه السواد عين ماصدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف قوله (نعم لما ثبت الخ) تقرير لما سبق من الاتحاد في الهوية والجملة الشرطية متأنفة كانه قيل فهل لا قول بمقاربة الوجود معنى وقوله فانهم قالوا جواب لما هو مع الفاء ضعيف وقوله وان وافقوه في ذلك حال من ضمير قالوا اي قالوا حال كونهم موافقين له في العينية في الهوية قوله (مطابقان الخ) على معني انهما مترعنان منها بحسب تنبه المشاركات والبيانات او على معنى انهما لو وجدتا في الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مقاربا لاصدق عليه الوجود في الذهن فيصح القول بمقاربة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن بخلاف ما اذا لم يثبت الوجود الذهني فانه لا تغاير بينهما لا بحسب المفهوم وقد علمت انه لا نزاع فيه فاندفع ما قيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعلل فالقول بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهني قوله (هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولى ايضا كذلك اذ ليس في الاعيان شيء هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والشخص بل في الاعيان شيء هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى انه يتوزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلا يرد ما قيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والشخص عندهم في الاعيان شيء هو حقيقة ووجود وتخصيص قوله (ولا يذهب الخ) يريد ان ما اورده المصنف شاهدا للاتحاد في الهوية شاهد على عدمه

ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبت قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد مع انه نافي للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه في البحث الثاني في ان الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه (الاول لو لم يكن) وجودا الواجب (مقارنا لما هيته) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (مجردة) عن الماهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) ايضا (مجردا) عن الماهية (وقد ابطالناه) في البحث الاول (واما غيره فيكون مجردا واجب الوجود لعله منفصلة فلا يكون) الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا (هذا خلف) الوجه (الثاني ان الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالبدء) للممكنات (اما الواجب) وحده (او) هو (مع قيد التجرد) الاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ للماهية الواجب مبداه فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة (مبدأ كل شيء) منها (حتى لنفسه وعلا) لان الوجودات متساوية متماثلة للماهية (وبطلانها انهم من ان يتخلى والثاني يقتضي ان يكون التجرد هو عدم العروض جزأ من مبدأ الوجود) اي فاعله (وانه محال) بديهية وهو دال ان سد ادبائ اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب من العدم موجودا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم صرفا موجدا ايضا (لا يقال لم لا يجوز ان يكون

في سياتكوني

قوله (بل كان الخ) اضرب عن نفي المقارنة بالعينية لان الدليل المذكور لا يدل على نفي الجزئية كما لا يخفى فهذا الدليل وكذا الآتي على نفي العينية في الواجب واما نفي الجزئية فامر مسلم ثابت عند الفريفة من بدليل لزوم التركيب في الواجب قوله (اما لذاته) اي ذاته كافي في اقتضاء التجرد قوله (فيكون كل وجود مجردا) لا شراكتها في حقيقة الوجود قوله (واما غيره) اي يكون للغير مدخل فيه قوله (منفصلة) بناء على ان كل ما هو متصل به محتاج الى قيامه الذي هو التجرد فلا يكون علته قوله (وقيامه بذاته الخ) عطف تفسيرى وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد امر عديم لانه عبارة عن عدم العروض فلا احتياج فيه الى الغير لا ينافي الوجوب ووجه الدفع انه في الحقيقة عبارة عن القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب في القيام بالذات وتخصيص الذات الى الغير قوله (مبدأ الممكنات كلها) اي فاعل لهما كما سمى واعتبار عدم الممكنات لزوم الدليل ولكونه سائلا للواقع والافاصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كالا يخفى قوله (يقتضي ان يكون الخ) اي جواز ان يكون كل وجود فاعلا للما الواجب فاعله فيجوز ان يكون كل شيء علته لنفسه وله له وهو محال فلا يرد ان مجرد وجود الفاعل لا يكفي في وجود المفعول لجواز توقفه على ارتفاع مانع كخصوصية الوجود الامكاني واما القول بجواز توقفه على شرط كخصوصية الوجود الواجبي فدفوع باننا نقل الكلام الى تلك الخصوصية بانه مقتضى الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك او من ضميره فيلزم امكان الواجب قوله (وهو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه مأمور من انه عبارة عن القيام بالذات قوله (اي فاعله) فسر بذلك لانه محال بدهية لان معطى الوجود لا بد ان يكون موجودا واما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم قوله (اثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسد ادبائ اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءا منه وفي اختيار لفظ الصانع اشارة الى ما عليه المليون من ان علة الاحتياج هو الحدوث قوله (لانه لما جاز الخ) يعني ان هذا المركب مع اشتغاله على امور ثلاثة متنافية لا يتحد اعني التركيب فان المركب لا يجوز كونه مبدأ للممكنات كلها والتركيب من العدم الذي هو فرضي محض يتمتع بنفس الامر وكون المركب معدوما اذا جاز كونه موجدا جاز ان يكون العدم صرفا ايضا موجدا لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوما قوله (لم لا يجوز ان يكون الخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق

قوله زائد على الماهية في الواجب) قبل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكن مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها منهية المبدأية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون موجودة فاذا يكون مبدأ الموجودات فغير موجود وهو محال ويمكن ان يقال تقدم الماهيتين على الوجود بحسب الذات لا بدح في كونها مبدأ للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد فليس في الخارج الاثنى واحد هو مبدأ الممكنات فامل قوله مجردا عن الماهية) اي من مقارنة الماهية والعروض لها قوله او عدميا) اشارة الى دفع ما يقال يكن في التجرد عدم ما يقتضى المقارنة

قوله ولا يذهب عليك الخ) اغتراض على المصنف بان ما ذكره الشيخ يناق ما ادعاه فكيف اورده تقوية لكلامه قوله راجع الى التزم في الوجود الذهني قبل فيه نظر لانه لا نزاع للقائين بنى الوجود الذهني في تعلل الكليات والاعتبارات والمعدومات والمتنوعات ومقاربة بعضها البعض بحسب المفهوم وانما زاعهم في كون التعلل بمحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتبعه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر ان لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا زائد عقلا وفي التعلل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنى الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية ذهبا الى المعنى الاول

الجرد الذي هو عدمي (شرطاً تأثيره) لاجراً من المؤثر فلا يلزم ذلك الحال (لا تقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأه (الا انه تخلف عنه الاثر فقد شرطه) وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه مساوياً وجود الواجب الذي جاء به الشرط (ويعود الحال) وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى نفسه وعلاؤه (وقد اجاب عنهما) اي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بان النزاع) في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لا يقول قائل بان الوجود المطابق المشترك عين حقيقته تعالى والالكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الموجودات الخاصة المشتركة لها في مطابق مفهوم الوجود (فان ماصدق عليه انه وجود) اي ما يحمل عليه الوجود موافاة (ليس في الواجب امر زائدا) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الموجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأً انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواضع لا يلزم تماثلها لجواز ان يكون امراً عارضاً خارجاً عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال (واما حصته) اي حصة الواجب (من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا) الجواب (لا يثبت) حيلاً فانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان (عارضة لماهية تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في الباحث الشريفة حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهية وهذا مذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق) اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية (الا ان يثبت ان للممكنات امراً ثالثاً وراء الماهية وحصة الكون) في الاعيان (هو) اي ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه انه وجود

سبيل الكون

الثالث الذي لا يلزمه شيء من المحالين المذكورين قوله (اي شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا التفسيرين وفي هذا التفسير اشارة الى دفع ما ردد من ان التجرد الذي هو شرط تمتع الاجتماع بما سوى الوجود الواجب فلا يلزم الحال المذكور قوله (والالكان الخ) (واما الصوفية والوجودية فلا يقولون باشتراك الوجود وامابعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان قوله (اي ما يحمل الخ) فسر بذلك لدفع توهم ان يراد صدق الوجود عليه اشتقاقاً قوله (واشتراك الخ) لا يخفى ان الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم ان الاشتراك يقتضي التساوي وقوله بهذا القدر يتم الجواب يقتضي ان يكون له دخل في الجواب قوله (لجواز الخ) المناسب لكونه امراً عارضاً لانه جزم فيما تقدم بالخالفية بين وجود الواجب وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما حل الجواب المذكور على منع التساوي كما سيجي اورد الجواز قوله (لكنه زاد في التوضيح) حيث يبين به منشأ غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصة والفرد قوله (واما حصته) الحصة عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهمي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات قوله (لا يثبت حيلاً) لانه حصل به قدح في دليل المستدل لكن لا يضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال لا يثبت ولم يقل لا ينفذ قوله (فان قيل الخ) هذا شق ثان للتزديد المذكور فيه بكلمة او فالصواب اراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط قوله (فلا فرق الخ) (واما الفرق بان الحصة في الواجب عارض للماهية عروض الكلي للجزئي وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فيسنى على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت قوله (هو ماصدق عليه انه وجود) يعني يكون فرداً للوجود

(ويثبت)

(ويثبت ايضا انه) اي ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون في الاعيان (عارض للماهية) الممكنة فيظهر الفرق حيث يثبت بان في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لتلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لتلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائداً على الماهية في الممكن وعينها في الواجب (و) لكن (لم يثبت عليه) اي على ذلك الامر الثالث (دليل) اصلاً بل ولا قال به احد فان التزمه في الممكن (ملتزم) اظهار الفرق (التزماً) نحن (عدمه في الواجب) وقتنا ليس فيه الاماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبنا بما يثبت في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين

سبيل الكون

قوله (ويثبت ايضا الخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحاً والافاضل الفرق حاصل بثبوت الامر الثالث قوله (معروض للحصة) عروض الكلي للجزئي فلا يكون ذلك الامر موجوداً فلا يلزم كون الوجود الخاص موجوداً ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين قوله (عارض للماهية) عروض الصفة للموصوف فيكون الماهية موجودة فيه قوله (ما صدق عليه الوجود) اي الوجود الذي به موجوديته زائداً في الممكن وعيناً في الواجب والحصة وان كان زائداً فيهما فليس موجودية شيء منهما بذلك فكون عروضه عروض الكلي افرد قوله (لم يثبت عليه دليل اصلاً) لان الدلائل المذكورة انما يدل على مقارنة ماصدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود واما ان ذلك فرد الوجود لاحصته فكلا قوله (وقلتنا الخ) يعني ليس المراد بالتزام عدمه في الواجب التزام عدم مقارنته للماهية في الواجب لانه يستلزم ان يكون الواجب فرداً حقيقياً للوجود فيكون سائر الوجودات ايضا كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث في الممكن لم يثبت من مقارنة الوجود فيه بل المراد التزام عدم كون الماهية فرداً منه وما ذكرنا من الدلائل عليه فقد عرفت حاله وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه في الواجب وبين مطالبة اشيائه في الممكن وعدم اكتفائه على المطالبة لانه لا يمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور قوله (وقد عرفت الخ) اعلم ان الدليل المذكور اورد في كتب الحكماء بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود في الواجب فاجاب بعض الفضلاء عنه بان الدليل المذكور لا يصلح للمعارضة لان اللازم منه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصة في الواجب انما النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقة لسائر الوجودات واليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص فقوله واما حصته الخ ليس زائداً على الجواب وحيث يرد عليه ما ذكره المصنف بان فيه اعترافاً بزيادة الوجود في الواجب كما في الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة الا باثبات ان للوجود افراداً فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصة زائدة في الكل ولم يثبت ذلك نعم لومع تساوي الوجودين في تمام الماهية اما مستنداً بشاهد التشكيك او مكتفياً بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين و زيادة الحصة كان الجواب موجهاً غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف في المنع المذكور وهذا مقصود المصنف بقوله نعم ههنا اعتراضان الخ وحيث يرد بسقط اعتراض الشارح بانه ابطال لمقدمة اوردتها الجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعترافاً بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيل اللازم مما ذكره المصنف ان يكون للوجود افراداً مخالفة الحقيقة مشتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد في الممكن لجواز ان يكون عيناً في الممكن ايضا كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الامر الثالث قد فوج بان قول المصنف في الدليل المذكور وقد اطلنا بدفع هذا الجواز قد برحني يتكشف حقيقة المقال قوله (حقيقة الجواب) وان كان

قوله اي شرط يمكن اجتماعه الخ) هذا وتفسير للشرط المذكور على الشخصين وفيه دفع لما يقال بجواز ان يكون الشرط متمماً اجتماعه مع الوجود في الممكن فان قلت لان سلم الامكان لجواز ان يكون تشخيصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهية

قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك) فان قلت اذا كان الوجود المطابق زائداً قائماً بذاته تعالى كان محتاجاً الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجود المطابق فيلزم حيث تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين

قوله واما حصته من مفهوم الكون في الاعيان الخ) اذ معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ماصدق هو عليه من الوجودات المخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقة له

قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ قال

الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب
ان لا مقتضى ذاته تعالى ثابت لا تحالة زواله
نظرا الى ذاته تعالى واقوى لكثرة آثاره فالوجود
مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل
الاقوى راجعا الى الاعمى لا يثبت ويجعل كثره
الآثار وكما لها دليلا على الشدة وقد يناقش
في التعليق الاول بان الحرارة مقتضى الصورة
الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة
منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير
من الاشياء اتم في الارتفاع منها

قوله فيكون عارضا قيل لا احتياج ههنا
الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه
مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة
كافي في تمام الاعتراض فتأمل
قوله كما يشترط فيما بينهم) اشارة الى ضعفه
على ما حققه في حواشي البحر يدق في المحاكات
واقابل ان يقول لانسلم ان الماهية وجزءها
لا يتفاوتان ولم يجوز ان يكون حصول الماهية
وجزئها في بعض الافراد اولى واقدم
من حصولها في بعض ولم يفرق برهان على ابطاله
واقوى ما قيل فيه انه اذا اختلف الماهية والذات
في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها
واحدة وهو مقبوض بالعارض على ان من الناس
من ذهب الى الاستعداد والضعف اختلاف
في الماهية بالكمال والنقصان

قوله واقول اذا كانت الوجودات الخ) قبل
هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف
مبنى على لزوم القول بان الوجود غير الماهية
مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على
المصنف اذ لا يلزم هذا القول منه بل الظاهر
من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال
وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى فانه يدل
على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الاعتد
الاشري القائل بان الوجود عين الماهية وليس
في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب
الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول بان اتحاد الوجود
الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا
الخ لا يناسب مذهب الحكيم كما تحققت نعم قوله
في تقرير الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق
عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود
الخاص بغير الماهية فيلزم منه ثلاثة اشياء ٣

(٢٠٨)

في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان مقتضى عليهما توطأ أو تشكيكا
وان قوله واما حصنه الى آخره فزيد توضيح للجواب فالتناقض في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة
عن قانون المباحة ويطريق الابطال لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله ومتعرف من كلام المصنف ما يدل
على ان في الممكن امور ثلاثة ولما يفي جواب ذلك المفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردا (على
الوجهين) اشارة الى اولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراد (بالتشكيك) لا بالتواطى (فانه في)
وجود (الواجب اول واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضا لم يصدق عليه) من افراد
اذ الماهية واجزا ولا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالاشياء التي يصدق عليها)
اي على كل واحد منها (انه وجود لا موجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات
لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقا فاهي الماهيات فان تخالفها لا يفتنا (بخلاف الحقيقة) اي يجوز
ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) اي الوجود الخاص
الذي (في الواجب) هو (المقضي للتجرد) والقيام بالذات (والمبدئية) ولا يلزم مشاركة
وجود (الممكن في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) و اشارة
الى الثاني بقوله (وايضا فلتان طرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضاه كون المشكك عارضا
لما تحته (ونفخ بجرى المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود
(فلم يجوز ان يكون) ذلك المشترك عارضا لافراد وان يكون (حقائق الوجودات متخالفة) ولكنه
مع التشارك في العارض (فيجب اوجود الواجب ما يتسع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية
ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والشخص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما صدق
عليه احدهما ما يتسع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدق عليه) بحسب الحقيقة
(مع الاشتراك فيهما) واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومشاركة في العارض الذي
هو الوجود المطلق في كل وجود حصة من ذلك العارض في الممكنات ماهية معروضة للوجود
الخاص الذي هو معروض للخصه فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك
اذا حقق كان يعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة مقتضى) في الواجب
(طرفين) احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر
الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه يمتاز عن غيره والصواب

سبيل الكونى

ظاهرا ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين قوله (خارجة عن قانون المباحة) اذ لا يمنع السند
فكذا ما في حكمه قوله (لا يجدي نفعا) فان ابطال السند اذ لم يكن مساويا لا يجدي فكيف
ابطال ما هو في حكمه قوله (اولي) لكنه مقتضى الذات (واقدم) لكونه علما لمساواة (واقوى)
لكثرة آثاره قوله (فان تخالفها لا يفتنا) لان الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية
لا في اقتضاء الوجود قوله (اي يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لا يقتضى ان يكون ما تحته
مختلف الحقيقة بل جواز قوله (اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت ان مجرد جواز الخالف
في الحقيقة كاف في رد الاستدلالين وهو يستلزم جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود
نعم لو ادعى الخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى قوله (وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب
اشارة الى انه ليس بثابت تلك الوجوه في القوة قوله (والصواب الخ) يعني ان الجواب بانكار كون
الوجوب اضافة خطأ فان مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية
والحكم بانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية وسائر احكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر

(ان)

(٢٠٩)

ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستثناء عن القسري الوجود كان امرا مسلما غير محتاج
الى تحقيق شئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي
هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات
الخاصة مقتضية بذواتها العارضا فتكون واجبة

سبيل الكونى

نفس الذات لا يدفع الاستدلال بهذا المعنى قوله (ان فسر الوجوب الخ) لما كان كونه اضافة
بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لان الاستثناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة اجاب
على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض بالتفسير الاول قطعاً لمادة الاستدلال قوله (الى تحقيق
شئين) بل الى تعقل شئين الماهية والوجود بل ثلثة اشياء قوله (يقتضى بذاته الخ) ليس
لما راد به اقتضاء انوصوف للصفة لانه حيث لا ورود الاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد
لصدق الكلي عليه مواطاة بمعنى انه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه بمشاركته بوجود
الممكن في رتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اما فالوجوب من المقولات
الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلا في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا
بنفسه فاقضاه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضى كونه بذاته موجودا اي يقتضى انصافه بالوجود
انصافا انتزاعيا لاحقيقا والا لا يكون موجودا بنفسه فاقضاه بالاستقلال للوجود مواطاة يستلزم
اقتضاه بذاته للوجود اشتقا فاندفع البحث الذي اورده الشارح القوشجي من ان الواجب ما يقتضى
ذاته كونه موجودا لا وجودا كان المستع ما يقتضى ذاته كونه معدوما لا معدوما ولو كان كذلك لزم
ان يكون المتعنتات التي يقتضى ذواتها كونها معدومة داخلية في الممكن لان معنى كلام الشارح
ان اقتضاه الوجود بالاستقلال مواطاة يستلزم اقتضاه الوجود اشتقا لا ان الوجوب عبارة
عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بان وجوده الخاص يقتضى بذاته انصافه بالوجود المطلق اشتقا مع انه
لا ورود حيث لا اعتراض بسائر الوجودات الخاصة لثلا يرد الاعتراض بان الوجود الخاص ان كان
موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق ففيه
اعتراف بزيادة الوجود الذي به وجوده وكون ماهيته فردا للوجود لا يضرنا ويحتاج الى الجواب
بانه موجود بنفسه والانصاف بالوجود المطلق انتزاعي فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحيث لا
لا بد من القول بان مبدأ انتزاعه ليس امرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة امر آخر
معه لا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات وان كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود
الخاص كان المطلق عارضا له عروض الكلي لفرد وكان ذلك الوجود الخاص مقتضاه اقتضاه
الجزئي لكليه قلنا كان هذا الجواب بالآخرة محتاجا الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ما قبل
ان عروض المطلق الخاص ليس خارجيا ولا يلزم كونه قابلا لفاعل بل ذهني فيلزم ان لا يكون اقتضاه
للمطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والاحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقيا
وانما اذا كان انتزاعيا فالالزم ان يكون ذاته تعالى في الخارج بحيث اذا لاحظته العقل انتزع منه
الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلا عن الحصول فيه واما ما قيل في جواب الاستدلال
الذكور من ان الواجب بمعنى ما يقتضى ذاته وجوده ليس بمحقق في الخارج عند الحكماء وانما المحقق
الواجب بمعنى المستغنى عن اغير وان قسمة الموجود الى الواجب بذلك المعنى والى الممكن مجرد احتمال
عقل فقيه ان الشيخ صرح في الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا لفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ولا يكون فان وجب
فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القوم وانه حيث لا يكون العرض للوجوب بهذا
المعنى وبيان احكامه لقوا قوله (مقتضية بذاتها الخ) اقتضاء الجزئي بكليه من غير فرق بين

(موافق)

(٥٣)

٣ قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود

قيل الواجب بمعنى ما يقتضى ذاته وجوده ليس
بمحقق عند الحكماء وانما المحقق عندهم هو
الواجب بمعنى المستغنى عن القوم وقسمة الوجود
الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن بنفسه
بحسب الاحتمال العقلي لان كلا قسميه موجودان
في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود
تحتل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها
ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه
لا يستلزم ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود
وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما
اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ
في مفتح رسالة انفا في بيان كيفية زيارة القوم
وجدوا ما اعلم ان اهذه المسئلة مقدمة فينبغي
ان يعرف اولاحتى يستخرج منها المطالب وهي
معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو
الملة الاولى المعانة عند الحكماء بواجب الوجود
واعنى بواجب الوجود ان يكون وجوده من
ذاته لا من غير هذا كلامه وهو صريح في القول
بان واجب الوجود عز وجل يقتضى ذاته
وجوده واما ما ذكره في الهيات الشفا فلا يدل
على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر
الموجود في القسمين حصر عقلي لا ثالث اهما
عنده ولو بطريق الاستدلال وان الشيء الاول
هو الممكن لان احد القسمين تحتل صرف لا وجوده
في الخارج

قوله والصواب ان يقال الخ) سيجي
ان الوجوب يطلق على ثلثة معان هي استعداده
عن الغير واقتضاه الوجود والامر الذي به
يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا
الاستفسار للمعنى الثالث لانه اشار اليه في المتن
بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو
ان الصواب بعدم ما ذكره المصنف ان يتعرض
للمعنيين الباقين ايضا

قوله يقتضى بذاته عارضه الذي هو الوجود
المطلق) اعتراض عليه بان معنى اقتضاء الخاص
للمطلق اقتضاه ان يكون فردا من افراد الواجب
ما يقتضى كونه موجودا لا وجودا كما ان المستع
ما يقتضى كونه معدوما لا معدوما والجواب مرادهم
ان ذات الله تعالى وجود ناص يقتضى كونه
موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه ٣

قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذاتها محتاجة الى غيرها فكذلك في اقتضاءها المتفرع على ذاتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (انما الحكماء) القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (ولا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضاتها يجب ان يكون في الواجب كذلك (وبه) اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاق لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرهما (اثبت الحكماء الهول للقلبيات) فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمانية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهول في العنصرات وجب قيامها بها

سؤال كوني

ما يقوم بذاته وما يقوم به والمنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة قوله (تلك الوجودات الخ) يعني ان المراد بالاقتضاء التام ان لا يحتاج في ذلك الاقتضاء الى امر فان ذلك يقتضي كونه قائما بوجوده بذاته وسائر الوجودات لا تحتاجها الى معروضاتها والى علة عروضاها ليست كذلك فلا يكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع ما توهم من ان الفرق المذكور انما هو في الاقتضاء فيفسد الاقتضاء استقلاله لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود وكذا اندفع ما ورده الشارح القوشجي من ان الجواب غير مطابق لان مبنى السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء ومبنى الجواب تفسيره بالاستقلال فانه وارد بالنظر الى ظاهر العبارة لا بالنظر الى المقصود فتدبر قوله (فان الحكماء اتفقوا الخ) واما الاشعار فلا يقولون بالزوم العقلي بين الاشياء واقتضاء شيء لشيء بل الكل مستند الى ذاته تعالى ابتداء قوله (الطبيعة النوعية) واما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متصلة في نفسها لا تكون مقتضية لشيء الا بعد انضمام الفصل اليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول وتصلبه في شرح الاشارات في ثبات الهول للقلبيات قوله (يصح على كل فرد الخ) هكذا وقع في شرح الاشارات الامام من قبيل قولهم صح على فلان كذا كما في اساس اي فكلية على لزوم الوجوب والصحة بمعنى اثبت قبول ان معنى الوجوب وانما وقع في شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد ما يجب للآخر والمراد به ما يجب بالنظر الى نفس الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ما عداه لان ما يجب لفرد منها باعتبار شخصه لا يجب لآخر بل قد يتبع وهو ظاهر وليس المراد بالحكمة الامكان حتى يرد ان اللازم من هذه المقدمة اشتراك افراد الوجود في صحة الزيادة والمقصود اشتراكها في الزيادة قوله (ولا تختلف لوازمه) اي لا يختلف ما يلزمه بالنظر الى ذاته في افرادها بان يكون مثلا زائدا في البعض وعينا في البعض الآخر قوله (كونه زائدا الخ) اي بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصية فرد منه قوله (بل يصح الخ) لما كان الاختلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة وبمعنى التعاقب وبمعنى عدم التشابه اضرب عنه بعد ارجاع الضمير اليه بان المراد منه ههنا المعنى الاخباري يجب تشابه لوازمها في الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فقولنا لوازم الطبيعة النوعية لا تختلف في الافراد وقولنا يصح على كل فرد ما يصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف عددها واحد لان ما يجب للفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يكون لازما ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقعك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبني القول الاول والشارح القول الثاني ثم بين اثبات الهول في القليكات بالقول الثالث في مغلطة كما وقع فيها بعض الفضلاء حيث قال لا يخفى ان لازم الطبيعة لا يختلف في الافراد ضرورة تحققها فيها نعم فديكون معنى لازما لفرد لا الطبيعة من حيث هي ولا يلزم اشتراكه بين جميع الافراد فلو حل كلامهم

(في)

في القليكات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (ابطالوا المثل المجردة) التي قال بها افلاطون كاسياني في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيقرا طيس في تركيب الاجسام البسيطة الطبساخ من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) اي الوجود (طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لافراد المتخالفة الخلقاني **المقصد الرابع** في الوجود الذهني **المشكلة** لا شبهة في ان النار مثالا وجوده تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضائة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا صينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يرتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصل

سؤال كوني

على ان لازم الطبيعة لا يختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم فلهذا قال بل يصح على كل فرد ما يصح على سائرهما فان قلت لعل مراده الاول قلنا فينبذ لا يمكن اثبات المطالب العالي المتفرعة عليه كاللا يخفى على الناظر فانه فاسد من وجوه اما اولها فلان عاقلا لا يقول بان ما يصح لفرد مطلقا يصح لسائرهما فكيف يقول به الحكماء فرادهم ان ما يصح لفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يصح على سائرهما وحينئذ يتحتم ما ل القولين وامانا فلا يثبت لا يكون الدليل على ما في المتن الزاميا وامانا فلان المطالب العالي انما يفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لا يختلف كما ينبغي وكيف ينبغي تلك المطالب على مقدمة باطلة في بادى الرأي لم يقل بها احد قوله (لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف) فيجب تشابه افرادها في القيام بالهول قوله (كاسياني في مباحث الماهية) اي بيان تلك المثل واما ابطالها بهذا الطريق فغير مذكور فيها بل في كتب الحكماء حيث نقل قول المشائين في حكمة الاشراق ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حاول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا تختلف مقتضاها فاذا افترق شيء من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المتطبعة فللعقيدة نفسها استدعاء المحل فلا يستغنى شيء منها عن المحل كالكامل الافلاطونية قوله (وابطلوا ايضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام متماثلة في الحقيقة فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جز واحد ما يجوز على الجزئين المتصلين من الانفصال فيلزم القول بثبوت الهول لانها القابل للانفصال قوله (منع كونه طبيعة نوعية) ولا يمكن ان يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم طبيعة الوجود وان كانت نوعية لجواز ان يكون من لوازم افرادها لان التجرد والقيام بالذات مقدم على الشخص فلا يجوز ان يكون مغلابة قوله (بل هو امر عارض الخ) فلا خلافها بالحقيقة يجوز ان يقتضي بعضها الزيادة وبعضها التجرد قوله (احكامها الخ) اي الاحكام المعالومة شيئا لها والآثار المطلوبة منها لكل احد كما يشر اليه قوله لا شبهة وقوله وهذا مما لا نزاع فيه والبيان بقوله من الاضائة والاحراق وفي قوله يظهر ويصدر اشارته الى ان المراد بالاحكام ما لا يكون فاعلاله والآثار ما يكون فاعلاله قوله (عينا) اي منسوبا الى نفس الشيء لانه وجود الشيء في نفسه يختلف الذهني فانه وجوده لصورته (واصيلا) اي ذا اصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شيء قوله (في ان النار) لانهم من ذكر النار ان النزاع في الوجود الذهني للوجودات الخارجية فانه لمجرد التصور قوله (تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليه احكام وآثار اولا وبما حررناك في بيان معنى الوجود الخارجي والذهني اندفع ما قيل ان اريد الآثار الخارجية لزوم الدور وان اريد الاعم دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدع للمعقولات الثانية ولا يحتاج الى ما قيل من انه لا احكام والآثار للوجود الذهني والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية ولا الى ما قيل من ان المراد كونه فاعلا والآثار والوجود الذهني ليس

من وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطابق في العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يفتي ههنا من الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب ذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره ههنا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فاي قائمة في بيان الفرق بوجه آخر فقامل

قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ (لا يقال) مقصود السائل لزوم واجبة الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم واجبتها بمعنى الاستغناء عن الغير وان هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم التحدور ههنا والاظهر في الجواب ان يقال اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقا بل اقتضاء العمل بالمواظاة واما ما ذكره من الجواب فغيره نظر لان الفرق حينئذ بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الاول دون الثاني فبعد الاقتضاء استقلاله لا ام لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود

قوله وبه ابطالوا المثل المجردة الخ (نقل من افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازل ابدي من كل نوع وابطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التعاقب والتجرد متع قوله والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية يقال بالنسبة والواجب مشترك عندهم

قوله تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها (المراد احكام النار وآثارها جميعا ما لها اختصاص بها فاندفع ما علة الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما ترتب على الوجود العيني آثار واحكام كذلك يرتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصائية ونحوها بل بعض ما يرتب على الوجود الخارجي يرتب على الوجود الذهني كوازم الماهية ووجه الاندفاع ان المعارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شاملة لماهيات كثيرة لا يحد في العرف من ٣

٣ فردان افراد الوجود المطلق وزد هذا الجواب غائله في شرح المقاصد من الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهرا لان الواجب اذا كان وجودا خاصيا لا يكون موجودا بوجودين بل احد الوجودين حينئذ نفس الماهية والاخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد احباب المعترض من هذا دفع يانه حينئذ يكون الواجب ذاتا ماهية ووجود مغاير لماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحينئذ يغوت ماهو المقصود لاهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الوجود ويسنه بما ذكره البعض من ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلث اذ انما هو الوجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظر الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا واودعها الوجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده فلا انفكاك ههنا محال دون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وانت خير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود واوساعده على ما ذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقى ههنا بحث وهو ان عروض المطلق الخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شيء واحد قابلا وقاعلا لشيء واحد وهو الوجود المطلق لان المعارض وهو المطلق فيمكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعله غير معروضه وهو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان المعارض قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وقاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحدان لان اتصافه بوجوده المطلق حينئذ اثره وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وايضا صرحوا بان الوجود من المعقولات الثانية لانها انما تعرض للاشياء في الذهن لا في الخارج وان كان عروض المطلق الخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد

٣ خواص واحد منها او ما حديث لوازم الماهية
فان دفع بقيد الجميع اذ بعض الآثار وان ترتب على
الوجود الذهني وهو لوازم الماهية فجميعها
لا ترتب الا على الوجود الخارجي
قوله (كالمتمتع مطلقا) اي اعم من الذاتي
والغيري اواعم مما بعده اعني اجتماع التقيضين
والضدين ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التام
في الامتناع فيكون المراد به المتمتع الذاتي وفيه
احتمال آخر وهو ان يكون بمعنى الاطلاق
تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر
اجتماع التقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد
العام كما لا يخفى
قوله (والعدم المقابل للوجود المطلق) الظاهر
ان تعييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على
ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فليس العدمي
هو البصر بعينه كاسياني في مباحث الوحدة
والكثرة فليس العدم مطلقا مما لا وجود له
في الخارج واما تعييد الوجود بالمطلق فليس فيه
كثير فائدة فليسا مل
قوله (فهو) اذ هو بصدد بيان الوجود الذهني
ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا
القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل بالقوية
قوله (باحكام ثبوتية الخ) الظاهر المراد بها هو
المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سنذكره على
ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام
الذهنية الالهيية وان اشهر به قوله الى غير
ذلك من الاحكام الالهيية الصادقة كما لا يخفى
ويدل عليه قوله (ككونها محكوما عليها)
بالامكان العدمي فانه مثال للمحكوم به لا الحكم
والقضية الالهيية ههنا هو قولنا شريك الباري
محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب
المعنى وان كان بالاستفاد ماذكرته لا الامكان
العام حتى يرد انه ليس مفعوما ثبوتيا بل هو سلب
ضرورة احد الطرفين يحتاج الى الجواب بان
المراد به ههنا قابلية احد الطرفين وهو امر ثبوتي
قوله اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الخ اعترض
عليه باننا لم قطعنا ان اجتماع التقيضين محال
وشريك الباري متمتع وان لم يوجد ذهن ولا قو
مدركة فليزم ثبوت المتمتع في الخارج اذ لا ثبوت
للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون
الثبوت اللازم ذهنيًا والجواب انه ان التدرج
في هذا الفرض عدم المبادى العالية فقد لا نسلم ٣

وعلى هذا يكون الوجود في ذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاق بينهما
بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي ذهن صور فقد تحرر
محل النزاع بحيث لا مربة فيه وبما فقهه كلام الثبوت والثبات كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل
من ان تحريره غير جدا (اخرج مثبته وهم الحكماء بامور الاول انا تصور ما لا وجود له
في الخارج) اصلا (كالمتمتع) مطلقا (واجتماع التقيضين) والضدين (والعدم المقابل
للوجود) الخارجي (المطلق) اي من غير اضافة وتقييد بشئ مخصوص وحل الاطلاق
ههنا على ما تناول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه) اي على ما لا وجود له في الخارج
(باحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام ولمزمة اولزمة لبعض الاشياء
وكون المتمتع مثلا اخص من المعلوم واعم من شريك الباري وكونه متفلا الى غير ذلك من الاحكام
الالهيية الصادقة في نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم المتمتع او على ما صدق عليه (وانه)
اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة (يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره)
في نفس الامر (فرع ثبوت) اي ثبوت ذلك الغير (في نفسه وادليس) ثبوت تلك الامور
المتصورة (في الخارج فهو في ذهن) وهو المطلوب (فان قلت لوصح هذا) الذي ذكرتم

سبيل الكون

بغافل ولا الى ما قيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية
ولا الى ان المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج ذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي
فلا دور فان جميعها مع كونه خروجا عن ظاهر العبارة ودعوى لا دليل عليها بل الدليل على خلافها
فانهم قالوا بان المقولات الثانية يعرض للمقولات الاولى وان الملة الغائية باعتبار الوجود الذهني
علة لعلية الفاعل وان الحد التام موصل الى كنه الشيء وان الكيفيات النفسانية موجودة في الخارج
يستلزم تعريف الشيء بما هو اخفى منه واما ما قيل ان معنى الوجود الخارجي يدهي وما ذكر تنبيهه
عليه فالناقشة فيه غير مفيدة ففقه ان مقصود المعترض انه لا يتحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود
الخارجي والذهني الذي هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البسطة في محل النزاع غير
مسموعة قوله (وعلى هذا الخ) فالقول بان الحاصل في ذهن مثلا الاشياء واشباحها
الخالفة لها في الحقيقة خروج عن محل النزاع قوله (غير جدا) مشاؤه توهم ان دليل
الثبت يثبت وجود صور الاشياء في ذهن ودليل النافي يثبت وجود الهويات الخارجية قوله
(اصلا) لا اصاله ولا تما (مطلقا) اي مع قطع النظر عن تحققة في فرد اي مفهوم
المتنع من حيث هو قوله (والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل للعدم كالا اعمى فانه
موجود قوله (المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد فانه موجود
بوجود عمرو قوله (فهو) اذ لا فائدة في التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثلا لا يتوقف الاستدلال
عليه قوله (ونحكم عليه) اي حكما ايجابيا فانه المتبادر من الحكم عليه كما صرح به الشارح
بقوله من الاحكام الالهيية قوله (باحكام ثبوتية) اي بامور ثبوتية كما يصرح به الشارح في خواشي
حكمة العبد قوله (صادقة) اي على ما لا وجود له في الخارج في نفس الامر قوله (ككونها
الخ) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لا الاحكام الثبوتية بدل عليه قوله من الاحكام
الالهيية ولم يقل ككونها ممكنة لان الامكان امر سلبى بخلاف كونه محكوما عليه قوله (سواء
كانت) الخ فعميم لقوله باحكام ثبوتية لاقوله من الاحكام الالهيية لانها لا تتحمل على شئ انما المحمول
الاحكام بمعنى المحمولات قوله (صادقة على مفهوم المتمتع) كالا اخص والاعم قوله (يستدعي ثبوتها)
اي ثبوت تلك الامور المتصورة فالتذكير في قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والتأنيث ههنا بالنظر الى معناه
واليه اشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة قوله (اذ ثبوت الشيء الخ) يعني ان الحكم

من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون وجودا اما خارجا او ذهنا
(يصدق) قولنا (المندوم المطلق) الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في ذهن
(لا يعلم ولا يخبر عنه) لان كونه مفعوما وخبر عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذلا
وجوده اصلا فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المندوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه
بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه
(يصدق) قولكم الذي ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس بمندوم مطلق يعلم ولا يخبر عنه)
والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل مقتضى له هو الوجود الصادقة فلا تناقض (لا)
انه يصدق بمعنى (ان كنه امر اصدق عليه في نفس الامر انه بمندوم مطلق وصفته انه لا يعلم
ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية موجبة معدومة مقتضية او وجود الموضوع فان عاد وقال اوصح
ما ذكرتم لما صدق قولنا للعدم المطلق مقابل للوجود المطلق قلنا مفهوم المندوم المطلق من حيث
هو هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في ذهن قسم منه ولا استحالة في ذلك
(اجاب عنه) اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في ثبوت الوجود الذهني (الامام

سبيل الكون

الصادق يستدعي ثبوت ذلك المحمول له في نفس الامر وثبوت شئ لشيء في نفس الامر يستلزم ثبوت
الثبت له قوله (صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم) لم يقل محكوما عليه لعدم العلم لثلا
رد ان الكلام في الامور الثبوتية وعدم العلم والاخبار ليس بثبوتي بخلاف الاتصاف به فانه مفهوم
ثبوتي متعلق امر عديم قوله (فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة) لم يقل فيكون المندوم
المطلق محكوما عليه وان لا يكون محكوما عليه كما قالوا في مثله بمجهول المطلق لان الكلام ههنا
مسوق لثبوت الوجود الذهني فالتناسب ان يقال لوصح ما ذكرتم بلزم ان يكون معدوما وموجودا بخلاف
مسألة المجهول المطلق فانه مسوقة لثبوت استدعاء كل تصديق للتصورات الثالث قوله (قلنا اللازم
مما ذكرنا الخ) لا يخفى ان ما ذكره قولنا كل محكوم عليه بمحكم ثبوتي صادق يجب ان يكون موجودا
مطلقا وهو يتعكس بعكس التقيض الى قولنا كل ما لا يكون موجودا مطلقا اي كل ما هو معدوم مطلقا
لا يكون محكوما عليه بمحكم ثبوتي صادق على ان يكون قضية موجبة معدومة الطرفين لان عكس
الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء فلهذا بنى الجواب على طريقة المتأخرين وهو
ان عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من تقيض المحمول وعين الموضوع كانه بقوله يصدق
سالبة بمعنى انه ليس بمندوم مطلق يعلم ولا يخبر عنه قوله (لا تقتضي وجود الموضوع) الذي
هو مناط لصدق الاجاب وان اقتضى تصور الموضوع وهو لا يستلزم ثبوت الوجود الذهني له ولو كنى
بمجرد التصور في ذلك لكن في الاستدلال ان قال انا تصور ما لا وجود له في الخارج فيكون موجودا
في ذهن قوله (مقتضية لوجود الموضوع) على ما هو الحق واما اذا قلنا بعدم اقتضاها
للوجود فالتقيض ساقط عن اصله قوله (فان عاد الخ) اي عاد التناقض وحرر التقيض باعتبار
مفهوم المندوم المطلق وقال لوصح ما ذكرتم من ان المحكوم عليه بالحكم الثبوتي الصادق يجب
ان يكون موجودا لما صدق قولنا المندوم المطلق مقابل للوجود لانه يستلزم ان يكون مفهوم المندوم
المطلق موجودا فيكون فردا منه لا مقابلا له فحينئذ لا بد منه جواب المصنف كما لا بد من جواب الشارح
لتقرير المتيقن لانه سؤال باعتبار الحكم على ما صدق عليه المندوم وانه يستلزم ان يكون ما صدق عليه
المندوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فتدبر فانه قد علم فيه بعض الساطرين قوله
(مفهوم المندوم الخ) يعني لامتناعه بين كون مفهوم المندوم المطلق مقابلا للوجود المطلق
وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده في ذهن مقابل له ومن حيث انه متصور
موجود في ذهن فرد منه ولا استحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث

٣ انصاف المتهالك بالامتناع بناء على ان المحال
ذاتيا كان او غيره جاز ان يستلزم المحال كما هو
المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع
في الخارج لجواز ان يكون ثبوته في واحد من تلك
المبادى بوجوده على ان الفرض ههنا اثبات
نوع من التميز للمحمولات غير التميز بالوجود
الخارجي سواء اخترعها ذهن او لاحظها
من موضوع كما سنذكره وبالجملة المعلوم قطعا
ان انصاف المتهالك بالامتناع ليس باعتبار المتغير
وفرض الفرض واما انصافها به على تقدير
عدم قوة مدركة اصلا فالخصم المدعى ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المتيقن لا يساهم ودعوى
الضرورة في محل النزاع سمي في حكم اطلاق
الجمهور من العقلاء على خلافه لا يثبت اليه
وبهذا يظهر ادعاء ما اورده الاستاذ المحقق
من اننا لم قطعنا ان المندومات التي يكون وجودها
في ذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها
فيه اي تساوى وجودها وعدمها فيه بانظر الى
ذواتها ثابت قبل وجودها في ذهن فوجودها
قبل تحققة بوجدها من الوجود متصرف في نفس
لامر بمساو له لعدم ولو سلم ان الوجود موجود
فان اتصف هو في نفس الامر بمساواته لعدم
كان العدم ايضا بالضرورة متصرفا فيها بمساواته
للوجود والاتصاف احد المتصرفين الحقيقيين
بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتصافا مع
انه ليس بهذا العدم وجودا اصلا
قوله (وموجودا في الجملة) اي باعتبار الاتصاف
بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه
خروج عن السوق فالجواب تام لكن في تفرع
السؤال عنه قبله مناقشة ظاهرة لان المدعى ان
ذكر امر عديم لان المذكور في السابق ان الحكم
بالمحمولات الثبوتية اعني التي لا بدخل السلب
في مفعولها يستدعي احد الوجودين فلا يصدق
قوله اوصح هذا الخ الاتصاف فتدبر
قوله (حتى يكون قضية موجبة معدومة الخ)
ليس معدومة القضية واقتضاؤها وجود
الموضوع باعتبار جعل المندوم المطلق على
الامر حتى يقال معنى مندوم مطلق مساو
عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة للمحمول
وهي عندهم لا تقتضي ايضا وجود الموضوع
كما يشير اليه في تحقيق الاستدلال اذ ثبت على
الوجود الذهني بل باعتبار حل ما لا يعلم ولا يخبر
عنه على ذلك الامر ٣

٣ قوله قلناه فهو المعلوم (قال الاستاذ الحق) هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتى لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا وجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بنسخ قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذى هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة ان تصافى هذا المفهوم بالوجود قوله ومن حيث انه منصور الخ لم يرد به ان وجوده باعتبار تصور في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان انصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه منصورا حيث لا باعتبار انه موجود في الخارج فامل قوله لكان انساب اذ الملام ههنا عموم الحكم اكل متصور ممكنا كان او معتلا والمثل التى ثقلت من افلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون في طبائع الانواع الممكنة الوجود لاني كل طبيعة متممة الوجود كانت او ممكنة فان عاقلا كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التى امتع وجودها في الخارج موجود في الخارج اذ لا والى وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المنجز الباقى قوله مرتفعة عندهم في العقل (الفعال) فان قلت قد يحكم على المعلوم الجزئى من حيث هو جزئى ومعلوم العقل هو الجزئى على وجه كلى قلت بعد تساميم المتقدمين لا يضر لانه كلام على السند الخاص قوله فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد (اوورد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يبرهن ان رسم المنتع والممكنات الغير للوجوده ايضا واجب بان الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام المتعلمات ايضا اذ لا كمال للمعقول منتظرة وفيه انه انما يثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكاله وقد يجب بان المراد صور ما يفيد ويقضه عليهما من المفهومات قوله فهو المراد بالوجود الذهني (هذا بظاهره مناسبا في بحث كيف في المقصد السادس ٣

الراى يمنع ان تصور ما لا وجود له في الخارج اصلا (بل كل ما تصور له وجود غائب عنا) وذلك التصور اما (قائم بنفسه كيقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة توصية من شخص مجرد باقى ازل ابدى وما استدلل به ارسطو على ابطال هذا الراى غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيقتطع ما ذكره من الدليل ولو حل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انساب (او) قائم (بغيره كيقوله الحكماء فان الصور) اى صور جميع المفهومات (مرتفعة عندهم في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان المرسم فيها) اى في الامور السالبة عنها كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هو بات ما تصور (لم تحقق هو به المتع في الخارج وانه سفطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرسم فيها (هو الصور والماهيم الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ فرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للعقول) التى هى الماهيم الكلية (هو غير التميز بالهوية التى تسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى اخترع الذهن تلك العقول فيكون ذلك النوع من التميز لهما في ذهنا (او لاحظهما) اى لاحظ الذهن تلك العقول (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لهافيه وانما لم يتعرض لقيام ما تصور بنفسه لان بطلا لانه اظهر

سؤال كوتى

هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج واشمال ذلك كثير قوله (فله وجود غائب) فلقبوته توهم انه غير موجود قوله (اما قائم بنفسه الخ) اى متردد بين هذين الامرين لانه متعدي فكل واحد من الامرين سند المنع قوله (ولو حل الخ) يعنى ان المذكور في الكتب حل قول افلاطون على المثل وهو ان سكان كافيا في تقوية المنع بناء على انه اذا جاز وجود المثل المجردة للطبائع النوعية فليخرج مظهرها في جميع المفهومات التى تصور له لكن الجمل على ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لا بد ان يكون الخالق الثوري قائمة بانفسها في عالم الانوار لكما ليتها وتمايتها في انفسها وعدم قيامها في عالم الحسنيات لكونها ناقصة وكما لغيرها كاجوز واكون الشئ جوهر او عرضا باعتبار الوجودين انساب فانه لاستلزامه وجود كل ما تصور به بالفعل ادخل في تقوية المنع من مجرد الجواز قوله (ان يرسم فيه صور ما يوجد) لان ايجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار والعلم عبارة عن الصورة المرتفعة في العاقل قوله (ما يوجد) ولكون ما يوجد مستقلا على الاجزاء والعوارض اثبوتية والعدمية والاضافية الممكنة الوجود ومتممة لا بد ان يكون صور جميعها مرتفعة فيه قوله (فاذا التفتت الخ) يعنى اذ التفتت النفس الى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها او بغيرها شاهدتها من غير ان تكون حاصلة فيها فلا تكون موجودة في الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصا بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه قوله (اى في الامور الغائبة) اشار الى ان مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم اشارة الى ان الجواب غير مختص بالارتسام في العقل الفعال قوله (ان كانت الهويات الخ) هذا مبنى على ما سبق من ان ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجى وما انحاز بالملاية فقط فهو موجود ذهني فالرسم في الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجى فيازم وجوده للمتسع في الخارج وان انحاز بالملاية فقط فهو موجود ذهني اذ لا نفي بالوجود الذهني اهذ وبعبارة اخرى ان الرسم فيها ان ترتب عليه احكامها وآثارها بهذ الارتسام يلزم تحقق المتع في الخارج وان لم يرتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهني قوله (وانما تعرض الخ) يعنى كان المنع مستندا بسندين فباطل احد السندين لا يجزى

(والحاصل)

والحاصل ان تلك الامور التصورية اذا كانت متممة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصلي لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكه سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اراد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا يلزم انما يحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف واو سلم لم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اراد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو - ومنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة في الذهن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن (الثاني) من الامور الدالة على الوجود الذهني ان يقال (من المفهومات ما هو كلى) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بهاموجودا (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) معين في حد ذاته بحيث

سؤال كوتى

في دفع المنع فاجاب بان بطلانه لما كان ظاهر الم تعرض له وذلك لان القول بقيام المتعلمات بذواتها في الخارج اظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير في الخارج قوله (والحاصل الخ) اى حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الامام وهو بطلان احد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه مماثل فيه بعض الناظرين قوله (وقد اعترض على متمسكهم) فيه اشارة الى انه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الامور الثبوتية واما على ما ذكره المصنف فان حرر على طبق متمسكهم بان يراد بالاحكام الامور التى حكم بها كما هو الظاهر فان قوله يحكم عليه يعنى يحكم عليه وبالباء صلة له وكون الحكم ايجابا مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه واما اذا اراد بالاحكام التسبب الجزئية وبالثبوتية الاجبائية ويكون الباء زائدة كما هو رأى الاخفش او للملاية ملاية العلم الخاص ويكون المحكوم به متروكا لعدم تعلق الغرض به لان الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الايجاب فيها حقيقة ويصير المعنى ويحكم عليه بامور احكاما ايجابية صادقة فلا ورود لهذا الاعتراض اصلا كما لا يخفى قوله (كان ذلك مصادرة الخ) بان لان الوجود الذهني موقوف على ثبوت الامور في الذهن الذى هو الوجود في الذهن قوله (بان المراد الخ) يعنى ليس اثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح التزديد المذكور بل بمعنى ما ليس السلب داخلا في مفهومه قوله (فانها مساوية للسالبة) لكون الايجاب اعتبارا بمحض اذ ليس فيها حقيقة السلب المحمول عن الموضوع لكن العقل اعتبره اذ سلب عنه المحمول كان متصفا بالسلب ولا تصافى في نفس الامر والالزم التسلسل في الاتصافات الثابتة في نفس الامر قوله (اذا جاز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شئ عن شئ المعبر في سالبة المحمول وسلب شئ في نفسه المعبر في المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه قوله (واعترض ايضا) مامر كان متعلقا بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرابطة المستفاد من قوله يحكم عليه قوله (كان الموضوع موجودا الخ) بناء على انه لا بد من وجود الموضوع في طرف الثبوت والاتصاف قوله (في نفس الامر) اى في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لا يأتى في الاعتراض الاول لان الامور الثابتة في نفس الامر يجوز ان تكون عدمية فلا يقتضى وجود الموضوع كما في سالبة المحمول قوله (اى متصف بالكلية) فعلى هذا كلمة من التعيينية مبتداً تأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ما هو كلى على ما اخبره الشارح

من مقاصد العلم من ان الارتسام في غير العقل الانسانى يناق الوجود الذهني قوله فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان (ج) شئ يسلب عنه (ب) ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شئ يسلب عنه (ب) (ج) في نفس الامر وان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت الثبوت له فليز ان يقتضى الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المنقضية له بالفرق ومن ههنا قال الفاضل الرومى في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعاءها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاء وجوده في الذهن فلا يحصى عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذ اجل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت الموجبة معدولة قد اثبت فيها الموضوع مفهوم عددي وايس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع انصاف الشئ بالصفات السالبة عدم انصافه بما هو مساوب عنه ولا شك ان مقتضى وجود الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فقط فلا ورود للبحث واما ما ذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومعنى على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضى وجود الموضوع وان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت الثبوت قوله وعن المعدولة ايضا اذا جاز صدقها مع عدم الموضوع (واما اذا لم يجوز فلا احتراز عن المعدولة ليس بمقصود لا انها ليست بخارجة فان خروجها ضرورى مطلقات في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قبل اذالم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لتقبض المحمول لا يقتضى وجود الموضوع اولى ما قبل اذا كان ٣

بمنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشراكة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلية في الاستدلال الاول فلا وجه لجمعها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية انصف بها الكل فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الذي وقد يقال ايضا للخصائص الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاغنيان بل في الازدهان و يجده عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق متفهما موجودة غير مسبوقة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر (الثالث) اولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع غنونا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا اولا يكون موجودا فيه اصلا (والتالي باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله (فانا اذا قلنا المتع معدوم فلا يريد ان المتع) اي ما يصدق عليه المتع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) اي لا يرد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه المتع اصلا (بل) يريد ان الافراد المعقولة للمتع اي التي يصدق عليها المتع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلولا يمكن للمتع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل ان قولنا المتع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقة مفسرة بما ذكرناه لا بما اشهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما حقيقة او مقدرة فلولا ان يكون للمتع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك

سيالكوتى

في حواشي الكشاف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية قوله (داخلية في الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت ان تصور ما لا وجود له في الخارج ولذا اجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتركا كهما في ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت التثنية لا يستدعي دخوله فيه قوله (وقد يقال الخ) اي في توجيهه عبارة المتكلم وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلى على ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح الكشاف قوله (ويرد عليه السؤال الثاني) وهو انه داخل في الاستدلال الاول وقد عرفت اندفاعه قوله (وقد يقال الخ) اي في توجيهه المتكلم فحينئذ يراد من المفهومات الحقائق اي الطبايع او في الاستدلال على الوجود الذهني قوله (نعم افراد الخ) فان قلنا بجزئية الحقائق لها حقيقة فلان لم ان ليس لها وجود في الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كدهو مختار التأخر من انها امور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة امر خارج فلان لم ان لها وجودا قوله (لولا الوجود الذهني الخ) تفرير لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ الحقيقة الموجبة الصادقة لكن اخذها يمكن بل واقع نحو المتع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج فيجوز ان يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكما ايجابيا فلولا يمكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم قوله (فانا اذا قلنا المتع معدوم) ولا شك انه صادق قوله (فلا يريد الخ) فالوجود الخارجي ليس بمنع فيه لا محققا ولا مقدرا قوله (وهذا بالحقيقة الخ) قد عرفت ما فيه قوله (ويرد عليه الخ) فيه انك قد عرفت من التفرير المذكور ان ليس الاستدلال مختص بهذا القول الخصوص بل هو مجرد تمثيل للمناقشة فيسأل كيف وجب المسائل المنطقية احكام ايجابية بمفهومات ثبوتية هي معقولات ثابته على معقولات اولي نحو كل جنس كذا فالولا الوجود الذهني لم يكن تلك الاحكام صادقة قوله (وقد يقال الخ) خلاصة السابق انه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية

كل مثلث تساوي زوايا قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلولا يمكن لمساعدتها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي (واجمع نافية وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (وجهين احدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حازا باردا مستقيما معوجا) لاننا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحرارة اما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاوجاج لكن هذه الصفات متفانية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع لصدور تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا بالاعتقال واجاب عنه) اي عاذا كمن الوجهين (الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لاهوتية معينة) موجودة بوجود اصل (والخارج ما يقوم به هوية الحرارة) اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهنانا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) تتم حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها) اي للهوية (عاد الزمان) وتم الدليلان معا (والامكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة

سيالكوتى

الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد المعقولة جزئية كانت او كلية وخلاصة هذا الوجه انه اولا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية اي بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والمقولة كالمثال المذكور لان صدقها كلية يستدعي صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع قوله (لو اقتضى الخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني والمطلوب نفيه الا انه لما كان تصور الشيء مقتضيا لثبوت الوجود الذهني كان انتفاء الاقتضاء مستلزما لانتفاءه قوله (فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للحرارة اما قامت به الحرارة وقد يمتنع الفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول بان القسم هو الشئ والموجود في الذهن هو المعلوم به قوله (معا) اي كلاهما وليس بمعضة الحقيق اعني في زمان واحد لا امتناع ذلك فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضي حضور الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور التصديق معا يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الى قوله وحكم عليهما بالتضاد قوله (وثانيهما الخ) جملة وجهها ثانيا بناء على ان السانع في الاول من الحصول في الذهن من جانب العقل وفي هذا من جانب المعقول قوله (واجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموضوع امر او احدا قوله (دون الصور) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد اقرب خطورا منه بدونه قوله (وبان الخ) قد لفظ بان اشارة الى انه معطوف على قوله بان الحاصل الخ لانه على قوله والخارج ما يقوم به هوية الحرارة مع قرينه لتلازم استدراك قوله واما مفهوماتها فلا قوله (وغيرهما) علة عظم قدر ليصح ارجاع غير مفهوماتها قوله (بصفات تلك الهويات) اي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والفساد والشكل والتسامي قوله (وتم الدليلان معا) اي كلاهما زاد ذلك لتلازمهم من ذكر المساواة اختصاصا لا يقال بانهم الدليل الثاني

قوله واجاب عنه الحكماء) ههنا بحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فستذكرها هناك ان شاء الله تعالى قوله لان التضاد من احكام الاعيان والهويات فيه بحث لان هذا الجواب المتسايم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرها واما لو نسبنا باوازم الماهيات كالزوجة والفردية او بصفات الماهومات كالامتاع وامشاله فلا ادل فيسيران يقال كون محل الزوجة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية الماهوي الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عيني لامثالها من اوازم الماهيات وكذا التكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني قبل والجواب الحاصل لعدة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة ونظائرها حاصلة في الذهن لا غائبة به والثاني هو الموجب لا تصاف الذهن به لا الاول كما ان حصول شيء في المكان والزمان لا يوجب اتصافه به وانت خير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما عرفت عليه كذا القائلين بان الوجود في الازدهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعاً والقول بالقيام باعتبار العلية دون المعلومية مما لا يندى نعم ان يتم على ما اختاره هذا القائل بخلاف الجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفسه شخصية ومختصا بشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم

لنا (لا نقول الحاصل) في الذهن (نفس الماهية) التي تلك الهوية (وانه) أي ذلك الحاصل (ليس مساويا لهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيختلفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) أي ماهية تلك الهوية (ولا معنى للماهية الا ذلك) أي ما يحصل في العقل بخلاف الشخصيات من الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) أي هل يساوي الحاصل الهوية (أولا) ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اختراثة ليس مساويا لها ولا يجوز كما عرفت وان اردت به انه هل يساويها في الماهية اولا فهو كلام (خال عن الحاصل) اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور العقول او جزئية كصور المحسوسات (بخلاف الخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارج) لان منشأ الوجود العيني فحين الحرارة يتمتع حصولها في الذهن وبضاد عين البرودة وحين الجبل يتمتع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهن كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجال بكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل بخصوص بوجود الكليات في الذهن (المقصد الخامس) المدعومات هل تمايز ام لا (الموجودات الخارجية متميزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات

سيالكوتى

قوله (الحاصل في الذهن نفس الماهية) لا الشبح والمثال ذكره لدفع ان توهم من نقي مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة ان الجواب مبني على كون الحاصل في الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس قوله (وانه أي ذلك الحاصل الخ) جواب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على ان الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل في العقل بخلاف الشخصيات قوله (نعم ذلك الحاصل الخ) كأن الظاهر اراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم ان لا يكون الهوية معقولة لكنه اورد كلمة نعم لانها قد ذكرت سابقا بقوله الحاصل نفس الماهية وان كان ذكره لغرض آخر قوله (ولا معنى للماهية الا ذلك) ولذلك قيل الماهية بدل على الكلية التزاما قوله (ان اردت الخ) الا ان المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثاني لئلا يرجع التعرض ويختار فاندفع ما توهم من ان التعرض لم يقل لفظ في الماهية في اعتراضه فكيف يصح ان يقال قولك كذا خال عن التحصيل قوله (كما عرفت) من ان معنى حصول الهوية في العقل حصولها بخلاف الشخصيات قوله (وان كانت مشاركة الخ) اذ لا مدخلية فيها لخصوصية احد الوجودين فهي حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كالصور الخارجية من غير تغاوت وليست حاصلة للنفس حيث لا تصور لها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بانفسها وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بتلك اللوازم لان صور تلك اللوازم مختلفة لها في العوارض بسبب اختلاف الحصولين اعني حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر في الفرق بينهما بتصور كثر الكافر وحصوله للكافر فلا يرد التعرض بلوازم الماهية وكذا اللوازم الذهنية كالامتناع مثلا قوله (المدعومات هل تمايز ام لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم باحد الطرفين على اطلاقه بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق قوله (الموجودات الخارجية الخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كان الاشياء يميز بعضها ببلاتها نعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليعلم ان تمايز المدعومات المتنازع فيه بهذا المعنى قوله (وتمايز الوجودات) أي على تقدير زيادتها على الماهيات في انفسها أي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها مما لا شك فيه اذ لو كانت متحدة لكانت جميع الوجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها انما يقتضي اتصاف الماهيات بها في نفس الامر

(ا) الخارجية

الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المدعومات التي من جعلها العدميات في تمايزها وتعددتها اللازم للتمايز خلاف (منهم من ابته فان عدم الشرط يوجب عدم الشروط وعدم الضد) عن محل (ليصح وجود الضد) الاخر فيه (دون غيرها) أي غير عدمي الشرط والصدقان عدم غير الشرط لا يوجب عدم الشرط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الاخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم من بين العدميات (لم يختلف مقتضياتها) ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لاخر اولا زماله او مساويا او مائنا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه لان المدعومات) والعدديات (نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجودا ما في الذهن واما في الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من العدم متميز اصلا ولا واقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض لوجود الذهن ونفيه عن العدم

سيالكوتى

قوله (وتمايزها بحسب الخارج) بان تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لان الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال واما تمايزها حال كونها معدومة فتفرع على تمايز المدعومات وبما حررتك ظهر الدفاع ما قيل ان الوجودات الخارجية من المدعومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المدعومات والجل على ان الخلاف في تمايزها في المدعومات يقتضي وجه الفرق قوله (واما المدعومات التي من جعلها العدميات) اشارة بادخال العدميات التي هي من المتميزات اذ لو امكن وجودها لا مكن وجود المتميزات لاتصافها بها الى ان هذه المسئلة شاهة للمدعومات الممكنة والمتعة وليست مختصة بالممكنة كدلالة الشبهة الى ان العدميات من حيث كونها معدومة داخلية في هذه المسئلة واما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهي متميزة بتمايز ملكاتها فان قلت بعد القول بالمدعومات بصفة الجمع لا معنى للتراع في تمايزها وهل ذلك الامثل ان يقال الامور التعددية هل هي متعددة متميزة اولا وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن ان يقال المدعومات التعددية في الذهن هل هي متميزة في الخارج اولا قلت لاشبهة في تعددها من حيث الاضافة الى الملكات كما عرفت وذلك يعني للتعبير بصيغة الجمع انما النزاع في ان المدعومات التعددية بحسب الاضافات هل هي متميزة من حيث انها متصفة باعدام ام لا قوله (أي غير عدمي الشرط والصدق) لم يرجع الضمير الى عدم الشرط ووجود الضد الاخر فانه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين في الاحكام قوله (فان عدم غير الشرط الخ) اراد بالشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء لا المعنى المصطلح حتى يرد ان غير الشرط من اجزاء العلة التامة يوجب عدم الشرط ولو اريد بقوله لا يوجب لا يوجب عدم الشرط من حيث انه مشروط يصح حله على المعنى الاصطلاحي فان عدم سائر اجزاء العلة انما يوجب عدمه من حيث انه معلول لامن حيث انه مشروط قوله (لم يختلف مقتضياتها) فيه ان اللازم منه تمايز العدميات مطلقا والمطلوب تمايزها من حيث انها معدومة فلا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بسبب اضافتها الى ملكاتها قوله (لان المدعومات الخ) أي من حيث انها معدومات نفي صرف أي خالص لا اشارة اليها اذ اشارة يقتضي الهوية عند العقل المتأخفة لكونها معدومة وهذه المقدمة بدیهية فلا رد ان قولكم نفي صرف لا اشارة اليها بمنزلة انه لا تميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال ان المدعومات من حيث انها معدومة لا وجود لها اصلا وكل ما هو متميز موجود في الجملة اما الصغرى فبدیهية لان العدم يناق الثبوت واما الكبرى فلان كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التي هي التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود في الجملة قوله (ونفيه عن العدم) التعرض لنفي الوجود الذهني في الصغرى مستفاد من التعرض له في الكبرى ليعبر الاوسط بان يقال

قوله وما ذكرتم امتناعه هذا الحكم الخارجي

قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج الناقين بان القابل شرط لحصول الاثر ولا نسلم قول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقد اشار اليه الشارح ايضا في حواشي التحرير ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم في النفس المجردة بل في المادى والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد ترتسم فيها ما قبله كالفم والفرج ونظائرهما والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا العارض وقوى النفس المدركة اعراض كاصريه واهو اعلم ان ههنا مغالطة ذكرها الكاتب في حكمة العيين بل اتخذها مذهبا لا بد من ارادها وحالها وهي ان الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للوجود الذهني كالحقة للدر فيلزم حينئذ ما ذكره ونشأ ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية واما اذ احق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو صدر الاثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فبظهر سقوطه بالكلية ولا يرى انه اذا قيل الموجود في الذهن موجود بوجود غير اصلي والذهن موجود بوجود اصلي لم ينظم الكلام

قوله وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا (لان الموجودات الخارجية انما تمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون امر موجودا ضرورة تميز الاعنى بعما من غير ذلك لا بد من تميزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المدعومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المدعومات والجل على ان الخلاف في تمايز سائر المدعومات يقتضي وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه بدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كما لا يخفى

قوله التي من جعلها العدميات اشارة الى تطبيق الدليل اعني قوله فان عدم الشرط الخ (على المدعي وهو تمايز المدعومات قوله فان عدم الشرط الخ) اكن في الاستدلال بالتميزات اما لان الدعوى ههنا وثبات المهلة بالجزئية مستظنة واما بناء على انه لا فرق بين الاعدام الخارجية في التمايز وعدمه ولا قابل بالفصل قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم (الشروط) فان قلت عدم أي جزء كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول فاهي هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه النسوي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حل على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم الشرط ان عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجب تحييده يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب انه لا يوجب عدمه مع وجود اجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم الشرط ولك ان تقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم الشرط من حيث كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم عدم الشرط والاول اظهر

الذي كلاً في نفسه لكان انفس بقوله (والحق فيه) اي في الخلاف في تمايز المعدوم (انه فرع
الخلاف في الوجود الذهني و) ذلك لانه (لا تمايز) بين المعدومات (الا في العقل) فان تلك
الاصنام المتماثلة للمعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا يثبت للمعدوم
الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا في العقل (فان كان ذلك) التمايز
الحاصل لها في العقل (لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً) بل كل ما يتصور من المعدومات
والمعدومات ومفهوم المعدوم والمطلق كان موجوداً في الذهن فلا تمايز الحاصل
هناك ثابت للوجود للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلاً (والا تصور) ما هو معدوم مطلقاً
لا وجود له خارجاً ولا ذهنياً مع انه متصف بالامتناع بالمعدومات متمايزة في المقصد السادس في
ان المعدوم شئ ام لا وانها) اي هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
كثيرة من جعلها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي

في سبيل الكون

المعدومات لا وجود لها في الذهن والخارج وكل ما هو متصور وجوداً ما في الذهن او في الخارج قوله (انفس)
ثلاثاً يكون الاستدلال المذكور مشعراً بالتفصيل المذكور في قوله والحق قوله (اي في الخلاف الخ)
قد صرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة وبالتمايز في الخارج فن قال المراد الخلاف
بين القائمين بان لا يثبت للمعدوم والا فلا يصح التفرع لميات بشئ قوله (انفس)
يعني ان العقل اذا لاحظها وحدها متصفة بتلك الاحكام في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار
معتبر وفرض فافرض وهذا الاتصاف الانتراعي لا يتوقف على وجود العقل وملاحظته فلا يرد
ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالعقل اذ لو فرض عدمه بل بعدم العقل يكون ذلك
الاختلاف بخلاف قوله (ثابت للوجود) اي للوجود مدخل في التمايز اذ لا يثبت التمايز فلا يرد
اننا لنسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشرط تمايز عن عدم غيره لا للصورتين الحاصلتين منهما
الان نظر في تمايز الذهن قوله (لا للمعدوم الطاق) اي من حيث انه معدوم وان كان ثابتاً لذات
المعدوم وهذا هو المطابق لما في الهيات الشفاء والحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم
ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم اي موجوده فذلك الوصف
لا يتخلو اما ان يكون في نفسه موجوداً او معدوماً فان كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة
فالوصف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجوداً شئاً فان ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل ان يكون موجوداً شئاً انتهى
وما قالوا من ان المعدومات متمايزة فراههم ان المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن وهو غير متناف
لنفي التمايز عن المعدوم المطلق فادفع ما قاله صاحب المقاصد من ان الامر على عكس ما قال صاحب
المواقف لان الحكماء المتيقنين للوجود الذهني قائلون بالتمايز وجهه التمايز بين المتماثلين فانهم قائلون بعدم
التمايز ومع ذلك لا يمكن اجراؤه في تمايز المعدومات اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها
موجودة في الذهن لم يخرج عن كونها معدوماً بل عن كونها معدومات اما الاول فلما من اختلاف
القولين واما الثاني فلان الكلام في تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذ كانت الاعداد
موجودة في الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التبريد من ان الاول في وجه
التفرع ان يقال لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت الثبوت له في ان ثبت الوجود الذهني حكم
بتمايز الاعداد والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت
اصلاً لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة في الذهن لم يكن تمايزاً من حيث انها معدومات
والكلام فيه ولان الكلام في تمايز المعدومات مطلقاً لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك
منشأه عدم التدبر لحل النزاع قوله (ان المعدوم شئ ام لا) الجزء الاول لكونه مهمل في حكم
الجزئية والجزء الثاني سالبية كونه قوله (من جعلها ان الماهيات غير مجعولة) ان اراد

(هذه)

هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل بانحادهما لا يمكنه القول
بها قيل ويمكن ان يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً (فقال
غيره من الحسنيين البصري وابي الهذيل العلاف) والكسبي ومنعه من البعدانيين (من المعتزلة
ان المعدوم الممكن شئ) اي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم
غير الوجود معروضه وقد تخلو عنه) مع كونها متفرقة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم
بالممكن لان المتنع منه مني لا تفرقه اصلاً اتفاقاً (ومنه الاشارة مطلقاً) اي في المعدوم الممكن
والمتنع جميعاً فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم المتنع (لان الوجود عندهم نفس
الحقيقة فرفعه رفعها) اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تفرقت الماهية في عدم منفك عن الوجود
لكانت موجودة معدومة معاً فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ (وبه) اي بما ذهب اليه
الاشارة (قال الحكماء) ايضاً (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها ذاتاً على ذاتها الا انها
(لا يتخلو عندهم عن الوجود الخارجي او الذهني) يعني انها اذا كانت متفرقة متحققة فهي موجودة
باحد الوجودين لان تفرعها وتحققاتها عين وجودها وقيل هي مطلقاً لا يتخلو عندهما لان كل ماهية

في سبيل الكون

بالمسئلة المرددين الايجاب والسلب فتدبره او مجعولة وان اراد الجزء الاول منه فلا حاجة الى التفرع ثم تفرع
مسئلة الجمل على تلك المسئلة اما على ما ذكره المصنف في آخرها من ان عاقله لم يقل بان الماهية الممكنة متفرقة
في تفرعها وثبوتها في الخارج عن القائل الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متفرقة
ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في الاوصاف بالوجود واما على ما هو التحقيق
في هذه المسئلة من ان الماهيات انفسها اثر الفاعل او اتصافها بالوجود ولا شك في تفرعها على شيئية
المعدوم وعدمه واما على ما ذكره شارح من ان معناها ان الماهية في كونها ماهية غير مجعولة اذ لا يمكن
توسط الجمل بين الشئ ونفسه لعدم انتفاخ الجمول اتصافها بالوجود على ما سيجي فلا شك
ان عدم الجمل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال عدمها كما لا يخفى قوله (فان القائل الخ)
اي القائل بانحادهما في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسئلة المرددة اذ يصير المعنى ان المعدومات اي
الماهية المرتفعة بالمره موصوفة بالثبوت في الخارج ام لا لا قوله (قيل ويمكن ان يعكس الخ)
له اعتراض على ما ذكره الامام بان استلزام احد المستثنين للاخر لا يقتضي تفرعه عليها الا ترى انه
يمكن ان يعكس الامر ويقال ان من قال بهذه المسئلة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتدبر فانه
قد دل في اقدم بعض الناظرين بسبب حمل المسئلة على الجزء الاول منها مع ان لفظ المسئلة
بأبي عنه قوله (فقال الخ) الغاء لتفصيل الجمل السابق اي قال جمهور المعتزلة بالجزء الاول
من المسئلة وخص الحكم بالمعدوم الممكن قوله (فان الماهية الخ) الغاء للتفسير وتصور الزيادة
قوله (غير الوجود) في الصدق سواء كان امراً اعتباراً او معدوماً قوله (وقد تخلو عنه)
اي ليس من العوارض للماهية قوله (مع كونها متفرقة الخ) تصريح لما علم ضمناً من التخلو
ليوضح المقصود كالانضاح قوله (ومنه الاشارة) عطف على قال والضمير راجع
الى ان المعدوم شئ ثابت وليس راجعاً الى ان المعدوم الممكن شئ كما توهم فلا يصح تقييده بقوله مطلقاً
قوله (اي بما ذهب اليه الاشارة) من انه لا شئ من المعدوم ثابت قوله (فان الماهية
الممكنة) قيد بالممكنة لانها المتنازع فيه فان عدم ثبوت المتنع متفق عليه قوله (يعني انها
اذا كانت الخ) اي ليس المراد ان الماهية مطلقاً لا يتخلو عن احد الوجودين فانها اذا كانت معدومة
في الخارج ولم تصورها احد كانت خالية عنهما بل المراد انها على تقدير تفرعها لا يتخلو عن احدهما
لان التفرع يرفع الوجود عندهم قوله (وقيل هي مطلقاً) اي الماهية مطلقاً اي الممكنة والمتنع
او الممكنة فرض تفرعها ولا يتخلو عن احدهما الوجودين قوله (لان كل ماهية) حاصلة ان كل

(موافق)

(٥٦)

قوله اي في الخلاف في تمايز المعدوم الخ

اي بين القائمين بان لا يثبت للمعدوم والا فلا
يصح التفرع ثم اعلم ان المتنع يستلزم المتنع
وكذا الحيليات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت
المعدوم الممكن الغير الحيل والاعتراض على قوله
لانه لا تمايز الا في العقل بان الدليل على ذلك
التمايز اختلاف مقتضيات الاعداد كما تحققت
وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط
بالعقل اذ لو فرض ان لا تمايز في الوجود يكون
الاختلاف والاقتضاء بخلافه فكذلك التمايز وقديته
على جوابه فيما سبق فليتدبر هذا واعتراض
بعض المتأخرين ايضاً على هذا الحق بان بيان
التفرع بهذا الوجه مع انه من دون بيان الامر
بالعكس لان الغالب سببه المتنع للوجود
الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجهه
التكليم الثاني هم القائلون بعدم تمايزها
لا يمكن اجراؤه في تمايز المعدومات اذ لا يمكن ان
يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في
الذهن لم يكن الاعداد متمايزة اذ الاعداد لكونها
موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها
اعداداً بل انما يتفرع عن كونها معدومات
فالاول ان يقال لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً
يستدعي ثبوت الموصوف به فن اثبت الوجود
الذهني حكم بتمايز الاعداد والمعدومات الخارجية
لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم
التمايز لعدم الثبوت اصلاً وهذا الاعتراض
مع بيان التفرع بالوجه المذكور مذكور في شرح
المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز
الاعداد الخ واقول اما الجواب عن الرد بان
الامر بالعكس فهو ان مراد المصنف بيان ما هو
الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي
ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان
لم يجزوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا
في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود
الذهني وان اشعر به كلام شارح في المقصد
السابع من مرصده الوحدة والكثرة على ان ابا
عسلى ذكر في وجوبية الامكان انه لو لم يكن
وجوداً لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكانه لعدم
التمايز بين المعدومات في فهمه ان الحكماء لا يقولون
بتمايز الاعداد على وفق ما ذكره المصنف الا ان
يثبت ان ما ذكره ابو عسلى كلام الزامي واما
عن قوله لا يمكن اجراؤه في المعدومات فهو ان ٣

الاختلاف في تمايز المعدومات ليس من حيث انها
معدومات بل من حيث انها معدومات وقد اشار
اليه شارح بقوله واما المعدومات التي من
جملتها المعدومات في تمايزها خلاف فعلي تقدير
القول بالوجود الذهني يكون الاعداد متمايزة
لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها
موجودات في الذهن ولا يضربنا عدم خروجها
بالوجود الذهني عن كونها معدومات بل يكفيها
خروجها عن كونها معدومات فاعلم فانه
دقيق

قوله من جعلها ان الماهية غير مجعولة تفرع
هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره
المصنف من الاستدلال عليها واما على تحقيق
الشارح الذي اورد في ما سبى في فسادها
على عدم تصور توسط الجمل بين الماهية
ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك
قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرقة
الخ يعني المسئلة الاولى وهي الجزء الاول
من التفصيل فان ما ذكره في الحقيقة مستلزم
ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام
القائل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا اظهر في معنى
التفرع

قوله وانما قيدوا المعدوم بالممكن
الخ لا يخفى عليك ان الاول ان يقيّد المعدوم
الممكن بغير الحيل ايضاً اذ الحيليات لا تفرعها
عندهم كما سيصرح به

قوله يعني انها الخ لما كان كثير من الماهيات
الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير
متعلقة للذهن فلا يصدق الحكم بعد التخلو مطلقاً
صححه اولاً بالناية وثانياً بدليل عام فاعلم
قوله وقيل هي مطلقاً لا يتخلو الخ الاطلاق بالنسبة
الى التفرع اي الماهية الممكنة من غير اعتبار تفرع
معها لا يتخلو عن الوجود واما الكلام الاول
فهو ان الماهية الممكنة مأخوذة مع التفرع
وباعتبارها لا يتخلو عن الوجود فهذه الوجه الفرق
بين الكلامين ويحتمل ان يحمل الاطلاق على
تعميم الماهية للممكنة والمتنع جميعاً

يجب كونها محكوما عليها بانها متميزة عن غيرها ولا نهائية في علم الملا الأعلى على مالها
من الاحكام كاهو قاعدتهم (نعم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئا في الذهن
واما ان المعدوم في الخارج شيئا في الخارج او المعدوم المطلق شيئا مطلقا او المعدوم في الذهن
شيئا في الذهن فكلا فالتشبيه عندهم تساو في الوجود) وتساويه (وان غايته لان قولنا السواد
موجود بقيد فائدة يستلزمها دون قولنا السواد شيئا وللتساوي) اي الذي ينفي كون المعدوم ثابتا
في وجوده الاول الثبوت والتحقق والتقرر (امر زائد على الذات) اي الماهية (لا اشتراك) بين الذات
المعدومة (دونها) اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه
وبين الياس فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزئها والازم التسلسل (ولا فائدة
الجل) فان قولنا السواد ثابت بقيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو)
اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا وهذا خلف فان قلت يمكن ان يقال لا معنى للوجود
سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الجل
قلت في هذه المقدمة تخيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلاهما زائد على الذات ومشارك
ومفيد (فلنا بل هو) اي الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه
(فان فسر) الثبوت (به) اي بالوجود (فلفظي) اي فالتراع بيننا وبينكم لفظي لا ناقول المعدوم
ثابت وزيد به معنى اعم من الوجود واتم قولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود في الوجه (الثاني
الذوات) المتفرقة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع
من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اي تلك الذوات المتفرقة (اذا اخذت بدون ما قد خرج

سيالكوتى

ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتياز والحكم على الشيء يستدعي تصوره الذي هو وجود
ذهني له فكل ماهية لها وجود ذهني ولم يزل لان كل ماهية متميزة عن غيرها لان الحكماء لا يقولون
بتأثير المعدومات اصلا نعم الحكم على الشيء يستدعي تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل واما ما ورد
عليه من ان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشيء اذا علم بالوجه لم يكن ماهيته
موجودة بل ماهية الوجه فليس بشي لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم
على ما هو التحقيق اولان معنى وجود الماهية ان يكون صورة لها موجودة في الذهن على رأي القائمين
بالشعخ نعم رد عليه انه ان اراد انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فهو نوع وان اراد بالقوة فهو لا يستدعي
تصوره بالفعل قوله (اولانها ثابته الخ) اي كل ماهية ممكنة او متممة جزئية او كلية ثابتة
في الملا الأعلى اي العقول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للاملاك لكن ثبوت الجزئيات المسادية
في العقول متمم عندهم ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المنطبعة فاضف الوجهين عبر
بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم ولم يقل في الملا الأعلى اشارة الى انه اعانيتم اذا قلنا بان علمه انطباعي
قوله (على ما لها من الاحكام) زاده تأكيد وتحققا لثبوت كل ماهية قوله (وان غايته)
اي مفهومها فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه قوله (والازم التسلسل) كما مر تقريره
في ابطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزئا لكان ثابتا لا متاع كون الثاني جزئا للثابت فيكون الثبوت
جزءا له وهو ايضا ثابت وهكذا قوله (تخيل الخ) اشارة الى ما نقل من الحكماء انهم اذا حاولوا
التعليم والتفهيم ابتداء ويا بالخيالات للترقيب ثم بالاعتقالات ثم الجدول ثم البرهان قوله (فالتراع
بيننا وبينكم لفظي) اي الاتيات والثاني راجع الى شيء واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت
وقلم انه ليس ثابت اما اذا لوحظ المعنى فلا تراع لعدم اتحاد مورد الاتيات والثاني لان الثبوت عندنا اعم
من الوجود واتم اردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف بما يدعيه الآخر
من حيث المعنى كما لا يخفى قوله (الثاني الذوات المتفرقة) اي تقريره على ما هو الطريقة المشهورة

(منها)

منها الى الوجود كانت اقل من الكل) المتناول لما خرج وما لم يخرج (بمثابة) هو ما خرج منها
الى الوجود فان الموجودات متناهية انقضاء (والاكثر من غيره بمثابة) يبرهان التطبيق لا ينطبق
الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات
مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة اعزادت عليها بمثابة
فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذي هو الاكثر (بمثابة) وقد فرض غير متناهية هذا خلف (ونقص)
هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك
جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمثابة فلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا
وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقسمة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا
بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراتها نعم ان كل واحدة منها غير متناهية في الوجه (الثالث
الذوات) المتفرقة في حال العدم (اما واجبة التفرق فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم)
ايضا (تعدد الواجب اولا) تكون واجبة التفرق بل ممكنة التفرق وكل ممكن محدث (فتكون) تلك
الذوات (محدثة مسبقة بالنفي) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقبيل الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب تفرقه) الذي هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفي) اي صفة منفية

سيالكوتى

في جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتفرقة في العدم متناهية فاذا فصل منها عدد متناه
كأنى خرج منها الى الوجود حصل جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمثابة فطبق احدهما
بالاخرى فان وجد في الناقصة بازاء ما في الزائدة يلزم ان لا يكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد انقطعت
الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فلم يمازكرنا ان المصنف انما اعتبر التفاوت
بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون مابه التفاوت بين جملتي الذوات المتفرقة
في العدم امر محققا لا بمجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تناهي الاكثر الذي هو مشتمل على تلك الذوات
مع الموجودات بعد لزوم تناهي الاول الذي هو تلك الذوات المتفرقة فقط لانهم قالوا ان الثابت
في العدم من كل نوع افراد غير متناهية لان الباقية عنها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر
فانه مما يخفى على بعض الناظرين قوله (والاكثر من غيره) اي من غير الاكثر سواء كان الغير
متناهيا وغير متناهية بقدر متناهية والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من قوله (فانها غير
متناهية الخ) والجواب باسقاط الثبوت في جريان التطبيق ولا يثبت لمراتب الاعداد عندنا
كان للمعدومات ثبوت عندكم مكابرة لان النفي الصرف لا يتصف باللاتناهي نعم يمكن الجواب بان لاتناهي
مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجري فيها برهان التطبيق قوله (وان اكتفى الخ)
بان لم يذكر ان الاكثر من غيره بمثابة متناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا اخذت بدون
ما خرج منها الى الوجود كانت اقل بمثابة فالكل الذي هو الاكثر بمثابة لان القسمة والكثرة من صفات
التناهي قوله (مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) اما المعلومات فظاهرة واما المقدورات
فباعتبار العلاقات الازلية التي بها يتمكن من الفعل والتحرك قوله (بل ممكنة التفرق) فتكون محتاجة
في تقريرها الى حلة فاعلة ولذا ثبت ان الفاعل مختار كون محدثه لان كل صادر عن الفاعل المختار
محدث فلا بد التخصيص بصفاته تعالى قوله (وهو المطلوب) لانه ثبت ان المعدومات ليس لها
ثبوت في انفسها انما هو من الفاعل فلا بد ما ورد صاحب المقاصد ان المطلوب عدم تقريرها واللازم
من الدليل عدم ازالة تقريرها ولا يحتاج الى ما قيل ان الجملة الزامية والمعتزلة قائلون بازالة تقريرها
قوله (الواجب ما يجب وجوده) فان قيل كما يتبع تعدد ما يجب وجوده يتبع تعدد ما يجب صفة
من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك في صفة تنافيها عن الوجود واما في الثبوت
فكلا لكونه مقدما على الوجود فيجوز ان يكون ما يجب ثبوته ممكنا وجوده قوله (صفة نفي)

من الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح ذلك بحسب
اللفظة فان كل عارف باللفظة يحكم بعدم صحة
وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد اشار اليه حيث
قال في الاجور في استعمال الآخر ولم يقل فيما
لا يستعمل فيه الآخر فاعلم

قوله دون قولنا السواد شيئا (والسرفه ان
احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت
لشيء دون الآخر

قوله اي الذي ينفي كون المعدوم الخ) لاحاجة
الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على
ان الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة
الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون
باشتراك الذات بين الذات والتأثير بالاحوال
لان الاستدلال الزامي كابدل عليه سياق الادلة
قوله لا اشتراك بين الذوات المعدومة) تنقيد
اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا
الى كلام الخصم والزامة له ولا يخفى انه لو علم
الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى
التخيل الذي ذكره بعيد هذا

قوله ولا جزء هو الازم التسلسل) كما مر مشروحا
في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن
فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية
الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما
لا يخفى

قوله تخيل للاتحاد انما قل تخيل لان صورة
الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشروط
انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدارين
مقتوده هنا

قوله قلنا بل هو اعم من الوجود اي قلنا
من طرف المعتزلة فلا خيار كما توهمه من حكم
بان لفظة قلنا هو من العلم والاول قيل

قوله الذوات المتفرقة عندكم في العدم) قبل
التنقيد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه
والا فاذ اخذ مطلق الذوات المتأولة للمعدومات
الغير المتناهية والموجودات المتناهية كانت غير
متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة
ايضا فكل موجود متفرق في العدم قبل الوجود
فالذوات المتفرقة في العدم متأولة للمعدومة
والموجودات معا لانها مختصة بالمعدومة كما يشعر
به كلام القائل وبهذا التناول يشعر سياق
الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص
تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم ايضا ٣

قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث
لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي
تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك
الحكم متناوفا من المبادئ العالية بل يكفي معلومته
بالوجه والشيء اذا علم بوجهه كما اذا علم الانسان
بالفاحش لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان
كان معلوما بل الموجودة فيه حينئذ ماهية الوجه
ولذلك قال الاستاذ المحقق تعرفهم العلم بمحصل
ماهية المدرك للذات المجردة لا يصديق على علم
الشيء بالوجه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل
فلا استدلال على وجود كل ماهية في الذهن
بكونها محكوما عليها بل نظر وكان قوله وقيل
اشارة الى ضعف ما ذكرنا ذكره ويمكن ان يقال
حاصل الاستدلال ان الوجبة تستدعي وجود
الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف
الموضوع بالمحمول وثبوته ان ساعة فساعة وان
دائما فداما ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك
الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما اجماليا
دائمي فلزم لها الوجود الدائمي وهو المطلوب
لكن يتوجه عليه ان اذا لم تتوجه الى ماهية
معدومة في الخارج فانصافها بالامتياز حينئذ
يكون باعتبار وجودها في علم الملا الأعلى فيرجع
الى الدليل الثاني اللهم الا ان يفرق بان معنى
الثاني على مجرد الثبوت في الملا الأعلى عندهم
لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعي
لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى

قوله اولانها ثابته في علم الملا الأعلى الخ)
فيه بحث لما سبق الاشارة متالي ان المعدوم الجزئي
معلوم للملا الأعلى على وجه كلي كما هو مقتضى
قاعدهم فلهذا المعدوم الجزئي من حيث
خصوصيته حال من الوجودين وقد سبق متناوفا
التفصي ايضا فلينذكر
قوله وان غايته) اي بحسب المفهوم قال
الشارح في حواشي التفسير قبل الدليل على
تفاهة فهمي الوجود والشيئية استعمال احدهما
فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود
الماهية من الفاعل ولا يقال شيئا من الفاعل
ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا
يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان
التفاهة بحسب الاستعمال لا يتناقض الاتحاد بحسب
المفهوم وكان الشارح قال قيل لماذا ذكر ويمكن
ان يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيئا ٣

٣ لانه الانسب للسياق كالايتي هذا ويمكن ان يقال في ثمر الوجه الثاني الذوات المتفرقة عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع ان تهاهيا لازم بمرهان التطبيق بان يعتبرتها جلتان ويطبق احدهما بالآخرى

قوله والاكثر من غيره جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفا للقاعدة شائع في عبارات المصنفين

قوله فنسكون ايضا متناهية لايتي ان الحجة الزامية وهم يشاؤون بثبوتها مع عدم تهاهيا ولم يقولوا بالثبوت مع التهاهيا فالقول بان هذا الوجه لوسم لدل على ان الافراد المتفرقة متناهية لاهلى انها غير ثابتة بالثبوت اليه هذا

قوله فالكلى الذى هو الاكثر يمكن ان يقال المراد فالكلى اى الاكثر والاقول متاه

قوله ونقضى بمراتب الاعداد فان اجيب باسقاط الثبوت في الجملة ولايتي لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لايتي في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعداد لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سعى الكون في الاعداد ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعداد عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق في التفسير فالاولى ان يسهل حديث الكون من البين

قوله وان اكنى الخ اى لم يشترط كون الزائد بقدر متناه

قوله مع ان كل واحدة منها غير متناهية اما معلوماته تعالى فعدم تهاهيا ظاهرا واما مقدوراته عز وجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالعلق المعنوي الازلى الذى لايترب عليه وجود المقدور بل يمكن التقدير من ايجاد وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفضل وان اريد بها متعلقاتها بالعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فغنى عدم تهاهيا ان قدرته تعالى لا تصل الى حد لايجاوزه ولايتي بمقدور آخر بعده فعدم التهاهيا في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كالايتي

غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة التي نفي) اى من غير ثابت (كان الموصوف بصفة الاثبات) اى بالصفة الثبوتية (اثبات) اى مثبت غير منفي فالمعوم بالتصف بالعدم منفي (قال الامدى) هذا السلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كعمد الشهر ستاني وغيره الا انه هكذا مقرر محررا لم نجد له غيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف) والقبح (اذ ناسم ان النصف بصفة التي نفي لجواز اتصاف الوجود بالسلب) اى بالصفات السلبية التي لايتي لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله بان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز ان يتصف بالمعوم بصفة ثبوتية بل لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعاً عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الوجود بصفة سلبية فلايجب ان يكون الموصوف بها متنفيا في نفسه

الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لو ثابتت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لايتختلف ولايتختلف عنها (والا) اى وان لم يتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تتكرر في الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا متحصرا في فرد واحد (والا) اى وان لم يتحد لذواتها ايضا كما لم يتباين لذواتها (فالمعوم) حال العدم (مورد للترائيلات) اى الصفات المتعاقبة فان ذات المعوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منها بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفطة) اعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لاهياتها) اخترنا انها لايتباين لذواتها ولايتحد) ايضا لذواتها (ولا يلزم كونها موردا للترائيلات اذ التبر اعنا يعرض لاهويات) الثابتة في العدم وكل ما يمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد

سالكوتى

الظاهر ان الاضافة ياتية اى صفة حقيقته التي لانه رفع الوجود وعلى تقديرنا وبه بالنفي فاللائق ان يقال اى غير ثابتة لاغير ثبوتية سواء اريد بها ما ليس السلب داخلا في مفهومه او ما هو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف اقوى واظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها لاحد على عدم ثبوت قوله (حوم على معناه) في القاموس حوم في الامر استخدام فكلية على معنى في او بتضمين معنى الاستعلاء قوله (وانه في غاية الضعف) بكسر ان عطف على قوله قال الامدى فهو من كلام المصنف قوله (لانسلم ان النصف الخ) يمكن دفعه بانه لو كان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقررهما في الموصوف في الخارج فلا يكون صفة نفي كان صفات الاجناس الثابتة للمعوم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لايتدعى وجودها اللهم الا ان يقال اللازم ثبوتها في الموصوف والنفي لايتي له في نفسه واما الجواب بان المراد ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي فان العدم نفي نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الاخرى فانها ليست نفي نفسه بل نفي صفة من صفاته كالعمى فانه نفي البصر لان نفي ذات الاعى فليس بشئ لان القائلين بثبوت المعوم لايتفرون بان العدم نفي الشيء في نفسه بل نفي صفة الوجود عنه والشيء ثابت في نفسه قوله (وليس انتفاء الخ) يعنى ان الاتصاف بالصفة السلبية اى ما يكون السلب داخلا في مفهومه ليس باتصاف حقيق فانه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شئ وانتفاء الشيء عن غيره لايتقضى انتفاءه في نفسه فاقبل ان التبريد غير تام لان الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية لا في سلب الاتصاف فالواجب ان يقال وليس اتصاف شئ بالصفة السلبية فرع انتفاءه في نفسه ليس بشئ قوله (المعدومات الثابتة في العدم الخ) يعنى ان المعدومات

(ولا)

ولايتي بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقسامة لا موزعة بها بتساوي بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والترايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز اتصافها عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفطة المذكورة (وان اردت) به (لاهوياتها فاختار تباينها) وتكررها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة) ولايتي صور فيها شركة بل كل هو بين فهم مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجمله فهو) اى ما ذكرتم في العدم (واراد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منها كانت موردا للترائيلات مع انها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لاستحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لاستحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان الشخصيات المبرزة لاهويات اعانت توارد على

سالكوتى

الثابتة لاشك انها مختلفة بامور متباينة فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بان يقتضى ذاته ذلك الامر الذي به الاختلاف يلزم ان يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات لا متماثلين في مقتضى الشيء الواحد وتختلف عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بان يقتضى امرا واحدا لزم ان لا يوجد في الخارج من كل نوع الافرد واحد والالم يقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد يلزم جواز كون المعوم حال العدم موردا للترائيلات بالنظر الى ذاته وبما حذرنا تدفع ما يتوهم من انه يجوز ان لا يقتضى كل المعدومات التباين ولا الاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلا للاتحاد بل التمدد فالترديد غير حاصر ولوار يديه التمدد لا يلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر قوله (قلت هما وصفان الخ) انما يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف الواقع اذ لا يصح القول بان المعدومات التي هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة قوله (وبالجمله الخ) مامر كان نقضا تفصيلا وهذا نقض اجمالي والتعبير عن النقض اجمالى بافظ بالجمله شائع في كلامهم وليس معناه يحمل الكلام السابق وخلاصة كما هو فاعترض بانه غير واقع موقعه والله في فهو زائدة ومدخولها اعنى مجموع المبدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدا يتأويل هذا خبره بالجمله او خبره على ان الباء زائدة قوله (وان اقتضت التباين) اى الاختلاف واتكز با موز متباينة قوله (كانت) اى الطبيعة من حيث هي موردا للترائيلات بالنظر الى ذاتها مع ان مورد التترائيلات لا يكون الا الموجود كيلا يلزم السفطة قوله (لاستحالة الخ) يعنى ان الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لا بشرط شئ وهو لايتي الوجود فيجوز كونها موردا للترائيلات في زمان وجودها اما الاستحالة في ان يكون الماهية من حيث هي بمعنى الماهية بشرط الاطلاق والتجرد موردا لها لانها لا تكون موجودة قوله (قلت قد عرفت الخ) لايتي ان مقصود السائل ان المذكور في الاستدلال لزوم كون المعوم حال العدم موردا للترائيلات وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض وهذا الجواب لا يدفعه اذ حاصله ان ما وردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور ايضا قوله (وقد يقال الخ) قلنا الشارح الابهري اى قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشئ الثالث ومنع لزوم كون المعوم موردا للترائيلات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف اعناير على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على ان الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتماهية

(موافق)

(٥٧)

٣ قوله الثالث الذوات المتفرقة الخ قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع اثباته على كون كل يمكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لايتي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وانت خير بان الدليل الراسخ فيتم

قوله وانه في غاية الضعف اذ لانسلم الخ اجيب عنه بان معنى كلام الامدى ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى اعنى نفي البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره اى بصره متصف بانه عديم فهو ايضا موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام والاقوال ان يقول لانسلم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولايتي ان المتصف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لايتي لان الكلام في نفي الثبوت والمدعى عومه من الوجود على ان قوله كان الموصوف بصفة الاثبات اثبات بشئ بها بالاطلاق في المقيس كافي المقيس عليه فليتأمل

قوله الخامس لو ثابت الخ يمكن ان يقال قياسا على ما سبق ذكره في الوحدة اقتضاه التباين بشرط العدم تأمل

قوله جازان يعرض له كل واحدة منهما اى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذات باطل قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لايتي امتناع تعاقبها نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد قابلية التحل لايتي قوله مقارنة لامور الخ) فيه بحث لايتي لان السؤال لا يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة لماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضى شيئا منها والاتصاف في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انها متفقة على عدم جوازها فان قلت يمكن ان يكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفطة ليس باعتبار لزوم تجوز قيام الحركات بالمعوم بل بما ليس بوجوده فعلى تقدير تسليم حالتها لزومها لحدوده الوجه ان يقال الا في الصفات الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور

الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واماحال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الافتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمتين) في اثبات هذا المطلب (وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم) في حال العدم (ينفي المقدورية لان الدوات) ثابتة (ازلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لان ثبوتها بدليله ثم نقول لتأني الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكل ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال (ونقول) لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال) التي من جعلها الوجود عندكم (لاتتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعتزتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا مجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على إيجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في انصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الانصاف امر عديم فلا يكون اثرا للتأثير وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لانها توجد الانصاف والفرق بين الاثرين ان الصباغ يجعل النوب متصفا بالصباغ وان لم يكن موجدا لانصافه الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن (ثابتا كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقا (من المنق) لشعوله الثابت والمنق معا (فيكون) مفهوم

سبيل الكون

قوله (وايضا الخ) سند آخر للتعليق المذكور كالآتي قوله (ان القول الخ) هذا الدليل الزامي مركب من مقدمات محققة هي ان الذوات على تقدير ثبوتها ازلية وان الازلية تتأني المقدورية وان الوجود حال ومقدمة للتأني وهي انتفاء الحال ومقدمة للثبوت وهي عدم تعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لو كانت الذات ثابتة لزم في المقدورية اذ لو تحقق المقدورية يلزم على الثاني القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال وعلى الثبوت القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم تعلق القدرة بها وكلا الامر ين باطلان فاقبل انه لا مجال للتحقيق بل هو الزامي والالزام ايضا لانه اما ان يعترف الخصم بان الوجود حال او لا وعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكن ذلك التأثير في الحال ليس بشئ قوله (فلا تتعلق القدرة الخ) لان الازلية تتأني المقدورية ولا نهيا اذا كانت ثابتة في انفسها فلا تحتاج الى علة فضلا عن كونها مقدورة بخلاف ما اذ لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بانفسها بمعنى اذ ذواتها اثر القادر كما هو مذهب الاشعري قوله (ليست معاومة الخ) اي بالذات لعدم استقلالها بالنقل والوجود قوله (وذلك كفر صريح) فيه انه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تغير المعتزلة مع انهم لا يكفرون بها والجواب ان كون الالزام كرا صريح بالافتقار الى ان يكون اللزوم صريحا ويجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر اول زومه اذا كان صريحا قوله (امر عديم) اذ لو وجد لكان له انصاف بالوجود فنقل الكلام الى انصاف الانصاف ويلزم التسلسل وما قيل انه يجوز ان يكون انصاف الانصاف امرا اعتباريا قد فوع بان الانصاف بالامر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما انه فرع وجود الموصوف على ما بين في محله قوله (ان تجعل الذات متصفة بالوجود) يعني ان تأثير القدرة في نفس الانصاف من حيث انه رابط بين الموصوف والصفة لا من حيث انها جعلت الانصاف اتصافا ولا من حيث انها جماعته موجودا ثم الانصاف بالوجود ان كان حقيقيا بان كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج سواء كان موجودا او معدوما فلا اشكال ان يكون تأثير القدرة في الامر الخارجى وان كان انتزاعيا فعني تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث يتزعم عنها الوجود ثم اثر القدرة هو الذات من حيث الانصاف وهو موجود في الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين انه يلزم ان يكون اثر القائل امرا اعتباريا او ذلك بين البطلان قوله (الامر الخ) تنوير للمقول بالمحسوس قوله (كان المعدوم اعم الخ)

(العدم)

العدم مطلقا (متمم اعته) اي عن مفهوم المنق (والا) اي وان لم يكن متمم اعته (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم امرا (ثابتا لان كل متمم) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنق) اي على ما صدق عليه المنق (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالتأني ثابت هذا خلف وما يقال) من (ان المعدوم الممكن ثابت عندكم) (لاكل معدوم فيصدق) حيث (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) اي صدق المعدوم (على المنق ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنق معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا يتنج لكون الكبير في الشكل الاول جزئية فانه بمنزلة مما قدمناه من التحرير وانما خزلهم ذلك القول انهم لم يحرموا على المراد ولم يفتنوا لان قصدهم) اي قصد المستدلين بالوجه الثاني (الالزام) اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التفسير يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنق يلزم ان يكون متمم اعته فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنق ثابتا لانصافه بامر ثبوت هو مفهوم المعدوم وحيث لا يتنج عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنق لا يكون ما صدق عليه المعدوم نغيا محضاً والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نغيا محضاً كان ثابتا فيصدق المنق معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه انه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نغيا محضاً بل بعضه نفي محض هو المعدوم المتنج وبمضه ثابت هو المعدوم الممكن وحيث تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنق كان مفهوم المنق متمم اعته فيكون ثابتا وقد انصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنق فردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنق ايضا وحيث اما ان يكون مساويا له

سبيل الكون

وذلك لانه حيث يكون المعدوم نقيض الموجود والمنق نقيض الثابت الذي هو اعم من الموجود ونقيض الخاص اعم من نقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتا فانه حيث يكون المعدوم مساويا للمنق كان الثابت مساويا للوجود فالقضية الشرطية لزومية وما قيل لادخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاعية ثابتة اذ للمعدوم فرد ان الممكن والمتنج ولان فرد واحد وهو المتنج ليس بشئ لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم فردا للمنق قوله (فانه بمنزلة الخ) لانه قد ثبت الكلية بلارية قوله (خزلهم ذلك القول) في القاموس الخزلة بضم الخاء العجبة والراي الكثرة في الظاهر خزل كفرح فهو اخزل وخزول والضخيم المستتر راجع الى القول المذكورة بما يقال وقوله انهم منصوب بزع الخافض اي لانهم قوله (والا لم يكن بينهما فرق) اي في الصدق قوله (انه ليس جميع الخ) فان اراد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعدوم نغيا محضاً رفع الايجاب الكلي فالملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب وان اراد بديه السلب الكلي صح الملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلي الايجاب الجزئي وهو ان بعض المعدوم ثابت قوله (ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنق على افراده اظهر من صدق مفهوم المعدوم على افراد المنق لان الالزام على تقرير المصنف بل الاظهر ان يترك كونه اعم ويقال لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المنق متمم اعته الخ قوله (ليس عندهم اعم) بل هو ميان له لا خضاصه بالممكن فلا يصح الصغرى اعني كل منق معدوم قوله (يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للوجود على ما صدق عليه المنق ايضا كما يطلقون لفظ المنق عليه فلا يكونان متباينين فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون الاطلاق بالاشتراك اللفظي قوله (وحيث اما ان يكون الخ) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم ٣

٣ الذوات قدسية والوجود حال او كان الانصاف عدما وكان هو الاثر ليس الامم يكن اثر ما موجود او كان الصور المحسوسة صوراً للامور العدمية المحسوسة وهل يقبل العقل ان يكون الاعداد المحسوسة صوراً محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المتجمعة وجوابه ان المنق متعلق بقدرة الوجود على معنى جعلها ذواتا بالوجود على معنى جعله وجودا فالثابت متعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالأثر وهو الذوات باعتبار المذكور موجود بلارية فامل

قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا الخ) قيل لادخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والمتنج ولان فرد واحد هو المتنج وجوابه ان المراد بيان العموم على وفق ما اصططلحوا عليه من ان المنق ما لا يثبت له محالاً كان او لم يكن كالحالات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منق بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه

قوله واصلم ان الاظهر آه) وجه الاظهر بانه صدق مفهوم المنق على افراده الالزام على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنق على افراد المنق الالزام على التقدير الاول

قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنق ايضا) اي كما يطلقون المنق على المنق اي يطلقون لفظ المنق على ذاته فاندفع توهم ركافة الزيد بقوله وحيث اما ان يكون مساويا الخ بناء على توهم ان معنى ايضا كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ حيث لا يقال للساواة على ان معنى قوله وحيث حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ ايضا او نقول انه توسع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد ورد على على جواب الشارح عن القيل ان الاطلاق المعدوم على المنق بمحتمل ان يكون باشتراك اللفظ بان يوضع موضع آخر بآراء لمنق لا باعتبار انصاف المنق بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنق لا يقال الاطلاق على المنق والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم ٣

٣ المقارنة للماهية المشتركة كما دعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان الشخص المميز الموجود الخارجى مع انه اعتبارى عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت اول

قوله وقد يقال) قائله الشارح الابهرى وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من ان ذات ما هيية صرح به حيث قال ان اراد به ان ذات ما هيية السواد الكلية هل هو مقتضى للوحدة او الكثرة او لا فنفس ان الماهية الكلية لا تقتضى بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم موردا للمزايا لان اذا انصفت والمختصات لا تتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه يختلف انصافهم بجهت بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متماهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال

قوله ينفي المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف يتحقق المقدورية ولم تتأني الجملة قلت تتأني بنفس الذوات على ما سبق من كون الماهية مجهولة وان كان بخلاف التحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على تحقيقة التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندكم بلافق

قوله والوجود حال الخ) فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامي والالزام ايضا لانه اما ان يعترف الخصم بان الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكن ذلك التأثير في الحال فالاولى ان يقال في ابطال كون التأثير في الوجود والوجود ليس بوجود كما قيل في ابطال كونه في الانصاف ان الانصاف امر عديم الا انه لا يتم على رأى القائلين بوجود الوجود

قوله لانا نقول ذلك الانصاف امر عديم) اذ لو وجد في الاعيان لكان له انصاف بالوجود فيها فنقل الكلام الى انصاف الانصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الانصاف هو انصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيسير اليه الشارح في بحث الوجود

قوله وفيه بحث) قيل في بحثه بحث فان قدرة الابدان اذ لم تتأني بالذوات ولا بالوجود لكون ٣

أولاً خص منه مطلقاً أو من وجه أو عام وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كالإيجاز (للثبوت) أى للذى ثبت كون المعدوم ثابتاً (وجهان) الأول المعدوم متميز وكل متميز ثابت (فالمعدوم ثابت (أما الأول فلا) أى المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره) والالم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الضير لا يقال ان أرادوا ان كل معدوم ممكن متصور منتفاه وان اقتصرنا على البعض لم يثبت مدعاهم لانقول لهم ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما متميز عن الآخر كما يشهد به قوله (وايضا فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور دون بعض ولو لا التميز بين المعدومات (لماعة ذلك) أى اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض (وأما الثانى فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتميزه) وثبوته في نفسه (والثنى الصريح لا يمين له) في نفسه (ولاشارة) عقلاً (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما وافقونا على انه منى كالمتميزات) فان بعضها كشمسك البارى متميز عن بعض كاجتماع الضدين (والخيالات) كبر من زيق وجل من ياقوت وانسان ذى رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا يثبت لها اتفاقاً لانها عبارة عن جواهر منصفة بالتأليف والالوان والاشكال الخصوصية وعندهم ان الثابت في المعدوم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف

سؤال كوتى

افرض صدق المعدوم على الثابت وهذا التزديد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنى من غير ملاحظة حال المنى واما اذا لوحظ حاله فاعية المعدوم متميز كفى المتق قوله (فالمطلوب حاصل) أى المطلوب الاصلى وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منى ولاشئ من المنى ثابت فلاشئ من المعدوم ثابت وعلى التقديرين الآخرين كل منى معدوم او بعض المنى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ما قررنا فالمنى ثابت هذا خلاف فالمعدوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه على جميع التقادير يكون متميزاً عن المنى فيكون ثابتاً قوله (الابتية عن غيره) ولاقل من نقيض ذلك الوجه الذى تصور به فلا مرد للنقض بتصورات الاشياء بالمفهومات العامة قوله (ان كل معدوم ممكن متصور) أى تفصيلاً لانه الموجب للتميز فلا يرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو يمتوان كونه معدوماً ممكننا لان هذا التصور لا يوجب التميز بين افرادة قوله (لهم الخ) هكذا قرره الامام فى المباحث المشرفية قوله (كما يشهد به الخ) فان الظاهر من اراد لفظة ايضا التوافق بين السابق واللاحق بالوجه الخصوص لا مجرد التوافق فى كونها دليلين على غير المعدوم فانه يكتفى لافادته العطف فقط قوله (فان بعضه مراد) أى لنا وكذا مقدورنا ولو اراد كونه مراد الله تعالى ومقدور الله تعالى بالعلق الذى به الوجود بالفعل لانجاء الكلام لكن ملازمة السابق يقتضى الحمل على ما ذكرنا اذ لا يطلق التصور على علم تعالى قوله (فلان كل متميز له هوية الخ) فيه اشارة الى ان الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه يقتضى للهوية لانه صفة ثبوتية حتى يلزم الاستدراك فى الاستدلال اذ يكتفى ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ قوله (والثنى الصريح الخ) مقدمة ثانية للاستدلال بالحاصل مما سبق ان كل متميز له هوية فى نفسه وهو غير مطلوب فلا بد من ضم هذه المقدمة وهى قوله الثنى الصريح لاهوية له فى نفسه ينتج ان التميز لا يكون نفيًا صرفاً وهو المطلوب قوله (والخيالات) أى الممكنات التى ركبها الخيال من الامور المحسوسة قوله (اتفاقاً) أى بين القائلين بثبوت المعدوم والتافين له قوله (ذوات الجواهر الخ) أى الجواهر الفردة اذ لا تأليف فى المعدوم والاعراض التى يتصف بها الاشياء فى الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة ويقولهم الثابت فى المعدوم من كل نوع افراد غير متميزة البساطة وهى نوع الجواهر الفرد وسائر انواع الاعراض ويلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها حال الثبوت ولهم لا يأتون عن ذلك

(الجواهر)

المشرك لاننا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على ان هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعى صرف كلمة ايضا الى ذلك المعنى الموهوم لكافة التردد والظاهر ان يجب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال فى دفع قيل ذلك القائل انه لو سلم عدم اطلاقهم المعدوم على المنى بالاشتراك المعنوى لاشك فى ان معنى المعدوم عندهم سلب الوجود ومعنى الثنى سلب الثبوت ولاشك فى عموم الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى

قوله (فالمطلوب حاصل) اراد به اصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنى فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر فى الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما فى صناعة المناظرة فكان السؤال يتضمن فى مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى اصلاً لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذى يذكر فى امثاله

قوله (على انه منى) معنى الثنى عندهم سلب الثبوت فلا محذور فى عطف الخيالات على المتميزات قوله (وعندهم ان الثابت الخ) ظاهره ان هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وما سندهم فى آخر المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه بعد العلم بان لا عالم الخ يدل على انه قول البعض الا ان يؤل بما سندهم هناك

الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن المعدوم وغيره ايضا ولا يثبت له فى المعدوم اتفاقاً وبالضرورة (والتركيب) فان ما عينه متميز عن غيرها وليست متفرقة حال المعدوم وفاقاً لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسكها على وجهه مخصوص وذلك لا يتصور حال المعدوم بل حال الوجود (والاحوال) فانها متميزة وليست ثابتة عندكم فى المعدوم وكأنه خص الوجود بالذكر مع الدراجة فى الاحوال لان كونه ثابتاً فى المعدوم مشتق اتفاقاً وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والمعدوم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل المفهومات التى يسميها بعضهم احوالاً لاشك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلاً لا فى الوجود ولا فى المعدوم ولا فى غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (يثنان ثبوته) أى ثبوت المعدوم الممكن (شاقى كونه مقدوراً) كونه (مراد) فان ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) أى اثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذى ادعيت ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به القدر الثابت فى المنى) وهو التميز الذهني (فظاهر انه لا يوجب الثبوت) والالكان المنى ايضا ثابتاً (وان اردتم به غيره) أى غير ذلك القدر (منتفاه) أى لان ثبوت التميز الذى هو غير ذلك القدر للمعدوم

سؤال كوتى

كما لا يأتون الفلاسفة من كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً بحسب الوجودين فان خلافهم انما نشأ من نفي الوجود الذهني واثبات احكامه الاشياء فى الخارج ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب دلى فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقال قتالا معدوماً شاء على انه يجوز ان يتصور ذلك قوله (ونفس الوجود) أى من غير اتصاف الماهيات به قوله (فى المعدوم الخ) أى فى حال عدم الماهيات فلا يثنى التعميم الذى سيأتى من قوله لا فى الوجود ولا فى المعدوم ولا فى غيرهما فان المراد به ليس طرف ثبوت الاحوال شئ من الامور المذكورة والوجود من حيث كونه حالاً داخل فى ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالاً او موجوداً او معدوماً فامل فانه قد خطأ فيه بعض الناظرين قوله (وذلك لا يتصور) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات وذلك يقضى الى مذهب السوفسطائية وبعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بان السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتب الآثار والاحكام الخارجية فى حال المعدوم وفيه ان الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية قوله (فى المعدوم) أى فى حال عدم ما يتصف بها قوله (وكأنه خص الوجود الخ) يعنى ان الوجود وان كان مندرجاً فى الاحوال فالنقض به يتجه على نفاة الاحوال من حيث انه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به النقض على كلاً الفرقين فله مزية على سائرهما وذلك لانه يصح ان يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وانه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قبل ان الوجود حال او لا بخلاف سائر الاحوال قوله (ثم النقض الخ) جواب عما اورده صاحب المقاصد من ان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل معلوم ثابت فى الخارج فان كان موجوداً فى الوجود وان كان معدوماً فى المعدوم او لا موجوداً ولا معدوماً فى تلك الحال قوله (وجود المعدوم) أى الوجود بخصوص الذى يتصف به المعدوم حال عدمه أى عدم المعدوم قوله (لزم اجتماع الوجود الخ) ضرورة ان الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة المعدوم اصلاً فن ان يلزم ثبوته فى المعدوم فالوجود لا يكون الا فى المعدوم لكونه امراً انتزاعياً قوله (لاشك انها متميزة) فانكم لا تشكون فى تمايزها انما يشكون فى حالتها قوله (وليست ثابتة عندكم) أى مرتفعة بالمر لا تقاؤون بها اصلاً فضلاً عن الثبوت قوله (وبالجملة الخ) مامر كان نقضاً اجالياً وهذا نقض تفصيلي جعل صورة النقض سنداً للنقض ففى قوله وبالجملة أى

(٥٨)

(مواقف)

قوله (وليست ثابتة عندكم فى المعدوم) فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتى وليست ثابتة عندكم لا فى الوجود ولا فى المعدوم ولا فى غيرهما ترك قوله فى المعدوم فلو وجهه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بانها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما ما سيذكره فزيادة تعميم قصديه ملائمة كلام المقاصد الذى اورده قوله ثم النقض الخ رد اعليه كما يدل عليه النظر فيه

قوله (وكأنه خص الوجود بالذكر الخ) قيل ما لك هذا الاعتذار ان المراد بالوجود دفع سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم آه وليس بحال والظاهر من السياق ان ما لك تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالته باعتبار قيام الوجود بالوجود فى الجملة واما سائر الاحوال فلا ضرورة فى انتفاء ثبوته بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال

قوله (لزم اجتماع الوجود والمعدوم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض فى المعدوم من غير ان تقوم بالجواهر ومثله جائز فى الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً والجواب ان قوله اذ لو ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم فى المعدوم الذى ادعى ضروريته بمعنى البداهية وتجوز ثبوته فى المعدوم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عية به وان كان الاعتراض على دعوى الاتفاق على انتفاء الوجود فى حالة المعدوم لم يرد ايضا لان الاحوال فى قوله ثم لنقض بالاحوال يدرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل والحاصل ان معنى القول على المغلة عن الاضافة فى وجود المعدوم فلا تغفل

قوله (ولا فى المعدوم) لان المفهومات التى يسميها البعض احوالاً امور اعتبارية ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود عندكم فهى من قبيل المتميزات واتم انما تقاؤون بثبوت المعدومات الممكنة

قوله فيقول انها ثابتة على واسطة (فان قلت المتزلة بخصوص الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القائل بالحال آه قلت هم انما يخصصون الثبوت فى حال ٢

الممكن (وعليكم) أولا (تصوره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اي بيان ثبوته للمعذور الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضا للثبوت) حال العدم فانهم وراى المنع في المقامين الوجه (الثاني المعذور متصف بالامكان) لان كلاً من العدم والممكن (وانه) اي الامكان (صفة ثبوتية كإسباتي تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اي ثابتا لما من ان اتصاف غير ثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتباري (كإسباتي) في ذلك المرصد ايضا على انه متقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غير هذا) اي غير الوجهين المذكورين (منهما ما يعود اليهما معا) اي العدم والممكن (في الازل ليس الله فهو غير والغيران شيئان) اذ لا يتصور التباين الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ جعله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية لجوابه اما التفضي اومنع كون الغيرية صفة ثبوتية (وتجوز ان القصد الى إيجاد غير المعين مع) فالول يمكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى إيجادها فان ما ليس بمنع من نفسه لم يغير القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اول من غيره ومحصوله انه متين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) اي الاحساس (علم) اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجوز) ان يكون لنا (مدرك) اي محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه

سبيل الكون

بجمل البحث وخلاصته هذا الا انه اجاز للسابق قوله (وعليكم ثانيا الخ) فيه اشارة الى ان التصور لاجل التقرير فان اقامة الدليل بعد بيان المدعى وليس معنى التصور التعريف حتى يرد عليه منع الطرد والمكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان الاتفاق ان يترك قوله اولاً وثانياً ويقول فانا من وراء المنع في المقامات قوله (وانه صفة ثبوتية) ان اراد بها انها موجودة في الخارج كما يدل عليه قوله كما سبأني تقريره وقول الشارح في الجواب بل هو امر اعتباري فبعد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة في الخارج ولو اراد بها ما ليس السلب داخلا في مفهومه بناء على ان تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج في الوجود والعدم فالتنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين قوله (بعض ما نقض الخ) وهو الخيالات فانها ممكنة الوجود في حد ذاتها وان امتنع ثبوتها حال العدم لاجل العدم قوله (راجع اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بانهما شيئان اي ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الاتصاف بالغيرية قوله (فقد رجع الخ) لما كان التعيين عين التميز او مستلزما له ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثاني بان التعيين صفة ثبوتية قوله (فان التميز الخ) لتعليل لمقدمة مطوية في التشبيه فان الجواب بالنقض لاشبهة فيه والجواب بمنع كون التعيين والتميز مقتضيا للثبوت فيه خفاء اذ ازاله بان التميز في علم الفاعل كاف وهو لا يقتضي الثبوت الخارجي وبعض الناظرين لما خفي عليه معنى الغاء غيره الى الواو وجعله جوابا آخر وحل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته قوله (اي نوع منه) لان العلم يتنوع الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل قوله (فلو جاز الخ) اي اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون العلوم اي التعقل كالمحسوس في العلوية فلو جاز ان يكون الخ قوله (وهذا راجع الى الاول) لان الاستدلال في الاول بالعلومية بواسطة استلزامه التميز. وههنا الاستدلال بالعلومية بلا واسطة اذ تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن ثابتا لجاز ان يكون لنا معلوم ليس بثابت ولو كان كذلك فليجوز ان يكون لنا محسوس ليس بثابت لان العلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجماع العلوم لكن التالي باطل

(النقض)

النقض بالسبيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجماع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالعدم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون العلوم التعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما ستوردها في مسئلة ان الماهيات بمجولة ام لا) وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متفرقة في انفسها وكانت يجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل الانسانية وحلب الشئ عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متفرقة في انفسها وسبائك جوابها هناك خاتمة للقصد السادس (وفيها بحثان * الاول) في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللفظ بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوي (الشئ عندنا الموجود) اي لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصري) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم المستحيل) اي يلزمهم اطلاق الشئ

سبيل الكون

فالمقدم مثله قوله (النقض بالسبيل) اي ابطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت ولا يمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق لنا معلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمي ابطال الملازمة نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه لا دخل لعدم كونه مدركا بالحواس في نقض كون المعلومية علة كالا يخفى قوله (وايضا ما ذكره الخ) اي في ذكره من القياس الاستثنائي تمثيل خال عن الجماع اي الامر المشترك المؤثر في الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبنية بالتمثيل اي بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجماع المعلومية المشار اليه بقوله الادراك علم يعني لان لم وجود الجماع فان الاحساس يخالف التعقل في الاحكام الا ترى تخالفهما في اقتضاء الوجود وعدمه فليجوز تخالفهما في اقتضاء الثبوت وعدمه وبما حررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الموردة ههنا من ان التخالف بالنوع لا ينافي وجود الجماع وانه بشرطه لولا التخالف بالنوع بل يكونان متحدين بالنوع بحصل الجماع بينهما وان اللازم بما ذكره عدم كون المعلومية جامعا وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجماع مطلقا وان التوهم المذكور لا يثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مدعى لاثبات الخلو عن الجماع كالا يخفى قوله (وسبائك جوابها هناك) من اننا لانسلم استحالة سلب الشئ عن نفسه فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائما انما الحال هو الايجاب المدلول قوله (وهذا بحث الخ) الغرض منه دفع توهم ان هذا البحث قد علم مسبقا لانه اذا لم يكن المعدوم شيئا كان مختصا بالوجود واذا كان شاملا للعدم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشئ وما سبق بحث معنوي لما عرفت ان معناه ان المعدوم تقررا وثبوت حال العدم ولا وهذا الفرق وان كان يستفاد مما سبق في المتن من قوله والنزاع لفظي والحق ما ساعد عليه اللفظ الا انه اراد الشارح التخصيص عليه من اول الامر للعتاية بدفع التوهم المذكور قوله (يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف السند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضي ذلك واما ان الموجود يطلق على الشئ فقط فحق عليه ولا تعريف السند باللام يفيد ذلك فصح التفرع عليه قوله (وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ) يعني ان المقصود التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين او مختلفين في المفهوم ولذا قالوا الشئ الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود قوله (يلزمهم اطلاق الخ) اي يلزمهم ان يطلقوا لفظ الشئ على المستحيل حقيقة مع انهم لا يطلقونه اصلا كيف وانهم لا يطلقون عليه لفظ المعدوم فضلا عن الشئ على ما في تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا قد سبق في تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لانه كونه ليس شيئا يعني انه غير ثابت لا يمنع ذلك ويؤيد ذلك ما قاله الزمخشري ان الشئ اسم لما يصح ان يعلم

قوله (وهذا بحث لفظي) نقل عنه ان هذا وان ذكره المصنف الا انه اراد التشبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم

قوله يطلق على الموجود فقط) قبل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي اما عند ابي الحسين والتصيني فالاطلاق على الترادف فقوله الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة فانظر الى هذا المشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الامدي حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشئ عبارة عن الموجود وهذا قال في شرح المقاصد مذهب ابي الحسين والتصيني هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان يحمل كلامهما على التساوي ومعنى قولهما هو حقيقة في الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لانه يعني الموجود ثم سبأني الكلام يشعر بان المراد تعيين ما وضع له الوجود بحسب اللفظ لا مجرد تعيين ما يطلق عليه

قوله ويلزمهم المستحيل الخ) قبل عايدان اراد لزوم اطلاق الشئ على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو كم كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشئ على ما هو به ان الشئ يطلق على المستحيل لانه وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جارا لله العلامة انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والحال والمستقيم والجواب عندي اختيار الشئ الاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشئ بالموجود مستلزاما ليدل على ما سبأني الآن واما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كانهما عليه هناك ان الشئ يطلق على المستحيل لانه عند المعتزلة فترفعهم موافق لمذهبهم نعم صرح الامدي بان الكلام الزامي وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندي

العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت قوله يدل على نفي المرادبة ايضا لان الارادة كما هي في مباحث الاعراض لا تتعلق بالمتقصور مقارن عند اهل التحقيق

قوله بمنع ما نقض به الوجه الاول) وهو غير المتممات

قوله اومنع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بان الصفات لاهو ولا غيره كما هي في موضعه وانما يجب بمنع انه غير بناء على ان الغيرين موجودان بنفسك احدهما عن الآخر في الوجود او في الخبر لان مرادهم الغيرية بحسب الفلسفة

قوله فقد رجع الى الوجه الاول) وان حل قولهم على ان التعيين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني الا ان التعيين عند المتكلمين امر اعتباري كما سبأني

على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الاعلى سبيل التشبيه والتشليل كاذب اليه
 بهشمية (و) قال (الناسي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز و) قالت (الجهمية هو
 الحادث و) قال (هشام بن الحكم) خط في نسخة مقروءة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب قارئها
 على الحاشية مقيدا بالسماع من الشارح ان خطه
 التلازمة تنوين هشام من المتن
 قوله قابلوه بالانكار لا يثبت المدعى بما ذكره
 الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقك
 الخ (لان الثاني بالقبول والمقابل بالانكار متفقان
 على تقدير عموم الشيء ايضا
 قوله ينفي اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية
 الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالوجود
 ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة
 ايضا وكذا يدل على نفي اتساقه على القديم
 لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما ينافي
 المدعى الاصلى قلت الدلائل منسوبة اما
 الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يستفاد القدرة
 على المعدوم من هذه الآية واما الثانية فلان
 غاية ان يكون لفظ الشيء عام خاص منه البعض
 وذلك جائز نعم اذا اخص القديم لا يكون لها
 معنى كما لا يخفى

موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما قوله (الا ان يقولوا الخ) قد سبق في تعريفات العلم
 ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بانه لا يتعلق بالعلم وسيجي تحقيق هذا في مباحث
 العلم قوله (هشام بن الحكم) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب
 قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع من الشارح ان خطه التلازمة تنوين هشام من المتن
 قوله (وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد في الفهم ودعوى فهم اعم من ذلك كما مر قوله
 متعلق بالفظ الشيء) يعني ليس المراد باللفظ ما هو المشهور وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ
 دون المعنى بان يعلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر قوله (يطلقون لفظ الشيء على الموجود)
 اى بخصوصه لامن قيل اطلاق الانسان على زيد فلا يكون الوجود اخص منه ومعلوم ان الشيء ليس
 اخص من الوجود فيلزم ان يكون هو المطلوب فلا يرد ان مجرد اطلاق على الوجود لا يثبت المدعى
 قوله (تلقوه بالقبول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازا قوله (ونحو خلقك الخ) ابطال
 لدعوى الخصم بعد اثبات دعواه قوله (لان الحقيقة الخ) اى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي
 لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى قوله (انما يتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية
 بخلاف ما اذا كان معنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى ويكون الآية من قبيل العلم بخصوص
 واما انه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا قوله (ينفي اختصاصه
 بالجسم) اذ فعل المذعرض وما قيل انه ينفي اختصاصه بالوجود ايضا لان الذي سيفعل معدوم
 قد فوج لانه معدوم حال القول لا مطلقا فالمعنى لا تقولون لوجود بارادته تعالى في وقته المقدرة اى اقل
 ذلك عند الا ان تقول ان شاء الله قوله (المعدومات الممكنة) اى البسيطة قوله (لا في كونها ذات) اشار
 بذلك الى ان اختصاص التأثير في كونها موجودا متصفا فلا ينافي تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف
 بالاعراض قوله (فقال ابو اسحق الخ) نحرز ان زوم البسيطة قوله (منصفة بصفات الاجناس)

جوهر والعرض عرضا وهي) اى الصفات على الاطلاق (اما علة الى الجملة) اى البنية المركبة
 من امور عدة (اولى التفصيل) اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينهما (و) القسم
 (الاول) العائد الى الجملة (هو الحية وما يبعثها) من القدرة والعلم والارادة والكرامة وغيرها
 فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ
 لا يتصور حلول الحية في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر
 واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاولى الصفة الحاصلة للجوهر) (حالي
 الوجود وعدم وهو الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل
 وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذات لانها ثابتة ازلا وثبات الثابت محال ولا
 في كون الجوهر جوهر لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اى متصفا
 بصفة الوجود (الثالث ما يبعث الوجود) اى وجود الجوهر (وهو العجز) قالوا انه صفة صادرة
 عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فذهب من قال الكون غير الحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر واحد فقط كان له في اول حدوثه
 كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (العالة بالعجز
 بشرط الوجود وهو الحصول في الخبر) اى اختصاص الجوهر بالخبر ويسمونه بهذا الحصول
 بالكائية وهم يقولون انه معطى بالكون وعندهم ان الجوهر انفراد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة
 فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الاحول السواد فيه وكذا القول في كل
 عرض غير مشروط بالحياة (والاعراض) الانواع (الثلاثة الاول اعني) الوصف (الحاصل
 حالي الوجود وعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود
 و) الصفة (التابعة له) اى للوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل
 مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجملوه امرا زائدا على نفس العرض (ومنهجهم

سبيل الكون

اى الصفات النفسية هي ما لا يكون حاصلا لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية
 في الذاتية فلزم تخالف بالصفات كانت واحدة والجواب انها متخالفة بالماهيات وان كانت متساوية
 في مفهوم الذات قوله (على الاطلاق) سواء كانت صفات الاجناس اولا وسواء كانت موجودة
 اولا فان الصفة عندهم اعم من العرض فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوما قوله (فانها
 محتاجة الخ) لان الحياة مشروطة بالبنية لكونها اعتدال المزاج وتوازنها والبواقي مشروطة بها
 قوله (لان الماهيات غير مجعولة عندهم) اى في كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم
 الجدل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجمل بين الشيء ونفسه لان الكلام في بيان
 مذهبهم قوله (وهو العجز) اى الحصول في خبرنا قوله (قالوا) اى الجمهور خلافا للشهامة
 والبصري كما يأتي قوله (غير الحركة الخ) اى لا ينحصر في الاربعة كما يدل عليه الدليل لانه
 ليس شيئا منها قوله (كانه الخ) اما الاجتماع والافتراق فلنفس كونه موجودا واحدا فقط
 واما الحركة والسكون فلكون كل منهما كونا ثانيا قوله (انه احد الاربعة) لعدم اعتباره بالثبوت
 في السكون قوله (بشرط الوجود) تصريح لما علم ضمنا اذ العجز كما عرفت مشروط بالوجود
 قوله (الاحول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منها لان حلول السواد
 صفة للسواد لا محله فانه اذا كان الاحول صفة له يكون كونه محلا له صفة لمحله قوله (غير مشروط
 بالحياة) قيد بذلك لان الاعراض المشروطة بالحياة وان اوجبت لمحالها صفات الا ان الجوهر الفرد
 غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية قوله (واما سبب الحصول الخ) فلذا كان في المرتبة
 الثانية اعني ما يحصل بشرط الوجود دون الاربعة لانها ما يكون معللة بصفة زائدة

٣ لتساوى نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وقوله
 حادث فيلزم كون المعدوم موردا للمعنى ايلات
 وهو باطل بالاتفاق فذهب من ان يكون ذلك حالة
 الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته
 الخصوصية

قوله اى الصفات على الاطلاق اى سواء كانت
 صفات الاجناس اولا وسواء كانت قائمة
 بالوصف حال الوجود او حال المعدوم فان
 الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال المعدوم وكذا
 المشروطة

قوله هو الحية وما يبعثها المراد من الصفات
 المنسوبة الى الاقسام ماهي من مقولة الاعراض
 وبالحياة الاعتدال النوعى او القوة التابعة له
 فلا يتجه حيوة البارى تعالى نفضا ولا صفاته
 التابعة لحيوته تعالى قبل وانما لم يعدنفس التركيب
 من صفات الجلالة لانه اعتبارى وفيه تأمل
 قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود
 هذا مذهب الجمهور خلافا للشهامة والبصري
 كما يأتي

قوله الكون غير الحركة الخ اى لا ينحصر في هذه
 الاربعة لان الاربعة ليست من الكون
 قوله انه احد الاربعة) سيجي في بحث الاكون
 ان اباها شمس قال انه سكون ولم يعتبر بالثبوت
 والمبوقية فيه

قوله بالعجز بشرط الوجود) تصريح لما علم
 سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بذهبية العجز
 للوجود هذا القيد

قوله الاحول السواد فيه) والحلول صفة للسواد
 لا محله فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد
 الا ان حلول السواد في المحل صفة له كما قيل في
 نظائره من حصول صورة الشيء في العقل وفهم
 المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح

قوله وهو الحصول في المحل لا يخفى ان هذه
 الصفة نظيرة الصفة الاربعة للجواهر لكن لا ينافي
 عددها من الانواع الثلاثة الاولى لان المحل في
 الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة
 وهذه كذلك

قوله الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الخ) صرح
 به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجي تحقيقه في مباحث
 العلم

قوله وقال هشام بن الحكم) خط في نسخة
 مقروءة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب قارئها
 على الحاشية مقيدا بالسماع من الشارح ان خطه
 التلازمة تنوين هشام من المتن
 قوله قابلوه بالانكار لا يثبت المدعى بما ذكره
 الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقك
 الخ (لان الثاني بالقبول والمقابل بالانكار متفقان
 على تقدير عموم الشيء ايضا

قوله ينفي اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية
 الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالوجود
 ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة
 ايضا وكذا يدل على نفي اتساقه على القديم
 لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما ينافي
 المدعى الاصلى قلت الدلائل منسوبة اما
 الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يستفاد القدرة
 على المعدوم من هذه الآية واما الثانية فلان
 غاية ان يكون لفظ الشيء عام خاص منه البعض
 وذلك جائز نعم اذا اخص القديم لا يكون لها
 معنى كما لا يخفى

قوله ينفي اختصاصه بالجسم) فيه ان ظاهر
 الآية ينفي اختصاص بالوجود ايضا اذ تمام
 الآية ولا تقولان شيء اى فاعل ذلك غذا الا
 ان يشاء الله والذي سيفعل معدوم الان والحمل
 على انما يطل الاستدلال على عدم اختصاصه
 بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الآية ان يكون
 اطلاق الشيء على الذي سيفعل قبل

قوله منصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها
 متساوية في الذاتية فلزم تخالف بالصفات
 كانت واحدة ولا انها متخالفة اذ لو لم تكن في
 عدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول
 والتخالف اما هو بالصفات ضرورة اشتراكها
 في الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض
 للحقائق لانها حقيقة كما نوهوه والتساوى
 في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالخفاق
 المتشاركة في الوجود وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر
 وبهذا يطل ايضا تسمك ابن عباس على التعري
 بانها لما كانت متساوية في الذاتية فاخصاص
 بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظاهر
 ولا لصفة اخرى والاتساع لا لفاعل موجب

من قال الجوهرية نفس الخبز (كان عياش والشحام والبصرى فلا يكون الخبز عندهم صفة على حدة كما مر (وابن عياش ينفقها حال العدم) لان الخبز علة للمحصل في الخبز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلًا في الخبز قطعًا فلا يكون له خبز ولا جوهرية لانها عين الخبز فلذلك اثبت الذات خالية عن صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشامى) يثبتها فيه لانها متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرًا (مع) اثبات (المحصول في الخبز) لانه معلول الخبز فلا ينفك عنه (و) ابو عبدالله (البصرى) يثبتها (لتحددهما وامتناع اتحاد الجوهرية (دون المحصول في الخبز) فانه معلول للخبز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (وانه) اى البصرى (يختص) من يثبتهم (بآيات العدم صفة) واتفق من عدها على ان المعدوم ليس له بكونه معدومًا صفة (والكل) اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعًا قادرًا عالمًا حيا يحتاج الى اياته) اى بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جاوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودًا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفوسة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (العلم ارادوا بان بعد ان يعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات يحتاج الى ان يبين ان العالم صانع اى ذات تتصف بها كما علم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولا سفوسة (اذ معناه انه لا يصلح صانعًا للعالم الامن هذه

سبيل الكون

قوله (الجوهرية نفس الخبز) لان معنى الجوهرية القيام بالذات وهو الخبز بنفسيه قوله (حاصلًا في الخبز) والا لكان متحركًا اوساكنًا مجتمعا اومفترقا و يلزم السفوسة قوله (فلذلك اثبت الخ) اذ لا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس قوله (من يثبتهم) افاد لذلك ان الباء في قوله بآيات داخل على المقصور قوله (بآيات العدم صفة) اى امرًا قائمًا بالمعدوم كما يرشد اليه دليل التافين لانه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالوجود في الحال على ما وهم لان عدم اشتراط القيام بالوجود في الحال مما لم يذهب اليه احد كيف وان التحقق التبعي معتبر في مفهومه كما مر في المقدمة ولانه لا بد ان لا يكون موجودًا اولا معدومًا والعدم معدوم قوله (واتفق من عدها الخ) واستدل بان المعدومية لو كانت صفة زائدة لاقتربت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فاحتاجت الى فاعل وفاعلها ليس بموجب والا لدامت المعدومية اوزم التسلسل ولا يختار والاتحدت المعدومية لان المختار حادث فيلزم ان لا تكون الذات معدومة في الازل فيلزم الخلو عن الوجود والعدم قوله (اى جميع القائلين الخ) واما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا او اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا يقولون بهذا القول قوله (على انه بعد العلم الخ) يعنى ان العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم بالحياة لا يكتفى في التصديق بوجوده ما لم يبين وجوده بالدليل مثل ان يقال انه صانع الموجودات وصانع الموجود لا بد ان يكون موجودًا لان الابدان فرغ الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات فاقبل العالم اسم لجميع ماسوى الله من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعًا اى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والوجود لا بد ان يكون موجودًا بالبدهة وهم محض والجواب الذى ذكره ذلك القائل اعجب من السؤال كما لا يخفى على من نظر فيه قوله (لاستلزامه الخ) لان اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لانه ترتب عليها الآثار من وجود العلم واتفاقه وحدوثه فلو جاز ذلك في حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ما اجاب به شارح الخبز من انه لا سفوسة في اتصاف المعدوم بالصفات المقررة اما السفوسة اتصافه

(صفاته)

صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والالم يكن شريكًا وانه يمتنع) في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضى تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك (المقصد السابع) الخال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقبائنه امام الحرمين اولا والقاضى منا وابوهائيم من المعتزلة) فانه اول من قال بالخال (وبطلانه ضرورى لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ماله ليس كذلك ولا واسطة بين التثني والاثبات) في شئ من المفهومات (ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك) اى نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين التثني والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفوسة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق واصالة والمعدوم بالتحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعًا (لم يكن التثني والاثبات) في المنازعة التى يتشا (متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا) لانا نثني الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمتنى واتم معرفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك (والذى احسبهم) اى اظهريهم (ارادوه حسانا يتأخرون اليقين) اى يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها) بان يحاذي بها امر في الخارج (فسموا تحفة وجودها وارتقاها عدا ما) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض كالا امور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثابته (فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فحينئذ نجعل العدم لا وجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه (عدم ملكة ولا نزاعهم في المعنى ولا في السمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظي قبل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المنتصفة به كشرىك البارى مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (جهة المثبتين) الخال (وجهان الاول الوجود

سبيل الكون

بالصفات الموجودة فانه لا فرق بين القول باثبات الخارجى والذهنى في عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك في تحصيل معدوم متصف بصفات معدومة قوله (لما عرفت ان الموجود الخ) والظاهر الاختصار وبطلانه ضرورى ان اراد بالموجود ماله تحقق وبالمعدوم ماله ليس كذلك اذ لا واسطة بين التثني والاثبات وان اريد معنى آخر يكون النزاع لفظيا قوله (فان اريد نفي ذلك فهو سفوسة) لاجابة الى هذه المقدمة وانما ذكرها مجرد الاستظهار والبالغة قوله (يتأخرون اليقين) في تاج البيهقي المناخنة حذ زمينى زمينى بيوسته شذن وفي القاموس ديارنا يتأخرون دياركم اى تحادها وكذا في الاساس فقد ظهر انه زل فيه اقدام الناظرين فبعضهم غيروا المعنى وبعضهم صحفوا اللفظ بالتون او الفاعل الذى (لا موجود) لعدم ما يحاذيها في الخارج وبهذه الزيادة اندفع البحث الذى ذكره الشارح بقوله مع ان الامتناع والذوات المنتصفة به الخ وكذا الوارد بالمفهومات المفهومات الرجوعية اى ماله ليس السلب داخل فيها فانهم لا يقولون بان كل ما هو معدوم قول ثان فهو حال قوله (مع ان الامتناع الخ) اورد على ما قاله المصنف شارح المقاصد ثلث اراء ادات احدها ما ذكره الشارح وثانيها ان الخال حيث ابعد عن الوجود من العدم لما انه ليس له تحقق ولا مكان تحقق وليس كذلك لانهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والثبوت حدا لعدم ولم يبلغ حد الموجود ولذا جوز واكونه جزء الموجود وثالثها انه يتناقى ما ذكره في تفسير الواسطة من انه العلوم الذى له تحقق فيما ليس له وما كان دفعهما ظاهرا لان كونه اقرب من حيث حصول التحقق التبعي له في الخارج لا يتناقى كونه ابعد من حيث التحقق بالاستقلال لم يتعرض لهما قوله (جهة المثبتين الخال) اى

قوله يتأخرون اليقين سمعنا من الاستاذ المحقق يتأخرون بالتأني من فوق من تقوم الارضين وهي حدودها ونهاياتها على ما ذكره الفراء وممناه ظنا ينتهى الى اليقين والمعدوم قد به منه لا الوصول اليه والالم يكن ظنا وبعضهم صحفوا بانهم من النجم قال وهو وحد الارض لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم من صحفه بالقائه من المفارقة والظاهر انه تعجيف بعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى قوله مع ان الامتناع الخ) واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعنى في الحال ان يكون الموصوف به من شأنه ان يعرض له الوجود او على ان يقيد بما يقتضى عدمه يخرج عن التفسير اذ لا يتدرج في الحال ولا في الموجود ولا في المعدوم مطاقا وذابطا مل متفق على بطلانه

قوله بآيات العدم صفة قبل ان يظهر انه يريد بالصفة الحال فان قيام بالوجود عند ليس بشرط للحال والظاهر من استدلال الثانيان النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم في الخارج سواء قبل بحالته مع عدمه جدا او بانه صفة عدمية كما مر واما القول بحالته مالا يقوم بالوجود اصلا فقد عرفت في اوائل هذا الموقف انه لا مسامحة له

قوله واتفق من عدها الخ) استدلو على ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زائدة لاقتربت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة واثبت هي الوجوب والا لدامت المعدومية اوزم التسلسل ولا يختار والاتحدت المعدومية لان فعل المختار حادث فيلزم ان لا يكون الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قبل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بان هذه لا تحتاج الى سبب لكان ذلك وفيه نظر ظاهر

قوله والكل اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لان ابو عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعًا بل الظاهر ان القائلين بان الثابت في العدم ذات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعًا اى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده ولا وجد لا بد ان يكون موجودًا بالبدهة قلت كما فهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابته وبالصانع له من غير هذا الوجود انهم من ان يكون موجودًا بالفعل اولا والبدهة المتأمل على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المصنوع

قوله قال الامام الرازى انه جهالة بيضة) اجيب بانهم انما جاوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ لا يجوز ان يقرر الموصوف في العدم يجوز ان يقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكر من السفوسة اظاهرة

ليس موجودا (والا زاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الوجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولامعدوما والا تصف الشيء بنفسه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد يضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتياز عماده بقيد سلبى وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا (ولا يتسلسل او معدوم) وانما يتمتع اتصاف الشيء بنفسه به وهو بان يقال (مثلا) الوجود عدم او الوجود معدوم (اما) اتصافه بنفسه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يتمتع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه) كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا يصدق ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود (الثاني السواد مر كمن اللونية)

سؤال كوتى

الامر الذى ليس موجودا اصالة ولا معدوما مع كونه موجوا بالتبع سواء قيل انه واسطة بين الوجود والمعدوم او لا فلا مرد له لوجه الاحتجاج بعد ما قررنا النزاع بين الفريقين انظر لان النزاع اللفظى انما هو في القول بالواسطة وعدمه واما في ثبوت المفهوم الوجود بالتبع فالنزع معنوى قوله (ليس موجودا) اى استقلاله وانما ترك التصريح به لان الثابتين بالحال لا يطلقون الموجود الاعلى الموجود بالاستقلال قوله (والا زاد وجوده على ذاته) يخالف ما اذا قلنا انه موجود بالتبع اذ لا وجود قائمه حتى يقال انه زائد عليه قوله (وتسلسل وجود بعد وجود) والتسلسل في الامور الموجودة محال قوله (والا تصف الشيء بنفسه) اى بما صدق عليه نقيضه صلى ما في شرح المقاصد بناء على ان عدمه ليس نقيضا للوجود عند ثبوت الحال وحله على اعتقاد الخصم بنافى كونه حجة للثبوت قوله (ووجوده نفسه) يعنى كل اثر يرتب على قيام الوجود في سائر المفاهيم يرتب على نفس الوجود من غير قيام الوجودية ولا يلزم من كونه موجودا بنفسه بهذا المعنى كونه واجبا لاحتياجه الى ما يقوم به والواجب ما يستغنى في الوجودية عن الغير والدلائل المذكورة فيما سبق على زيادة الوجود في الممكن لا يجرى في الوجود اما الاول فلانا لان لم ان الوجود من حيث هو يقبل عدمه واما الثاني فلانا لان لم ان الوجود مع الشك في الوجود واما الثالث فلانا لان لم افادة حـ ل الوجود صلى الوجود واما الرابع فلان كون وجود الوجود نفسه لا يتناقض كون ذاته مشتركا بين الماهيات وكذا الدليل الذى ذكره آتيا لان الاشتراك في الوجودية لا يقتضى زيادة الوجود عليه ذاتا انما يقتضى مغايرة كونه موجودا لذاته الخصوصية وان كان هذا المفهوم مشترعا من نفسه فقدر فانه قد زل فيه اقدام قوله (وامتياز عنها الخ) جواب عن قوله لانه يشارك الموجودات في الوجودية الخ يعنى سلمنا انه يشارك الموجودات في الوجودية لكن لان لم انه يمتاز عنها بخصوصية ذاته حتى يلزم زيادة وجوده بل امتياز بقيد سلبى فلا يلزم الزيادة فلا قبل يمكن ان يكون امتياز عنها بخصوصية ذاته لا مدخله في هذا المقام لان الكلام ليس في امتياز ذاته عن سائر المفاهيم بل في امتيازها عن سائر المشاركات في الوجودية قوله (بهو هو) على ما هو المتعارف بان يكون الحكم على افراد الموضوع فانه يستلزم اجتماع التقيضين فيصدق عليه الموضوع واما الجمل الغير المتعارف بان يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحوا للمفهوم مفهوم والجمل كلى والاشئ شئ وقد مر ذلك قوله (بالنسبة) بان يقال ذو هو والاشتقاق بان يشتق منه ما يحمل مواطاة قوله (فلا بعد في ان يصدق) لاجتماع التقيضين فيه لان احد التقيضين صادق على افراده والاخر على مفهومه قوله (الثاني الخ) خلاصته الاستدلال بذاتيات الاعراض فانها ليست موجودة استقلا والار لم قيام العرض بالعرض ولا معدومة لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم مع انها صفة لوجود هو ذلك العرض ان اريد بالصفة في تعريف الحال ما يحمل على الشئ

(الى)

التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل يمتاز به) عنها (وهو قابضية البصر فرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل بمجولة وقبض البصر الذى هو من آثاره معلوم فمفهومه عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالسائق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا (فقول الجزآن ان وجدنا وهما معنيان اى عرضان لم قيام المعنى بالمعنى) اذ لابد ان يقوم احد ذيك الجزئين بالآخر والالم يلتم منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية (وسنطرحه وان عدما) معا (واحدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بديهية (قلنا نخار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم فتم انه محال وجتكم عليه سنطرحها ونمتع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احد هما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شئ هولون و) شئ (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ الآخر (به) اى بالشئ الاول لذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك اللون بعينه) في الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز في الخارج (وسنزيد هذا شرحا في مكانه) حيث تبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تمايز في الذهن دون التمايز (فان قيل) اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط (يلزم ان يكون للبيد في الخارج صورتان) ذهنيان (متمايزتان) تطابقان ذلك البسيط اعنى صورتى اللون وقابض البصر (وانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتمايزتين اياه ينشأ في مطابقة

سؤال كوتى

ومحله ان ار يدبها ما يقوم بالشئ فان قيام الاعراض قيام ذاتياتها ووجودها وجودها تبينا قوله (فرضا) ظاهر عبارة المتق ويان الشارح تعلقه بقوله وهو قابضية البصر ووجه تخصيص الفرض بهما مع ان الاطلاع على الذاتيات مطلقا عسير كما اشار اليه الشارح بقوله فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق الخ حيث اطلق الذاتيات ثم عطف عليها الخصوصيات التي هو الفصول عطف الخاص على العام اهتماما بشأه لكون الكلام فيه هو ان كون اللونية جنس السواد مما وقع عليه الفرض من القوم فلا حاجة الى اعتبار فرضه بناء على ما قالوا من ان الكيف جنس حال تحته الكيفية المحسوسة ثم تحته الكيفية البصرية ثم تحته اللون ثم تحته انواع الالوان قوله (والالم يلتم الخ) فيه ان عدم قيام احد الجزئين بالآخر لا يستلزم عدم التمام حقيقة واحدة وحدة حقيقة اذ اللازم في التمام هو احتياج بعض الاجزاء الى بعض وهو غير مختصر في قيام احدهما بالآخر لجواز الاحتياج بوجه آخر كان يكون قيام احدهما بالحمل مشروطا بوجود الآخر قوله (قلنا نخار الخ) سيجي ان المذهب في تركب الماهية من الاجزاء المحمولة ثلاثة احدها انها صورت شئ واحد بسيط فلا تمايز في الخارج لامن حيث المفهوم ولامن حيث الوجود ثانيها انها صور لأمور متعددة موجودة بوجود واحد في الخارج فالتمايز بينهما في الخارج بحسب المفهوم لا بحسب الوجود ولا باعتبار بن ثالثها انها صور لأمور متعددة من حيث المفهوم والوجود اذ انها لما حصلت بينهما هوية واحدة خارجية صح الجمل بخلاف الاجزاء الخارجية فالجواب الاول مبنى على المذهب الثالث والجواب الثاني بمنع الملازمة يصح على المذهبين الا ان الشارح حله على المذهب الاول حيث قال انهما في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا مع انه لا حاجة الى اعتبار الاتحاد ذاتا في الجواب لانه مختار المصنف وهو الذى سبى به شرعا وليصح ترتيب السؤال الاق ببقوله فان قيل الخ فانه على المذهب الثاني لا يلزم مطابقة الصورتين المتمايزتين للبسيط في الخارج كما لا يخفى قوله (او نمتع الملازمة الخ) كان الاثنان تقديفا على منع بطلان التالى الا انه اخبره لتعلق الابحاث الاتية بقوله (لانهما في الخارج الخ) فان عاد المحال وقال المراد بقوله فان وجدنا وجد كل واحد بوجوده على حدة بمنع الملازمة الثانية بان نقول لان لم انهما اذا عدما او عدم احدهما اى

(مواقف)

(٦٠)

٣ ان يكون امتياز الوجود لعماده بخصوصية ذاته تعالى

قوله او الموجود معدوم) قال في شرح المقاصد الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فعدمه او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فوجود وجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الخاصة منه وليس له وجود آخر يتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى لحق وان اريد بمعنى انه نفس وجوده فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود

قوله فرضا) الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا اعنى تركب الوجود من اللونية وقابضية البصر اذ عسر الاطلاع على ذاتيات الحقائق كما عسر مجهولية الفصل فيجب مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح في بيانه وانما قال ذلك لان خصوصية الفصل بمجولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا بمجولة وقد بينى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من الحقائق

قوله والالم يلتم منها حقيقة واحدة الخ) لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر من غير ان يقوم احدهما بالآخر وايضا لزم هذا الدل على قيام احد الجزئين بالآخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا فلزم الفساد الذى يلزم من قيام العرض بالعرض الا ان يقال قيام احد الجزئين بالآخر لا يقسم الماهية الواحدة وحدة حقيقة انما يلزم اذا كانا موجودين او يقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية في الصغير ومثبوا الاحوال لا يفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القسام فيكون دليلهم الزاميا لكن الشارح صرح في حواشى التجريد بان القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكره لا باختصاص الناعت ويمكن ان يدعى ان المفسر بما ذكر قيام الوجود لا مطلق القيام لان التعبير مطلقا مع الوجود عندهم كما اشير اليه في الدرس السابق

قوله وان عدما معا واحدا) لفظة معا عبارة الشارح ذكرها تنبيه على ما هو حق العبارة لان ٣

قوله والا تصف الشيء بنفسه) ظاهر كلامه بشرحان المراد بالتقيض نفس عدمه فكأنه انما سماه تقيضا للوجود بناء على اعتقاد الخصم لاعلى اعتقاد المستدل نفسه اعنى ثبوت الحال لجواز ارتفاعها عندهم ولو قال بتنافيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشيء بتنافيه يتضمن اتصافه بنفسه الا ان كان قوله في الجواب بان يقال الوجود عدم لا يخلو عن نوع اياه عن هذا التوجيه هذا فان قلت الكتابة من افراد اللاكاتب فقد اتصف الشيء بنفسه اتصاف الوجود بالا موجودا قلته ان يقول هذا بناء على وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق على ما والحق ان معنى الصفة هو الثاني كاللثام والتكسر والحسن وغيرهما لا يقال ثبوت الشئ للشئ يستند الى المغايرة بينهما لا ناخول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل (ج) (ج) صادق وان كان غير مفيد قوله قلنا موجود ووجوده نفسه) فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا لم يكن واجبا والا تصدد الواجب فيكون ممكنا فيريد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة بهم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا زيادة في الخارج النافذة للعينية فيه والعينية الخارجية يمكن في انقطاع التسلسل كما لا يخفى على التأمل قلت قوله فان كل مفهوم الخ يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية ثابت في الكل هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجودها فلا شك في المغايرة بينهما وان صفة الشئ هي المقارن الزائد ولذا بان آخر فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق منا في تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته تعالى بسهل عليك دفعهما فليذكر

قوله وامتياز عماده بقيد سلبى وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته) فان قلت عدم العروض لا يصلح مبرا عن الواجب عند الحكماء لتحقيقه فيه عندهم ولا عن شئ اصلا عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المبالون بهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل فيتوجه المنع عليهم على ان الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن ٣

الآخرى له بديهية (فاما لان لم استحالته) اي استحالة ان يكون البسيط تامك الصورتان (وانما جزمك بذلك) اي يكونه محالا انما هو من بديهية وممكن (لانك بالصور الخيالية كالنقوش على الجدار والتخيل في المرآة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تسجل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك (ولو علمت ان هذه الصور) التي هي الاجزاء الذهنية صور (عقلية) بخلافه للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط بخلافه تقتضيها) اي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكله من في قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله (والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اي فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اي بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله واو علمت (ان العقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها وفي بعض الانها صورة تطابق فقط (و) ان العقل صورة (اخرى تطابقه وبنوعه) كما اذا شاهدت مع زيدا افرادا كثيرة من الانسان فانزعجت منها بحذف الشخصيات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبنوعه (و) ان العقل صورة (اخرى يشاركها) اي يشارك ذلك الشخص وانتهى بيل الهوية الشخصية (فيها) اي في تلك الصورة الاخرى (المشار كونه في جده) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانزعجت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبنوعه (خاتمة)
 المقصد السابع (في تعريفات القائلين بالحال) ذكر لهم فرعين (الاول انهم قسموه) اي الحال (الى معمل اي بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كما تمل المحركة بالحركة) الموجودة القائمة بالتحرك (و) تعال (القادرة بالقدرة والى غير معمل) هو بخلاف ما ذكر فيكون حالانيا للذات لا بسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعالم) والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت

سبيل الكون

لم يوجد استقلال لازم تقوم الموجود بالمعوم لجواز ان يوجد واحد ونفع حصر التزديد في الشقين واو حل قول المصنف او منع الملازمة على منع ملازمة الشرطية الاولى والثانية بناء على ان التمايز بينهما ذهني فهما موجودان بوجود واحد لا بوجودات متعددة انسداد باب عود المعمل ويكون تأخير منع الملازمة وجه آخر وهو تعلقه بالملازمتين بخلاف منع بطلان التالى فانه متعلق بتالى الملازمة الاولى قوله (قلنا الخ) حاصل الجواب ان المتنع مطابقة الصورتين الخياليتين اي الصورتين المتغايرتين في المقدار والشكل ووضع الاجزاء لامر واحد لان مطابقتها محال يستلزم مطابقتها في المقدار والشكل والوضع واما مطابقتها الصور العقلية اي المجردة عن المادة واو احدها لامر واحد فليس بمتنع اذ مطابقتها اياه عبارة عن كونها منزوعة عن نفسه بحيث لو فرض تلك الصور متشخصة بشخصه كانت عين ذلك الامر واو فرض حصول ذلك الامر في الذهن بعد حذف شخصاته كان يضمن تلك الصور الا ان المصنف زاد في الجواب بيان كيفية الانتزاع بحيث لا يلقى فيه اشتباه ثم لما كانت تلك الصور منزوعة من نفسه كان يقوم ذلك الامر في الذهن بتلك الصور لكانت اجزاء ذهنية فاقبل ان قسمتها اجزاء مجرد اصطلاح لكونها منزوعة من نفس الشيء ليس بشئ قوله (من مشاهدة جزئيات) اي احساسها قوله (والتنبه الخ) يعني ان النفس الناطقة بتوسط القوة المتصرف تلاحظ بعض تلك الصور الخيالية مع بعض وتنبه بسبب تلك الملاحظة ما به المشاركة بينهما وما به المباينة في ضمن تلك الصور الخيالية فيوجب ذلك التنبيه لان يفيض عليها من البسائط الفياض صورة ما به المشاركة والمباينة مجردة عن الواحق التي كانت مكتنفة بها في الخيال بحيث يطابق تلك الصورة لما في ضمن تلك الصور الخيالية ولما في غيرها بل لافراد

(جوز)

جوز ابوهاشم لتعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعمل ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعلة لا تكون الالهية وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والثنيتون للحال من الاشاعة يقولون الاحودية والا بيضية والكاثنية والخركية كلها احوال معلة (الثاني) من الفرعين انهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) في انفسها (وانما تباين) الذوات بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان يخص كل منها بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (لا لامر) يقتضيه (وانه ترجيح بلا مرجح واما) ان يكون (لا امر وذلك) الامر مقتضى للاختصاص (اما ذات

سبيل الكون

المقدرة ايضا و بما حررتك اندفع ما تحير فيه الفضلاء من انه ان اريد بالتنبه للمشاركات والمباينات تنبه نفس المشاركة والمباينة فهو متأخر عن حصول ما به المشاركة وما به المباينة وان ارد بهما تنبه ما به المشاركة والمباينة فهو نفس حصول الصورة العقلية وعلى التقديرين لا يكون شرطا لحصول استعداد فيضان الصور العقلية فانه ينبغي على عدم الفرق بين ملاحظة ما به المشاركة والمباينة في ضمن الصور الخيالية وبين حضورهما بمجردين عن العوارض الشخصية في النفس وقد فصلنا هذا الكلام في حواشي حاشية المطالع زيادة تفصيل قوله (جوز ابوهاشم الخ) سيحى في الالهيات ان الجبائي قال ان ذاته تعالى مماثلة لساو الذوات في تمام الحقيقة وانما تباين عنها باحوال اربعة الواجبة والحيوية والعالمية والقادرية وعند ابى هاشم يمتاز بمحالة خاصة هي الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالوهية قوله (فكيف اشترط الخ) اي المستف والحال انه في بيان حقيقة الحال صدمته مطلقا قوله (لعل هذا الاشتراط عند غيره) الذين لا يجوزون لتعليل الحال بالحال فالمتنف جري على مذهب اكثرهم وترك مذهب عدم الاعتدال به قوله (وقد نقل عنه الخ) قيل انه جواب مبتدأ تقريره ان المقول عنه يدل على اختصاص الحال المعمل بالحيوة وما يتبعها ولا حيوة عنده لذاته تعالى لقبه الصفات الزائدة فالجوز المذكور ممنوع صحته وفيه ان الحصر في كلامه انما هو بالنسبة الى غير الحيوة وما يتبعها من الصفات الموجودة دون الاحوال وان التجوز المذكور منصوص عليه في الكتب فكيف يمكن منعه غاية الامر لزوم التدافع بين قوله وانه لا يكون لقوله واما الثنيتون الخ حيث مدخل في الجواب وقيل انه تأييد للجواب المذكور يعني ان ابوهاشم خص الحال المعمل بالحيوة وما يتبعها فليس المنع كونه معلة بالحركة بخلاف غيره فانهم لا يخصونه بها والمصنف ذكر مثال للمعلل المتحركة فعل انه في صدد بيان مذهب غيره وفيه انه يجوز ان يكون المثال الاول مختصا بمذهب غيره والمثال الثاني مشتركا بين الكل فالوجه ان يقال انه تأييد لمخالفة المذكورة في الجواب بطريق الترتيب بخلافه اخرى منقولة منه قوله (الذوات الخ) اي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بذاته كما يشمر به كلام الشارح في الالهيات قوله (كلها) اي الواجب تعالى والممكنات قوله (متساوية في انفسها) اي متحدة في الحقيقة فكلاهما بسيط بساطة الواجب تعالى وحيث لا يكون لها اجناس وفصول فضلا عن كونها احوالا فالوجه الثاني لايات الحال امامي على ان المراد من الذوات ما يقوم بنفسه واما الزايم قوله (وانما تباين الخ) اي في حال عدم كذا في شرح المقاصد وفيه انه يلزم قيام الاحوال بالمعومات ثم القصر بالنسبة الى تمايزها بالصفات الوجودية والسلبية قوله (وانه ترجيح بلا مرجح) فيه بحث لان التعدد في الذوات انما حصل بسبب الاحوال وبدون اعتبارها لا تعدد فيها وهذا كاختصاص الفصول بخصائص الاجناس والشخصات بخصائص الانواع وايضا الترجيح بلا مرجح في الاحوال جائز على ما يشه في التوضيح شرح التفتيح في مبحث المقدمة الاربعة

قوله (وقد نقل عنه ان الاحوال المعلة الخ) قل يمحتمل ان يكون هذا جوابا لسؤال المذكور ابتداء وجهه ان لا حيوة لله تعالى عند ابى هاشم فتعلل بجوز لتعليل الحال بالحال في صفاته تعالى كما سيذكره في اوائل المقصد الخامس ممنوع الصحة وقد يقال هذا تأييد للجواب الاول حيث عد المصنف المتحركة من الاحوال المعلة مع انها ليست من توابع الحيوة فعمل ان ما نقله المصنف من الاشتراط ليس على مذهب ابى هاشم واعلم ان الامدى قال في ابكار الافكار اتفق ابوهاشم ومن تابعه من المعزلة على القول بالاحوال على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة وكذا لا كون يوجب لمحالها احوالا معلة واما ما عدنا ذلك من الصفات التي ليست بحيوة ولا يشترط في قيامها الحيوة ولا هي احوال كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابوهاشم انها لا توجب لمن قامت به من الحال حال زائدة الى هنا عبارة الامدى فقد بين ان اقتصار الشارح في النقل عن ابى هاشم على الحيوة وتوابعها فصور بين

قوله (وانما تباين بالاحوال) اي بالذوات والحصر اضافي فلا ينافي الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات لا ينافي من قال بمحالية الاجناس والفصول كما لا يخفى

قوله لا بد وان يخص الخ) اي لا بد ان يمتاز ويخص فالاو اعطاه على المقدر وقيل الوار زائدة في خبر لانا كيد الصوق لا لا عطف على المقدر وقس على ما ذكرته نظائر هذا التركيب

في كلام المصنف عطف على المرفوع المتصل من ضميرنا كيد هذا وقد يقال ان تقوم لوجود المعوم محال كذلك تقوم بما ليس موجودا ولا معدوما محال ايضا فان العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان الحال لكونه متجاوزا في التقرر والثبوت عند عدم جواز كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانما العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الوجود الذي هو متفيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعوم الذي ليس عندهم تفيض الموجود بل اخص منه فامل

قوله او تمنع الملازمة (الاولى تقديم منبع الملازمة كما هو قانون النظر وقد ذكر في بحث لزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخره خوفا من انتشار الكلام فتدبر

قوله او يقوم الاول بذلك الآخر) وجه الاحتمال الاول اي قيام الفصل بالجنس على تقدير التقارب الخارجي وقوع الفصل فتعاله ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس

قوله ولو علمت ان هذه الصور الخ) فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافي ما شتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث لو اخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة لان المنزوع منه لما كان بسيطا فاذا اخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعني صورة البسيط

قوله ذكر لهم فرعين) اشار الى ان المراد بالفرعين ما فوق الواحد

قوله وتعلل القادرية بالقدرة) هذا عند المعزلة بالنسبة اليها لا يقولون بان القادرية مثلا معلة في ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى

قوله (فالكلام في اختصاص الذات بها) فيه بحث لما سيذكره في الجواب الاول انهم يترمون التسلسل في الاحوال ويشيرنا الى ان رد الازى مندفع عنهم فلقائل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلامر جمع ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يسبق اختصاصها بالفروض والا لم يكن الاشتراك في الملزوم ملزوما للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله (فالاشتراك في الذات) الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصية والظرف مستقر اى الاشتراك الكائن في الذات وقوله اعني التساوي في الحقيقة بالنظر الى ما لم يعنى وقد يقال لا يجوز ان يكون اختصاص الذات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس بالفصول وخصص

الانواع بالاشخصات قوله (وايس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر) لانها وصفان قائمان بما يقوم به الحال اعني الموجود لان مفهوم الشئ يقوم بما يقوم به الشئ فاندفع اعتراض الابهري بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود

قوله (او نقول وانها الخ) فيه بحث لان النقص باى الوجهين قرر انما يثبت اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحت من الخصوصية حتى يلزم تمايزها بفصول هي احوال ايضا مشتركة في مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى الوجه الثاني لثبتي الاحوال ان يكون مابه الاشتراك والامتناع من مقومات الحقائق الموجودة وذاتياتها كما صرحوا به والا فلا محذور في كونها معدومين فلا بد من النقص الابداني كونه كل من المميز والمشارك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انها ذاتيان لهما لم يتوجه النقص ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما معدوما ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا تسلم استحالة فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم قلها حظ من الطرفين فانهم يحلونه قد تجاوزوا الحق ٣

(فالكلام في اختصاص الذات بها) (فالكلام في اختصاص الذات بها) اي تلك الصفة (وبالجملة فالاشتراك في الذات) اعني التساوي في الحقيقة (بوجب الاشتراك) والتساوي (في اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف تصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتناع باللوازم التي هي الاحوال (واما على رأينا) يعني نفاة الاحوال (فالذوات مختلفة) في الحقائق (وانها تشترك في اللوازم وذلك غير متمنع) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة متضمنة لامر واحد لازم لهما (بخلق العكس) وهوان تكون الذات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتساوي في اللوازم كما هو رأيكم فانه متمنع قطعيا (وربما قال النافون للاحوال) ان لمخص حجة الثبوت لهما هوان الحقائق مشتركة في امور مختلفة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض (بان الاحوال تشترك في الحالية) وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض (ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال (حال) تشترك سائر الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر (فتسلسل) الاحوال الى غير النهاية او نقول وانهم لا يكل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا (واجب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل) في الاحوال (ورده الامام الرازي بانه

سبيل الكون

قوله (فالكلام في اختصاصه الخ) فانها مساوية لسائر الذات في تمام الماهية على ما هو المفروض قوله (فالكلام الخ) وبعود التزديد المذكور فيلزم الترجيح بلامر جمع او التسلسل وفيه ان التسلسل في الاحوال غير متمنع ولضعف الاستدلال المذكور قال المصنف وبالجملة الخ اي نزلت التفصيل المذكور ونقول بجلا في ابطاله ان الاختلاف في اللوازم مع وحدة الملزوم محال قوله (اعني التساوي في الحقيقة) فمر الاشتراك بالتساوي بالحقيقة اذ مطلقه لا يوجب الاشتراك في اللوازم قوله (ان لمخص الخ) فيه اشارة الى انها بعينها لا تجري في الاحوال لان قيام العرض بالعرض على تقدير وجود مابه الاشتراك ومابه الامتناع لا يمكن ان كانا ذاتيين لهما واما اذا كان مابه الاشتراك عارضا ومابه الامتناع نفس ماهياتها فلا وكذا تقوم الموجود بالمعدوم على تقدير عدم احدهما انما يلزم اذا كان الاحوال موجودة وبالجملة جريان تلك الحجة بخصوصيتها وموقوف على كون المركب موجودا وعلى كون مابه الاشتراك ومابه الامتناع ذاتيين له وكلا الامرين غير متحقق في الحال ولذا لم يقيد الحقائق بالعرضية وقال مشتركة في امور ولم يقل مركبة من امور ولم يتعرض لدليل انها ليسا بموجودين ولا معدومين اشارة الى ان ايس المحفوظ في جريان تلك الحجة في الاحوال خصوصية الامور المذكورة فيها قوله (وتختلف بالخصوصيات) سواء كانتا ذاتيتين او عرضيتين او احدهما عرضية والاخرى ذاتية او تمام الماهية قوله (وانها محال) لاختصاصها بالاحوال فليست بموجودة لعدم اقتضاها وجود الموصوف ولا معدومة لاقتضاها ثبوت الموصوف وظهوره لم يتعرض لبيانها مع كونها قائمة بموجود هو محل الاحوال كاجزاء السواد القائمة بحالة قدر فانه قد خطب فيه بعض الناظرين وقرر النقص بجريان الحجة بعينها متباعدة لشراح الجريد وطول الكلام بلاطائل وصاحب المقاصد قرر النقص هكذا الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت مختلفة في الخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه الاشتراك غير مابه الامتناع وثبوتها ليس بمعنى فيكون ثابتا وتسلسل ولا يفتي انه على هذا التفسير دليل برأيه وليس نقضا لتلك الحجة فالحق ما قاله الشارح قوله (وليس شئ الخ) لئلا يعمى قوله (او نقول الخ) يعني يجوز ان يكون

(يسد)

يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال) التي ليست بموجودة (كلا يمتنع في الاضافات والسواب) انه قال (والثاني ان الاحوال لا توصف بالتمثيل والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالثبوت ولا انها متميزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازي (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة) لان كل امرين يشيران الى العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون التصور من احدهما هو التصور من الآخر او لا فلي الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا يخرج منهما (وفي نظر لانهم جعلوا التمثيل والاختلاف اما صفة) موجودة (او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلافا) اي اطلاق التمثيل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب (اجاب) عن كلام النافين (بان الحال) اي مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس بموجودا ولا معدوما) وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لاحوال هذا الجواب انما يفتي اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر ايضا وهوان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصية المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يلزم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصية ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتقدمة

سبيل الكون

ضربانها راجعة الى الخصوصية قوله (والتزامهم الخ) يعني التزامهم التسلسل في الاحوال لا ينفي امتناعه في الامور الموجودة وما قاله الشارح في حواشي شرح التجر يد من ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فراد الامام ان تجوز التسلسل في الاحوال بسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي اعتمدوا عليه فرفعوا بان قولهم بالمعدومات اثباته الغير المتناهية مع جريان التطبيق فيها اذ الترتيب ليس بشرط فيه عندهم لا يوجب سد باب اثبات الصانع بناء على اشتراط الوجود في جريانه فكيف التزام التسلسل في الاحوال يوجب ذلك قوله (كلا يمتنع الخ) الاولى تركه اذا الاضافات والسواب وجودها بحسب اعتبار العقل فاذا اعتبرها تسلسلت واذ لم يعتبرها انقطعت بخلاف الاحوال لانها ثابتة في انفسها وليس ثبوتها باعتبار العقل قوله (بينهما تماثل) اي في ذلك المتصور قوله (فلا يخرج عنهما) اذ لا واسطة بين التقيضين قوله (لانهم جعلوا الخ) منع صاحب المقاصد هذا الجمل فلا بد من شاهد من كلامهم قوله (موجودة) فيسد بذلك لان الصفة المعدومة تقوم بالمعدوم قوله (فلا يكون الحكم الخ) هذه الجهالة وان اردت لكن في جهالة اخرى وهي ان المعال اثبت زيادة الحالية باشتراك الاحوال فيهما وامتيازها بالخصوصيات لا بالتماثل والاختلاف بالمعنى المذكور فالجواب بانها لا توصف بالتماثل والاختلاف جهالة بيته فالخاصل انهم ان ارادوا بالتماثل والاختلاف مجرد الاشتراك والتباين فتصحيحا عن الاحوال جهالة وان اردوا معنى اخص منها فالجواب بعدم اتصافها بهما جهالة قوله (اجاب الخ) هذا الجواب مندفع بما حررتك اذا اختصاص الاتصاف به حال الحالية ينفي كونه معدوما فعمل ان السلب ليس داخلا في مفهومه بل خارج عنه لازمه وحقيقة المفهوم المتحقق تبعاً قوله (كان معدوما) بناء على ان عدم الجز يستلزم عدم الكل بل عينه وبهذا ظهر فساد تجويز شارح التجريد تقوم الحال بالمعدوم بناء على انه لم يبلغ حد الوجود كما يجوز ان تقوم الوجود بالحال بناء على انه خرج من حد المعدوم قوله (مشترك بين نفسه والاحوال) وامتيازها عنها

(٦١)

(موافق)

٣ حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقسوما للعقائيق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلاهما في الاحوال التي اثبتوها للعقائيق الفرضية الموجودة مقومات لهما ولا يجوز تقومها بالمعدوم والالزم تقوم تلك الحقائق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقص باختيار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المنفصل موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا تقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقص في الاحوال القائمة بالاعراض اذ لو كان احدي مقوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان مقوم الشئ يقوم بما يقوم به ذلك الشئ كما مرقت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست بقائمة بهما بل بمحالتها وان كان في الاحوال الخارجة القائمة بهما فقد عرفت ان الاستدلال لا يلزم بجواز تقوم الحال بالمعدوم فامل

قوله (وفي نظر الخ) رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فراد الامام ان تجوز التسلسل في الاحوال بسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وهذا المقدر يكن الزامهم

قوله (لانه وصف لها بالتماثل) حل التمثيل على معناه الاصطلاحي حتى يتوقف على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث وجهه على معناه القوى لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد وبالجملة مراد النقص بالاشتراك والاختلاف معنيهما لا في ذات الاحوال بل المعدومات ايضا توصف بهما بالجواب الامام حق ولا بد من نظر المصنف

قوله (فلان الحال لا يقوم الا بالموجود) فيه بحث لان القيام في الجملة كاف كما مر في الجوهريه وتماثل الموجودين واختلافهما قائمان به فلا يقدح ٣

في كون التمثل والاختلاف من الأحوال قيامها بالأحوال في الجملة

قوله وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ) فيه دفع رد الفاضل الطوسي على جواب الامام بان الحال وصف ليس بوجود ولا معدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصلا الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدمه ولا حاجة بنال ادعاء ان هذا السلب من مفهوم الحال

قوله المرصد الثاني في الماهية) ويراد فيها الماهية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ماهو وبطابق على الحقيقة باعتبار صاوحها للجواب عن السؤال بما هو كإطلاق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق الشيء بها والذات منسوبة الى ما وبطابق عليها باعتبار صاوحها للجواب عن السؤال بما

قوله لكل شيء حقيقة هو بها هو) الظاهر ان المراد بالشيء ماهو اعم من الموجود ولو محزا اذ الماهية نعم الموجود والمعدوم وهي المرادة بالحقيقة ههنا ويمكن ان يراد به معناه الحقيقي اعني الوجود بناء على ما شتهر من ان الحقيقة قد يختص بالوجود ثم قوله هو بها هو في موقع التعريف للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد انه مبنى على ان الماهية ليست بمحمولة يجعل الجاهل كما هو رأي جمهور الفلاسفة والمعتزلة ولا يصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد منع البناء على ما ذكر لان الفاعلين بان الماهية بمحمولة بفرضها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباقي بها متعلق بالاتحاد المستفاد من هو فان هو هو كانه في علم الاتحاد ولذا لم يقل ماهه الشيء هو مع انه اخصر وتحصره ان الماهية عبارة عن الصور العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه تلك الصور العقلية فعني التعريف ماهه يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التسف

قوله فاذا قيست الى الامور العارضة الخ) قبل لفرض قياس الماهية الى العوارض فلا يخفى

(٢٤٢)

يثبت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فذلك اعرضنا عن الاطناب فيها ونصبح الاوقات في توجيهها

المرصد الثاني

من مر اسد الامور العامة (في الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضاتها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعرضية احد هما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اي في هذا المرصد (مقاصد) اثنا عشر **المقصد الاول** في تميز الماهية عما عداها لكل شيء (كليا كان او جزئيا) حقيقة هو بها هو) وهذا تفسير لفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تشمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان تقاس الى امور مبنية ايها فذلك لا التباس فيه لان الامور المبنية لها مطلوبة عنها بمعنى انها ليست بنفس الماهية ولا داخله فيها ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلية فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور

سبيل الكون

بقيد سلبى وهو ان حاله ليست زائفة على نفسه قوله (في الماهية) مأخوذة عما هو بالحق باه النسبة وحذف احدى اليائين للتخفيف والحق الباء للنقل من الوصفية الى الاسمية وكذا الماهية مأخوذة عن ما مر ادفع لها وقيل الاصل الماهية ثم قلبت الهمزة هاء للتخفيف كما في قراءة هياك في اباك والمراد بيان احوال الماهية التي هي من الامور العامة بحيث يتعدى الاحكام الى افرادها اعني الماهيات الخصوصية وكذا الحال في جميع المباحث قوله (قدم الخ) مع ان الترتيب الطبيعي يقتضى تقديم مباحثها قوله (لان البحث عنها الخ) وذلك لان المبحوث عنها عوارض تلحقها حال الوجود والعدم فلا بد من صلوحها لعروض احدهما حتى لو فرض امتناع اتصافها بهما لم يتصور عروض عارض لها فضلا عن البحث عنه وانما يقل من حيث معروضيته لان البحث بكيفية صاوح المعروضية ولا يلزم العروض بالفعل قوله (متأخرة عنهما) لتأخر المعروضية عنها قوله (في تميز الماهية عما عداها) اي بيان ان ما يصدق عليه الماهية امر وراء كل مفهوم يصدق عليه انه ما عداها لكن لا ملاحظة في هذا الحكم بعنوان انه ما عداها حتى يكون الحكم لغوا بل ذاته وانما عبر عنه بما عداها لكثرة تلك المفاهيم فالتقصود مثلا ان ماهية الانسان غير الضاحك والكاتب والناطق وغير ذلك ولا شك ان هذا الحكم يحتاج الى البيان لتحادها مع الانسان فيما صدقت عليه وحاصل البيان ان ملاحظة ما يصدق عليه الماهية من حيث انه ماهه الشيء هو هو يحمل الحكم المذكور بديها ولذا ترتب المقابلة على تفسير الحقيقة بما هو قوله (لكل شيء) اي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله (حقيقة) الظاهر ماهية الا انه اقام لفظ الحقيقة مقامها تنبيهها على اتحادها ولذا لم يتعرض الشارح لبيان اتحادها قوله (هو بها هو) لابد من اعتبار التغير من الموضوع والمحمول ليصح الحمل فالمراد به هو الاول ذات الشيء والثاني ما يلزمه وهو كونه متحصلا في نفسه بحيث يصح ان يعبر عنه بهو والسببية المستفادة من الباء يكفيه التغير الاعتباري ولا يتجده النقص بالفاعل اذا الفاعل يتحصل به وجود الشيء لا الشيء نفسه وهذا معنى ما قالوا ان الفاعل يحمل الشيء موجودا لذلك الشيء وهذا التفسير شامل للكل والجزئي بخلاف ما يجب ان يكون الشيء بما هو على ماهو مصطلح النطق فانه يختص بالكلى وبين المعنيين عموم وخصوص من وجه قوله (تفسير الخ) يعني ان الصفة كاشفة لا مقيدة قوله (ثم الحقيقة من حيث هي) اي من غير ان يلاحظ معه شيء حتى هذه الحقيقة فكانت قيل ما يصدق عليه الحقيقة من غير ملاحظة امر معه قوله (مبنية الخ) اي مقارفة يدل عليه قوله ولا عارضة قوله (فذلك) اي المقاس لا التباس

(العارضة)

(٢٤٣)

العارضة لها يقال (هي مقابلة لما عداها) من الامور التي تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض (لازما لها) لا يفتك عنها اصلا فاما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة للماهية الاربعة (او مقارفا) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الانسانية فليست) الماهية الانسانية من حيث هي ماهية انسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئان المتقابلات) على معنى ان شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتنافضين (بل هذه امور) زائفة عن الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية (مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فافس) وبالجملة اذ لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان المحوظ هناك نفس الماهية

سبيل الكون

فيه بشيء من تلك الامور لا يميزه عنها من جميع الوجوه فلذا لم يتعرض المصنف لبيانه قوله (من الامور الخ) خص ما عداها بالعوارض بقرينة قوله سواء كان لازما او مقارفا فانهما في المشهور قسمان للعارض وبقرينة تعرضه في التمثل للامور العارضة فحمل المقارفا على ما يعم البان خروج عن سوق الكلام قوله (فانما الخ) اشار بذلك الى ان امتناع انفكاك لازم الماهية في الوجود المطلق اذ المعدوم مطلوب عنه كل شيء حتى نفسه فلازم الوجود ما يكون لزومه في الوجود الخارجي او الذهني فقط وهو داخل في المقارفا ههنا لانه في مقابلة لازم الماهية من حيث هي واد خال المتطيقين له في اللازم لا يتناق ذلك لانهم ارادوا به اللازم مطلقا سواء كان لازم الماهية او لازم الوجود ووجود الواجب عند القائلين بزيادته داخل في المقارفا بهذا المعنى ضرورة ان ماهيته تعالى لا يتمتع انفكاكه عن الوجود الخارجي في الذهن والا كما كان فيه قائما بنفسه وكون ماهيته تعالى متمتع الانفكاك عنه في الخارج لا يقتضى وجوده مرتين وتقدم وجوده الخارجي على نفسه لانه فرق بين ان يكون متمتع الانفكاك عنه في الوجود الخارجي وبين ان يكون متمتع الانفكاك عنه بشرط الوجود الخارجي فتدبر فانه غلط فيه بعض الناظرين قوله (ليست الانسانية) اي الانسانية ومقوماته بمحملة ضرورة امتناع تحصيل الماهية بدون مقوماته لكن المقومات في تلك المرتبة لما لم تكن مقارة للماهية صح ان يقال ليست الانسانية واما مقوماته مفصلا فهي متأخرة عنها لاحتياجها الى اعتبار التركيب والتحليل وهما من العوارض قوله (على معنى الخ) بناء على تفرعه على ان الانسانية من حيث هي ليس امر وراء الانسانية ومقوماته فعدم كون العوارض في تلك المرتبة عبارة عن عدم كونها نفسها او داخلها قبل ان يبنى ان يقول ولا مبنية لها كما قال في المباحث انها ليست عارضة لها وهم قوله (خلوها عن المتقابلات) اي عن جميع المتقابلات فلا يصح الحكم بانها ليست شيئاً من المتقابلات اذ من المتقابلات التقيضان ويستحيل ارتفاعها فلا بد ان استحالة خلوها عن المتقابلات ممنوع لجواز كون المتقابلين ضدتين ويجوز تخلو عن الضدين قوله (وبالجملة الخ) لما كان المذكور في المتن مجرد تصويرا للغاية بين الانسانية والامور العارضة اراد الشارح اقامة الدليل او التنبيه عليه وانما قال بالجملة اي يحمل الكلام في بيان المقابلة لعدم تعرضه في هذا البيان للماهية الخصوصية والعوارض الخصوصية كما في المتن قوله (اذ لوحظ الماهية) اي تصورت بحيث تكون مخطرة بالبال ملتقيا اليها ولم يلتفت الى امر زائد سواء كان حاصلا معها تبا كاللازم البين بالمعنى الاخص اولا كسائر العوارض كان المحوظ قصدا هو نفس الماهية وما هو داخل فيها اما بجملا ان لوحظ الماهية من حيث وحدتها واما مفصلا بان لوحظ الماهية مفصلا بجزئياتها فان الماهية ليست سوى الاجزاء فلا حظتها اجالا ملاحظة الاجزاء اجالا وملاحظتها تفصيلا ملاحظة الاجزاء تفصيلا وبما حذرنا لك ظهر المدافع ما قيل انه لا يظهر بهذا البيان مقابلة الماهية للوازم البينة بالمعنى الاخص لانه لا يمكن ملاحظة الماهية

احد قسميهما المعنى المتخلوطة فاعل

التي ليست عين الماهية ولا جزاءها فلا تامة في التي بهذا المعنى وانت خير بان عدم القاطنة اما هو اذ لوحظ عنوان العروض في المتبين اليه حال الحكم بالشيء المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم القاطنة ممنوع فان جعلها على الماهية ربما وهم انها نفسها او جزؤها فاحتج الى البيان نعم يراد ان اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالتى بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزءاً من نفس الماهية وان كان جزءاً من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا ان يقال قوه الجزئية حينئذ يقتضى ترك التقييد بها ليدفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال مراد المصنف ما ذكره الشيخ في الشفاء من انه اذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والفرض ان المحوظ هو الماهية ليس الاو بوجه قول الشارح وبالجملة الخ وانت خير بان قول المصنف هي مقابلة لما عداها وقوله فليست الماهية الخ ياباه اياه قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه

قوله على معنى ان شيئاً منها ليس نفس الماهية ولا داخلها فيها) قبل لا يوافقه قول المصنف ليست الانسانية فانه يقتضى ان لا يكون من حيث هي جزءا ايضا وما ذكره يقتضى ان الجزء لا يصح تفرعه عنها من حيث هي وبالجملة قول المصنف ليست الانسانية يشعر بان الغيب اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خير بان سياق كلام المصنف يفيد ما ذكره الشارح فليحمل الحصر في قوله ليست الانسانية على الاضافي قوله لا على معنى انها ليست متصفة بشيء الخ) عدم كون هذا المعنى مراد المصنف طاهر لان قوله ليست الماهية الانسانية متفرع في المال على مقابلة الماهية للعوارض والتفرع على المقابلة عدم العينية والجزئية لعدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها يستحيل الخ فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى يلزم الماهية باعتبار احد الوجودين قطعيا كما صرحوا به ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضى عدم اعتبار الوجود مع الماهية لاعتبار عدمه حتى لا يتصف بشيء من المتقابلات ويؤيده ما سيذكر من ان الماهية المطلقة موجودة لوجود احد قسميهما المعنى المتخلوطة فاعل

وما هو داخل فيها اما مجالا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لافصلا ولا مجالا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخله فيها والاما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسه او داخلا فيها لما يمكن اتصافها بما يقابلها ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمية لشئ من التقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين

في سيات الكون

بدونها وان ملاحظة ما هو داخل فيها مفصلا ليست لازمة لملاحظة الماهية بل تلك بعد ملاحظة تركيب الماهية وتحليلها قوله (ولم يمكن للعقل ان يحكم على انه مالم يلاحظ شيئا قصدا وبالذات لم يمكنه الحكم به عليه) قوله (بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر) اي يلتفت اليه قصدا وبالذات لم يكن ذلك الامر ملتفتا اليه سابقا وان كان حاصله بالتبع كافي للوازم البينة قوله (فيظهر الخ) اي فيظهر من هذا البيان ان شيئا من العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها حيث انفك عنها في الملاحظة العقلية قوله (والاما احتيج الى ملاحظة اخرى) اي ملاحظة مغايرة للملاحظة الاولى بحسب المتعلق كما يبينه بقوله ان يلاحظ امرا لم يكن ملحوظا الخ بخلاف نفس الماهية وما هو داخل فيها فان الحكم بهما وان كان محتاجا الى ملاحظة غير الملاحظة الاولى لكن الملاحظة الثانية عين الملاحظة الاولى بحسب المتعلق فتدبر ما حذرنا لك فان فيه اندفاعا للشكوك العارضة للتأخير فيها تركنا التصريح بمخافة الاطباب قوله (وايضا الخ) دليل ثان لبيان المغايرة بين الماهية والعوارض سواء كانت لازمة لها او مفارقة قوله (لما يمكن الخ) اراد به الامكان العقلي اي لما يجوز العقل اتصافها بما يقابلها فان العارض سواء كان لازم للماهية او غيره بينا او غير بين يمكن تصور الماهية بدونه وان كان التصور محالا فيجوز اتصافه بما يقابلها بخلاف ما هو داخل فيها فان تصورها بدونه محال كالنصور واليه اشار المحقق التفتازاني في شرح العقائد التسفية حيث قال بخلاف الضاحك والكتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض قوله (ومن هذا يعلم الخ) اي وما ذكرنا من ان تلك العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها وانه يجوز العقل اتصافها بكل واحد من التقابلات يعلم انها في مرتبة ذاتها ليست مقتضية لشئ منها ولا مستلزمية لها وهذا لا ينافي اقتضاءها اياه باعتبار وجودها مطلقا وخارجا او ذهنيا وانما ذكر الشارح بهذه المقدمة مع انها لا تدخل لها في بيان المغايرة تمهيدا لما يبيى من بيان معنى تقديم حرف السلب على الحقيقة وتأخيرها قال صاحب المقاصد من انه اذا قيل الاربعة زوج اوليس يفرد براد ان ذلك من لوازم الماهية ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ليس بشئ كيف ولو كان ذلك مقتضى الماهية لاقتضتها حال عدم ايضا قوله (على التعيين) قيد بذلك لان الكلام فيه لا فائدة انها مقتضية لشئ منها لا على التعيين فانه باطل لما مر من ان الانسانية من حيث هي ليست الا الانسانية قوله (واذا قيست الماهية الخ) عطف على قوله فاذا قيست الى الامور العارضة وحاصل الكلام انه لما يمكن في مرتبة الماهية الا الماهية او مقوماتها فاذا قيست الماهية من حيث هي الى الامور المباشرة اي التفتك عنها صح نفيها عنها باعتبار المرتبة والانصاف معا فيقال انها ليست نفسها ولا داخله فيها لعدم كونها في مرتبتها ولا عارضة لها لعدم اتصافها بها واذا قيست الى الامور العارضة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بالوجهين فيقال ليست نفسها ولا داخله فيها لعدم كونها في مرتبتها ولا يصح نفيها باعتبار الاتصاف ضرورة لزوم الاتصاف باحد التقيضين واذا قيست الى الامور الداخلة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بمعنى انها ليست نفسها فقط لان في مرتبة الماهية

الماهية لكن باعتبار غيرها (فاذا استلنا بطرفي التقيض وفيل الانسانية من حيث هي انسانية) اولست (ا) كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي (ا) لانها من حيث هي ليست (ا) فان تقديم حرف (السلب على الحقيقة) كافي للبراءة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحقيقة (لا تقتضي (ا) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالقصد سلب الرابطة (وهو حق ومعنى تقديم الحقيقة على) حرف (السلب انها) اذا اخذت بهذه الحقيقة (تقتضي لا (ا) وذلك لان الرابطة في هذه البراءة مقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي (وهذا باطل واو استلنا عن المدولتين) اراد المدولتين المدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقول امي (ا) ولا (ا) لم يلزنا الجواب) من هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي التقيض اذا خرج عنهما (وان قلنا) اي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا ولا ذلك) بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شئ من الالف والالاف نفس الماهية ولا داخلها فيها (فان قيل الانسانية التي لا بد) من حيث انها انسانية (ان كانت هي التي لعمري وكان شخص واحد في آن واحد في مكانين) ومتصفا بالوصاف المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امر او احدا مشتركا) بين افراد (قلنا) معنى هذا

في سيات الكون

شئان نفسها ومقوماتها ونفي القومية ليس بصحيح فيقضي في نفي العينية فاندفع ما قيل انه ينبغي ان يقول ولا عارضة لها ايضا فتدبر فانه قد دل فيه الاقدام قوله (فاذا استلنا الخ) تفرع على قوله فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية قوله (بطرفي التقيض) اي بالفردين اللذين كل واحد منهما نقيض الآخر بان يؤخذ احدهما سلبا والاخر لا عدولا وردد بينهما قوله (كان الجواب الصحيح) اي الجواب الذي لا شبهة في صحته بناء على المعنى المتبادر قوله (فان تقديم الخ) ما ذكره الشارح قدس سره يدل على ان مدار الفرق تقديم السلب على الرابطة وتأخيرها فانه على الاول يكون القضية سالبة فيقيد في الاقتضاء وهو صحيح وعلى الثاني موجبة فيقيد اقتضاء الاتصاف بالسلب وهو باطل وصاروة السلب يدل على ان مدار الفرق تقديم حرف السلب على الحقيقة وتأخيرها عنها وهو الظاهر لانه اذا اخبر كان معناه اني كون الحقيقة منشأ للاتصاف واذا قدمت كان معناه ان الحقيقة منشأ لسلب الاتصاف وان كانت القضية في الحالتين سالبة قوله (المتبادر) قيد بذلك لانه يمكن ارادة الاتصاف بالسلب بان يعتبر السلب مؤخر في المعنى لكنه خلاف المتبادر وكذا الحال في صورة التقديم قوله (وهو حق) لما عرفت من انها ليست مقتضية لشئ من التقابلات وما ذكره صاحب المقاصد من ان الماهية من حيث هي مقتضية للوازمها فقد عرفت فساد قوله (فالمتبادر منها الايجاب العدولي) اراد بالايجاب العدولي الايجاب الذي يكون السلب جزءا من المحمول وتغير المصنف بلا لظهور الجزئية وذلك لان الجواب قضية سالبة المحمول لما عرفت ان السؤال بطرفي التقيض فلا بد ان ليس موضوعه سلب النسبة فكيف يكون الايجاب عدوليا وما قيل من ان الجواب على تقدير التقديم اذا كانت موجبة سالبة المحمول يكون معناه بعينه معنى السالبة البسيطة لما قرر من انها ملازمان فيكون كلا الجوابين صحيحا لافرق فليس بشئ لان تلازمهما باعتبار عدم اقتضاء وجود الموضوع لا يقتضي ان لا يكون بينهما فرق بان يكون معنى احدهما الاتصاف بالسلب ومعنى الاخرى سلب الاتصاف قوله (لم يلزنا الجواب عن هذا السؤال) لان جوابه بالتعيين والتعيين انما يلزم اذا كان التزديد حاصرا ولا حصر لجواز ان لا يقتضي شيئا منها قوله (بالمعنى الذي عرفته) اي الانسانية من حيث هي لا تقتضي هذا ولا ذلك واعا ذلك بعد الاتصاف بالوجود قوله (فان قيل الخ) عطف على قوله فاذا استلنا اورد الفاء لان التفرع الاول متعلق بقوله فليست موجودة ولا معدومة وهذا متعلق بقوله ولا واحدة ولا كثيرة لان ما له كذا ذكره الشارح قدس سره الى قولنا الانسانية من حيث هي اما واحدة او كثيرة وبين متعلقهما ترتيب في الذكر فاورد التفرعين كذلك وليس هذا اعتراضا على ما فهم اذ لم يدع فيما سبق ان الانسانية امر واحد مشترك بين افراد قوله (من حيث انها انسانية)

٣ لها قلت لان السلب بهذا المعنى لوضح لصح

سلب الشئ عن نفسه ولم يقل به احد قوله (لكن باعتبار آخر) هو ان جعل الجزئية الذهني جعل الكل لا ان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها قوله (لا يقتضي الخ) ظاهره تفرع بقوله فاذا استلنا الخ على ما سبق يقتضي ان يقال ههنا معناه ان (ا) ليس نفسها ولا داخلها فيها ويمكن ان يقال مراد المصنف بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية او الجزئية لا مطلقه بقريته قوله سابقا لازمالها او مفارقة اذ لا يصح في مطلق اقتضاء الواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة مثلا فتعبد بتلام سابق الكلام ولا حقه ويندفع ما ذكره في شرح المقاصد من انه اذا ارد بتقديم الحقيقة ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اذ ليست بقدر دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اذ ليس بضاحك في ذكر في المواقف من ان تقديم الحقيقة على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على الطسلافة لا يقال الاقتضاء بالعينية لا معنى له لان الاقتضاء نسبة تقتضي المغايرة لا بانقول المغايرة الاعتبارية كافية فهي متعققة قوله (لا هذا ولا ذلك) فان قلت اذا كان معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذلك كان قولنا انها تقتضي عدمهما تقدم الحقيقة وقد مر انه باطل فان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي هذا ولا ذلك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المدول المرتب على الحقيقة فلا يطابق الجواب بالسلب الداخل على الحقيقة قلت تخار الشق الثاني ولا يلزم عدم المطابقة واما لم يطابق او كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان في زعمه ثبوت احدهما فلا فلان السائل انما رتب المدول على الحقيقة بناء على زعمه ذلك والمجيب يبدى بادخال حرف السلب على الحقيقة على خطأ ذلك الزعم فليتهم

قوله (فان قيل الانسانية الخ) هذا شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المستزكة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة

قوله (والاما احتيج الى ملاحظة اخرى) المراد بالملاحظة الاخرى هي ما يكون متعلقا بما لم يلاحظ اولالا مجالا ولا تفصيلا بقريته سياق الكلام او المراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقديرين اعني على تقدير ان يلاحظ ما هو داخل في الماهية اولالا مجالا وعلى تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورهما مفصلا وبهذا اندفع ما توهم من ان قوله (والاما احتيج الى ملاحظة اخرى) لا يصلح لان يكون تنبيه على ان العوارض ليست داخلية في الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجال لا احتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به تفصيلا فتدبر قوله (لما يمكن اتصافها الخ) سياق الكلام في العوارض المحمولة موطاة كما يبينها عليه فلا بد على الملازمة ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بعدم لا تصاف الوجود به في التحقيق فليتل هذا في كلام الشارح يدل على ان قوله (وايضا الخ) في العوارض التي يمكن تزايدها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالتقابلات في قوله (مستلزمية لشئ من التقابلات) هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله (ومن هذا يعلم الخ) فلا بد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم رد ان الدليل اخص من الدعوى وهي مغايرة الماهية بجميع العوارض امكن تزايدها وتواردها ام لا فان قلت تحققي الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا تقتضي من حيث هي الزوجية بل لمطلق الزوج مدخل في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به فاهية الاربعة مثلا اذ لم يشتر وجودها واتصافها بمساويين قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالتقابلات قلت اوسلم هذه التسالبة فقد عرفت ان الكلام في الماهية التي لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا لعدم نفسا بل وبالجملة ماهية الاربعة اذ لم تكن مقتضية للزوجية باي اعتبار اخذ كان عدم كونها قابلة للفردية بذلك الاعتبار بطريق الاول فتأمل

قوله (بمعنى انها ليست نفسها) ان قلت لم يشر الى صحة السلب بمعنى انها ليست عارضة ٣

الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع الدواير وان اجبنا قلنا (هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها) وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد وعمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر (بل هما) اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (قيدان خارجان) عن الانسانية (يلحقانها بعد النسبة اليهما) اي الى الوحدة والتعدد **في المقصد الثاني** في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرناها في المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فتقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليها (تسمى مخلوطة وبشرط شي) ووجودها في الخارج (مما لا مرية فيه) فان وجود الاشخاص في الخارج بين لاسرة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعاً وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والشخص او هو مركب منهما في الذهن وسبب ذلك تحقيقه ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن الواح في سميت مجردة وبشرط لاشي وانها لا توجد في الخارج والاحرفها الوجود) الخارجى (والتين فترتك مجردة) عن جميع الواح كافرنا هذا خلف (وهل توجد) المجردة (في الذهن) عند القائل بالوجود الذهني (قيل لا) توجد لان وجودها في الذهن من العوارض (والواحد فلا تكون مجردة عن جميعها كالوجود الخارجى) وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شي حتى عدم نفسه ولا يحجر في التصورات اصلا (فلا يمنع ان يعقل)

في سياتكونى

زاد الحثية بقرينة الجواب قوله (ولو وقع بدل قوله الخ) لانه اوفق للسؤال المذكور حيث ردد الانسانية التي لا بد بين كونها هي الانسانية التي لعرويين كونها غيرها قوله (في اعتبارات الماهية) يعني انه ليس تقسيماً للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشي الى نفسه والى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض وهو الظاهر من عبارة القوم وفي شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات اثلث وهو خلاف الظاهر وما قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشي اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها قوله (تقييد الماهية) فيه اشارة الى ان المخلوطة والمجردة عبارتان عن الماهية المقيدة بوجود العوارض وبعدمها كيدل عليه تسميتها بشرط شي وبشرط لا لاعتناء الماهية مع العوارض ومع عدمها حتى يلزم بطلان الحصر بالماهية المقيدة بها وامتناع وجود المخلوطة لان من العوارض ما هي اعتبارية ولا عن الماهية المقارنة بها او بعدد ما حتى يلزم صدق المطلقة على المخلوطة قوله (فان وجود الاشخاص الخ) لا يخفى عليك ان الاعتبارات اثلث انما هي للماهية بمعنى ما به الشي هو كلياً كان اوجزياً فوجود الجزئيات الحقيقية اعني الاشخاص وجود الماهية المخلوطة اذا اعتبرت تلك الاشخاص مقيدة بالعوارض التي لحقتها بلا مرية ولا حاجة في ذلك الى اعتبار تركيب الشخص من الماهية والشخص في الخارج نعم لو كان المراد وجود الماهية الكلية في الخارج وهو مسئله وجود الكل الطبيعي في الخارج لا حرج الى ذلك ومن هذا تبين انه لا يحتاج في اثبات وجود الماهية المطلقة ايضا الى القول بالتركيب المذكور قوله (وفيه بحث الخ) يعني ان ما ذكرنا من ان الماهية اذا كان التركيب منهما في الخارج اما اذا كان في الذهن فلا قوله (وانها لا توجد في الخارج) وما قيل انها لا تكون معدومة ايضا والاختفاء لعدم فلا يكون موجودة ولا معدومة فيلزم ارتفاع التقييد واجتماعها في الماهية المجردة فليس بشي لان المعبر في المجردة الخلو بمعنى التقييد بعدم الواح كما مر فلا يمكن ان يعتبر فيه الخلو من عدم لان التقييد بعدم عدم تقييد بوجود العوارض فيكون مخلوطة لا مجردة على ان ما ذكره يستلزم ان تكون متمتعة الوجود لا متلزماتها المحال وهو المطلوب قوله (ولا يحجر في التصورات) اي لا تمنع في انفسها

(الذهن)

الذهني (الماهية المجردة) عن جميع الواح الخارجية والذهنية بان يعتبرها معرفة عنها وبلا حظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شي الا بعد تصوره ويقر من هذا ما قيل من ان المعنوم مطلقاً اي خارجاً وذهناً قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسمين من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسميه باعتبار ذاته ومفهوماً فذلك اذا تصور المجردة مطلقاً كانت من حيث ذاتها ومفهوماً مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسمين من المخلوطة ومحكوماً عليها وكذا الكلام في الجهول مطلقاً فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث انصافه بهذا الوصف فرضاً قسم له (وقيل ان شرط تجرد ها عن الامور) والواحد (الخارجية وجدت) في الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجرد ها مطلقاً) اي من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا) توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر (وفيه نظران كونه) اي كون الشي (موجوداً في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي) اي العوارض الذهنية (ما جعله الذهن قيداً فيه)

في سياتكونى

انما التامع فيها بعد اعتبار الحكم معها فكلها ثابتة في نفس الامر كما مر تحقيقه في تعريف العلم قوله (بان يعتبرها معرفة الخ) ثم بعد اعتبارها كذلك يكون مفهوماً من المفهومات الثابتة في نفس الامر فيكون الماهية المجردة بعد اعتبارها مفهوماً ثابتاً في نفس الامر كما سائر الامور الفرضية بعد اعتبارها ولذا يجري عليها الاحكام الصادقة ولا يقل من كونها مفهومات اعتبارية انما الفرق بينها وبين سائر المفهومات الثابتة في نفس الامر انها ثابتة مع قطع النظر عن الاعتبارات الفرضيات ثابتة بتوسط الاعتبارات فادفع ما قاله صاحب المقاصد من ان اللازم مما ذكره هذا القائل وجود المجردة في الذهن وجوداً فرضياً غير مطابق لنفس الامر والكلام في وجودها في الذهن بحسب نفس الامر ولا يمكن ان يقال ان الكلام في وجودها في الذهن مع قطع النظر عن الاعتبارات التقييد بعدم العوارض لا يكون الا باعتبار ان الذهن قوله (ولا حكم على شي الخ) وهذا الحكم صادق فلا بد من وجود المجردة في الذهن بحسب نفس الامر قوله (ويقر من هذا) لاشتراكهما في ان المقابلة والتسمية باعتبار الجهتين وافترقا فها بان المانع في المعلوم المطلق من الوجود في نفس الامر عدم المطلق وهما التجرد قوله (ان المعلوم مطلقاً) اي مفهومه وذاته التصف بمفهومه فرضاً بقرينة قوله باعتبار ذاته ومفهوماً قوله (قد يتصور الخ) اما مفهومه في نفسه واما ذاته فباعتبار هذا المفهوم قوله (وقسميه الخ) اما ذاته فباعتبار صدق مفهومه واما مفهومه في نفسه قوله (كانت من حيث ذاتها ومفهوماً مجردة) اما من حيث ذاتها فظاهر واما من حيث مفهومها فلان مفهومها من حيث هو مقابل لمفهوم المخلوطة وان كان من حيث انه مفهوم لم يعتبر فيه التقييد بالعوارض ولا بعدمها فرداً من المطلقة قوله (وكذا الكلام في الجهول مطلقاً الخ) اي في قولهم كل مجهول مطلقاً يتبع الحكم عليه بدليل انه اكتفى في بيان جهتي الغاية باعتبار ذاته ولم يقل انه باعتبار حصوله في الذهن قسم من المعلوم ومن حيث ذاته ومفهوماً قسميه له ولذا غير الاسلوب ولم يقل وان الجهول مطلقاً قوله (عن الامور والواحد الخارجية) اي التي تلحق الشي في الخارج قوله (وجدت في الذهن) وامتنع وجوده في الخارج لانه يستتبع الواح الخارجية سواء كان نفسه منها على ما قيل انه موجود في الخارج بنفسه او من الواح الذهنية على ما هو التحقيق من ان زيادته في التعقل قوله (من العوارض) فلا تكون مجردة عن عوارض مطلقاً قوله (كما مر) من ان الماهية في نفسها ليست بموجودة قوله (ليس من العوارض الذهنية) فيه بحث اما اولاً فلانه سيصرح في المقصد السادس بان العوارض الذهنية ما يعرض الشي باعتبار وجوده في الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية واما ثانياً

قوله قلنا هي من حيث هي الخ واجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو وانها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمنع كون الواحد لا بالشخص في امكانه متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعمال ان يكون كذلك

قوله (ولو وقع بدل قوله الخ) ظاهر كلام السائل مشعر بان مراده ان الانسانية التي من حيث هي في زيد هل هي التي في عمرو ام لا فلو قال المصنف بدل قوله في زيد في عمرو لما توهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلدفعه من اول الامر صريحاً قال ليست التي في زيد وان كان ذلك التوهم متدفعا بقوله ولا في غيرها

قوله في اعتبارات الماهية اشارة الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيره من ان ما ذكر ليس تقسيماً للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يكون تقسيماً للشي الى نفسه والى غيره بل بيان ان لها اعتبارات ثلثاً بالقياس الى عوارضها

قوله تسمى مخلوطة الظاهر ان المخلوطة هي المروضة للواحد من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا المجموع لمركب والاربع الاقسام قوله وقيل توجد لان الذهن الخ رد عليه صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها كذلك تصورها غير مطابق فان قيل لاسمعي لما اخذ بشرط لاشي سوى ما يتبره العقل كذلك قلنا خيئت وجوده في الخارج بان يكون مقروناً بالعوارض والاشخصات و يعتبر العقل مجرداً عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقروناً بشي من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعاً وان اريد ما يتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه بما حاصله انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقاً للواقع ام لا فحق لا ندعي سوى ان المجردة قد تكون متصورة للعقل مفروضة له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فحق لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع

قوله (ولا حكم على شي الا بعد تصوره) فيه بحث اشترنا اليه في بحث الوجود الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجلاً بواسطة امر عارض له هو الرسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فليتباً مل

قوله وقيل ان شرط تجرد ها الخ) قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج بما ذكره لان الكون الخارجى ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته في التعقل وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضة بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يحلها للذهن قيداً فيها واعتبر عروضا لهما من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة عن الواح الخارجية في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للوجود الخارجى سواء كان المروض موجوداً قبل عروض هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده انهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالموجود الخارجى ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقينه

قوله اذ هي ما جعله الذهن قيداً فيه) على ما ذكره المصنف لا تقابل الذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لا يخفى

اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه له (وهذا) الذي فرضناه موجودا في الذهن (عرض له في نفس الامر كونه في الذهن) من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه (وبعد وضوح الحق) في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا تخشك ان تسميها) اي تسمي الامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن (بالواحق الذهنية) بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قياسها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يحمله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضا لها (واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض (والتجرد) عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج (احدي قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص) في الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هي) اي المطلقة (ايضا موجودة) فيه وذلك ظاهرا اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشترنا اليه ✧ المقصد الثالث قال افلاطون (الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (اذلى ابدى) لا يتطرق اليه فساد اصلا (قابل للتقابلات واحج)

✧ سياتي الكونى ✧

فلان القائل لم يصرح بكونه من العوارض الذهنية بل بكونه من العوارض مطلقا وامانا فلان عدم كونه من العوارض الذهنية بالمعنى المذكور لا يضر في مقصود القائل لانه حينئذ يكون من العوارض الخارجية اذ لا واسطة فلا يمكن وجود المجردة في الذهن حينئذ ايضا ان اشترط التجرد عن العوارض مطلقا لا بقل حاصل الاعتراض انه اذا لم يكن الوجود الذهني من العوارض الذهنية يكون من العوارض الخارجية فلا يصح قوله ان شرط التجرد عن الواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا شبهة لا نقول ذلك على تقدير ان يراد من الواحق الخارجية ما يلحق الشيء في الخارج بمعنى الاعيان لا ما يقابل فرض الفارض اعني نفس الامر والوجود الذهني من الواحق الخارجية بمعنى ما يلحق الشيء في نفس الامر وغاية ما يقال في توجيهه مراده ان الوجود الذهني ليس من العوارض الذهنية التي ينشأ وجود المجردة في الذهن اذ هي ما يعتبره الذهن عارضا لها ويلاحظ لها فانه حينئذ يكون الماهية مخلوطة بالمجردة والوجود الذهني ليس منها لانه لم يعتبر عروضا لها وان كان عارضا لها في الذهن فمضى قوله وبعد وضوح الحق انه بعد وضوح ان العروض المتأني لوجود المجردة ما ذكرنا لا تخشك من ان تسمي ما يلحق الشيء في الذهن بالواحق الذهنية كما سيجي والقاء في قوله فلا تخشك اما زائدة تشبيها للظرف بالشرط كما في قوله تعالى اذ جاء نصر الله الى قوله فسبح اوجواب اما المقدرة كما في قوله تعالى وربك فكبر واعلم ان الواجب على الشارح في امثال هذا المقام ان يبين مراد المصنف وتفصحه كل الافصاح فان مجرد بيان ان العوارض الذهنية من قبيل الثاني دون الاول لا يكفي في توجيه الاعتراض كما لا يخفى بل اكفاؤه على ذلك يفصح ان الاعتراض هو ان جعل الوجود الذهني من العوارض الذهنية ليس بحجج ولا يخفى انه لا معنى له لان جملة من العوارض الذهنية بمعنى لا ينشأ ان لا يكون من العوارض الذهنية بمعنى آخر قوله (الماهية المجردة موجودة) زاد الشارح قدس سره هذه العبارة ليعلم ما في هذا المقصد لمقبله وجعل ما هو المذكور في المتن دليلا على انه قال به فقوله فانه يوجد بتقدير القول اي فانه قال يوجد او تعيلا للحكم بانها موجودة فتقول القول بمجموع المال والتعليل والاحتجاج المذكور على التعليل لكن الوجه هو الاول لان التصريح على وجود المجردة لم ينقل منه قوله (فرد) بهذا ليعلم انه لم يرد الماهية المطلقة لانها نفس النوع لا فرد منه قوله (مجرد عن جميع العوارض) سوى الوجود بقرينة قوله يوجد لاعتناء المادة فقط بقرينة قوله قابل للتقابلات قوله (لا يتطرق اليه فساد) لان الفساد من لواحق المادة وقد فرض تجرده عن جميع العوارض قوله (واحج الخ) لما كان قبوله

عليه بان الانسان قابل للتقابلات والالم يعرض له فيكون (في نفسه) مجردا عن الكل (لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا للتقابل) (وانت قد علمت ان التجرد لا وجود له) في الخارج بل يستلزم ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا (و) علمت ايضا (ان القابل للتقابلات الماهية من حيث هي) فانها في حد ذاتها قابلة للاصناف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا ليد وعرو) اي لشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضروري البطلان) لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان افتزان التجرد بالقول التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعا (ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذي ذكرناه انما يرد عليه (ان حل كلامه على ما هو ظاهرا المنقول عنه وان عني به معنى آخر مثل ما اوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) اي يدبر ذلك النوع ويقرر عليه كالاته ويعتني بشأته عناية عظيمة شاملة لجميع افراد (وهو الذي يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه في لسان الشرع كإدريس في الحديث ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام ✧ المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا تنقسم من عدة امور نجتمع او مركبة تقابلها فهي التي تنقسم من عدة امور مجتمعة (وينتهي المركب الى البسيط) اذ لا بد ان يكون في المركب امور

✧ سياتي الكونى ✧

للتقابلات اصلا لجميع القبول المعبرة في الدعوى تعرض اولاً لاثباته ثم فرع عليه بان تجرده وفرديته لازم منه لان المجردة فرد للطلق وكذا الازلية والابدية قوله (بان الانسان قابل) اي في الخارج ثبت وجوده قوله (والالم يعرض له) فيه انه ان اراد عروض جميع التقابلات فمنوع وان اراد بعضها فلا ثبت تجرده عن كلها قوله (لان ما يكون معروضا) اي في نفسه قوله (فهذا المدعى باطل الخ) يعني ان دعواه بديهى الاستحالة لا يليق ان يسمع فقوله علمت ان التجرد لا وجود له في الحقيقة معارضة رتب الشارح قدس سره عليها بطلان الدعوى للاستظهار قوله (فانها في حد ذاتها قابلة الخ) الماهية في حد ذاتها لما لم تكن الا الماهية كانت قبولها للتقابلات بطريق البدلية واما في مرتبة الوجود فهي قابلة لها بطريق الاجتماع لكونها مع الوجود موجودة ومع عدم معدومة ومع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة قوله (فالماهية الانسانية الخ) زاد الشارح قدس سره ليرتبط قوله واما وجود فرد الخ قوله (اي لشخصهما) فالكلام على حذف المضاف وانما قال لشخصهما مع ان قبوله لشخص واحد ايضا محال لان الكلام في قبول التقابلات قوله (وكذا ان اراد الخ) اي ما ذكر من كونه ضروري البطلان على تقدير ارادته بالفرد معناه التعارف اي معروض الشخص وان كان ذلك خروجاً عما نحن فيه وان اراد به الماهية المجردة بناء على انه فرد للطلق فهو ايضا ضروري البطلان قوله (من ان كل الخ) فمضى كلامه انه يوجد لاجل كل نوع من الاجسام البسيطة والمركبة فرد في نفسه لامن ذلك النوع مجرد عن المادة قابل اي مقبل من قبل بمعنى اقبل على ما في القاموس للتقابلات اي الاشخاص المتقابلة للعوارض المتقابلة قوله (بهذا المقام) اي مقام البحث من الماهية المجردة فلا يرد انه ايضا من مباحث الماهية من حيث ان لها راي قوله (اما بسيطة) قدمها مع ان مفهومها عديم لتعلق حكم المركبة به قوله (نجتمع) ذكره لافادة ان المعنى البسيط ان لا يكون اجزائها بافعال ولا بهر انتفاء الاجزاء بالقوة فان الخط والسطح والجسم التعلين بسائط مع ان اجزائها بالقوة قوله (اذ لا بد ان يكون في المركب امور)

قوله مثل ما اوله به الخ) هذا التأويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له التقابلات وانما يدبره بنوع تعلق بافراده

قوله واحج عليه بان الانسان الخ) فيه بحث اما اولاً فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض الخارجية لاعتناء الماهية وبهذا التقدير لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده وامانا فلان الفردية بعض المدعى فلا دليل عليه وامانا فلان الانسان قابل لعدم كونه قابل لاسائر عوارضه المتقابلة فوجب الدليل تجرده عن عوارض الوجود ايضا فكيف يحكم بمقارنته لهذه العوارض اعني الوجود وتجرده عن جميع العوارض البتة وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلّي الطبيعي فمضى كلامه ان الماهية من حيث هي اذلية ابدية بقرينة دليله وقوله في المدعى قابل للتقابلات الا انه تحمل في اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفي التجرد بمعنى ان جميع العوارض ليست نفس الماهية ولا جزءاً منها وحينئذ يكون دليله واردا على مدعاه فانه ان يرد عليه ما ورد على القائلين بوجود الطبايع

كل واحد منها حقيقة واحدة والالكان مركبا من امور لانهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى التعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه) فيه الواحد) الذى لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ التعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل تارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة ببسط عقلي لا بد من العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسط خارجي لا بد من امور كذلك في الخارج كالفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي بل من امور تتمايز في العقل فقط ومركب خارجي بل من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت (والمركب العقلي اول ينسب الى البسيط لم يحال آخر) سوى ما ذكر (وهو عقل مالا ينشأ منه) اذ كان في زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة) وهذا مما يقيم في الماهيات المعقولة بالكنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ في تقسيم الاجزاء (للماهية المركبة) وهو من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فتداخل (سواء كانت متساوية او غير متساوية) والا فبالبينة (والمشهور ان التداخل ما يكون بعضها ٤٦ من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والظاهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى

﴿ سبيل كوتى ﴾

اى امر ان كل واحد منهما متصف بالوحدة بالفعل بلا واسطة او بواسطة او بوسائط قوله (والالكان الخ) اى وان لم يكن كل واحد من تلك الامور واحدا بالفعل كان بعضهما مركبا من امور غير متناهية بالفعل قوله (بل مرارا غير متناهية) لانه اذا فرض جزء منها بحيث لا ينتهى الى البسيط كان ذلك الجزء مركبا من امور غير متناهية وكذلك جزء الجزء وهو ما يبق بعد اسقاط واحد من تلك الامور الغير المتناهية وجزء جزء الجزء ولم جرا فاندفع ما قيل انه انما يلزم ذلك لو كان كل واحد من الاجزاء مركبا من امور غير متناهية اما اذا فرضنا احد الاجزاء مركبا من امور غير متناهية كما هو اللازم من رفع الایجاب الكلى فلا قوله (اى التعدد بالفعل) فسر العدد بذلك ليشمل الدليل كل مركب بالفعل فيطبق الدليل بلا عصى قوله (كذلك يمتنع الخ) لكن آحاد العدد وحدات حقيقية لا يمكن انقسامها بالفعل ولا بالقوة بخلاف آحاد ما سواه فانها لا بد ان تكون واحدة بالفعل ليتقوم بها التعدد اعم من ان تكون واحدة بالقوة ايضا اولا قوله (وكلاهما) كلمة كلا موضوعة للدلالة على الاثنين فهو كلاهما وكل منهما واحد نحو جاني الرجلان كلاهما قوله (كالأجناس العالية) على تقدير امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين قوله (مركبة في العقل) على تقدير كون الجوهر جنسا قوله (ومركب عقلي) مثله المفارقات ولذا لم يذكره مثلا قوله (متمايزة في الخارج) لم يقل ههنا فقط لان كل مركب في الخارج مركب في العقل قوله (اذا كان الخ) دفع بهذا التقييد استدراك قوله وانه محال بعد قوله لم يحال قوله (انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه) اى تفصيلا وكذا انما يتم اذا كان عقل الشئ بالكنه موقوفا على عقل ذاتياته بالكنه تفصيلا وكلا الامرين في حيز المنع قوله (في تقسيم الاجزاء) اى اقل ما يحصل به التركيب وهو الجزء ان فاذا كانت زائدة يكون فيها اجتماع الاقسام المذكورة قوله (فتداخله) اى كلا او بعضا قوله (فبينة) اى كلا قوله (فيحتاج الخ) اى اوقال بامتناع تركيب الماهية عن المتساوية وفيه واما ادراجها في التباينة فبيد قوله (والظاهر في العبارة الخ) اما بالقياس الى ما قاله المصنف فلعدم اطلاق التداخل على غير المعارف واما بالقياس الى المشهور فلا يهاجم الانقسام الى الاقسام الثلاثة هذا وانما قال في العبارة لاتحاد الكل

(متصادقة)

متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويتان نحو الحساس والمحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما (والا) اى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة (فبينهما) لا يخاف (عموم وخصوص اما مطلقا وحيث نذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذى هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكلم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعنى الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصف للحيوان بل هو جار مجراه (واما من وجه) قسم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة) من علة الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (مالمس علة ولا معلولا) بالقياس اليه فان قلت تركيب الشئ مع علة يستلزم تركيب الشئ الذى هو تلك العلة مع معلوله في التقسيم استدراك قلت معنى تركيب الشئ مع علة ان يعتبر ذلك الشئ من حيث فرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركيب الشئ مع معلوله ان يعتبر من حيث فرضت له الاضافة الى ذلك المعلوم فلا استدراك اصلا (والاول) وهو المعنى بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو المعطاة) فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او) مع (الماعل نحو الالة) وهى التفعير الذى في الانف فقد اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قائله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذى فيه تقع وير وهو

﴿ سبيل كوتى ﴾

في المال وهو التقسيم الى الاقسام الثلاثة قوله (فان صدق كل منهما الخ) صدق الكلى على افراده وكذا الحال في التباين والعموم مطلقا ومن وجه فالانسان والكلى متباينان ان اخص افراد الانسان باختصاصه اذ لا شئ من الانسان بكلى وهو ظاهر ولا شئ من الكلى بانسان اذ لا يصدق الانسان على شئ من افراد الكلى صدق الكلى على الافراد بل متعديه وان جعل افراده شاملة للاختلاف ايضا كان بينهما عموم من وجه وهو ظاهر قوله (وهذا انما يكون الخ) لان مرتبة التقويم والتعصيل بعد مرتبة التقويم فيكون العام متقوما متحصلا بنفسه والخاص قائما به بعد تحصيله فيكون بينهما في الخارج قيام وعروض والمركب من العارض والمعرض نمادى في الذهن قوله (بل يكون الامر بالعكس) ليس مراده انه يكون الامر بالعكس البتة اذ يجوز ان لا يكون شئ منهما مقوما للآخر بل انه يكون كذلك في الجملة وانما زاده ليربط قوله فان الناطق هو المقوم للحيوان قوله (واما الناطق الخ) لان الصفة انما يقوم بالموصوف بعد تحصيله والحيوان ليس متحصلا بدون الناطق قوله (بل هو جار مجراه) باعتبار اجراءه عليه وكونه محصلا له كان الصفة متحصلة للموصوف قوله (لان الماهية الحقيقية الخ) بناء على ان لا تركيب عقليا للماهية الحقيقية الا من الجنس والفصل او من متساويين قوله (واما المتباينة فاما ان يعتبر الخ) اى فخالها اعتبار الشئ الى آخره قوله (ان يعتبر ذلك الشئ الخ) بان يعتبر الاضافة داخلية دون المضاف اليه فقط نحو المسمى برفقانه عبارة عن الحشب والهيئة والاضافة التى بينهما فتداخله فيه ولفظ هو لم يورد له مثلا وحيث يكون معنى تركيب الشئ مع مالمس علة ولا معلولا ان يكون فيه تركيب مع امر ليس علة اعتبرت الاضافة اليه ومعلولا كذلك سواء لم يكن علة ولا معلولا كفى العشرة او كان علة ومعلولا لكن لم يعتبر كونه مضافا اليه كفى الجسم فانه مركب من الهوى والصورة وكل واحدة منهما علة للآخرى لكن لم يعتبر فيه وكون احدهما مضافا الى الاخرى وبما حذرنا ظاهر كون الحصرين الاقسام عقليا وانطبق الامثلة كلها مع المثل له واندفع الشكوك التى عرضت لنا طريق

قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويتان (كان المتغير في المساوات صدق كل منهما على كل افراد الآخر كذلك المتغير في العموم مطلقا صدق احدهما على كل افراد الآخر دون العكس فليس مفهوم الكلى اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه في الاشخاص بل اما عام منه من وجه اذا اعتبر تصادقهما في الاصناف الانسانية او متباين له ان ادعى انحصار ماصدق عليه الانسان في الاشخاص ولا يقدح في التباين حول الكلى على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كافي القضاء الطبيعية وذلك كعمل مفهوم الكلى الحقيقى على مفهوم الجزئى الحقيقى مع تباينهما اتفاقا والتباين انما يندفع اذا صدق احدهما على ماصدق عليه الآخر

قوله اذا اعتبر ماهية مركبة منهما فان قلت الحيوان جسم تام حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد التأم ماهية منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد بالماهية الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضا قد تقرر ان المقوم للحيوان احدهما وانما ذكرهما في تعريفه لعدم العلم بان ايهاهما مقدم مقوم له فثبت الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير

قوله نحو الجسم الابيض المتكلمون لا يتقاون بالسطح وحيث يظهر كون الجسم اعم مطلقا من الابيض وهو ظاهر ثم الجسم مقوم له اى معين وتحصل لان الابيض ليس له تحصيل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم

قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس مثل المصنف الاول والشارح الثانى

قوله هو المقوم للحيوان اى المعين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن ههنا يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس

قوله من علة الاربع المراد من العلة الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة ما هو داخل في قوام المعلوم حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالقطوعة لما سبق من ان الكل بالقياس الى الحال يشبه المادة مشبهة تامه فهى معدودة في عدادها وفس عليه حال الصورة

قوله كالأجناس العالية اذا لم يجوز التركيب من امرين متساويين قوله تتمايز في العقل فقط لم يذكره مثلا لان مثال البسيط الخارجى الذى ذكره مثال له

يقوله قلت معنى تركيب الشيء الخ ليس مراد من معنى الاخذ مع الشيء مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه والالم بتخصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة بل مراده بهم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا اليوم يكنى في دفع الاستدراك كما لا يخفى في العبارة مساحفة

قوله نحو العطاء قال في حواشي الجريد الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا تتعلل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة اعلم ان ماسوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الفائدة التي هي جزء العطاء والجزء الآخر هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس ولك ان تجعل الامثلة ما يستفاد من خبر نحو لانفس المضاف اليه قوله وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية) مبنى على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري لانه حينئذ يكون تركيبها من العلة والمعلول اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العدد دلة لشيء من الاجزاء وانما هي جزء صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة حينئذ متشابهة الاجزاء

قوله كالجسم المركب من الهوى والصورة) فيه بحث لان هذا مركب من الشيء مع علة الصورة او من الشيء مع علة المادية فلا يكون المثال مطابقا اذا قسم لا يحتمل ان يكون هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركيب الشيء مع احدى علة ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى علة وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهوى التي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها الهوى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا حينئذ ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غيره علة ومعلوله ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك في الانسان والعشرة ونحوهما

قوله من الحكمة والعفة والشجاعة) قد سبق تفاسيرها في اواخر شرح الديباجة فلان هذه قوله فان النفس الناطقة الخ (نقل من الشارح انه يمكن ان يجاب بانه يكنى في التمايز الحسى كون

ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي (في الماهية) على الاطلاق (اعلم من ان تكون) ماهية (حقيقة او اعتبارية) اما اذا اعتبرنا الماهية (الحقيقية) فلا يكون اجزاؤها الوجودية فتكون وجودية قطعيا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والمعدية ولا باعتبار الحقيقة والاضافية اذا لم تحمل الاضافات من الوجودات الخارجية (والنسبة بينهما) اى بين اجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتع على بعض الوجوه) المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالساواة على ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساوين في المقصد السادس الماهيات الممكنة (هل هي بمجولة) يجعل جاعل (ام لا فقيه) مذهب ثلاثة الاول انها غير مجولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة (اذ لو كانت الانسانية مثلا) يجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل (الجاعل انسانية) لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعيا (وسلب الشيء عن نفسه محال) بدبهة (والجواب ان الانسنة انما هي المعدوم في الخارج) دائما مساوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت اوداما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج

سؤال كوتى

اى تعدد عدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات فالفهوم الوجودى وهو النسبة الى الملكة ملحوظ في التركيب من العدميات قوله (حقيقة او اعتبارية) اى متصفة بالوحدة في الخارج او متصفة بها في الاعتبار كما صرح به الشارح قدس سره فيما بعد قوله (فتكون وجودية قطعيا) لان ما في مفهومه السلب يتمتع بوجوده قوله (اذ لم يجعل الاضافات) اى مطلقا قوله (الماهيات الممكنة الخ) بعد اتفاق الكل على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل والالم تكن ممكنة اختلفوا في ان الماهيات في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه اثر للفاعل ومعنى التأثير استبعاد المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالمره فيكون الوجود انتزاعيا محضا واليه ذهب الاشعري والاشراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات في حد ذاتها ماهيات والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شيء شيا فكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما واليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود هذا بحر يحل النزاع على ما هو الحق الحقيق بالقبول قوله (بمجولة يجعل جاعل) اختاروا هذه العبارة ولم يقولوا انها بتأثير المؤثر او بفعل الفاعل لان هذه الالفاظ شائعة الاستعمال في الوجود قوله (اذ لو كانت الانسانية الخ) تصوير للاستدلال الكلى في صورة جزئية للتوضيح وحاصله انه لو كانت الماهيات في ذاتها مجولة لارتفعت الماهيات بالمره على تقدير ارتفاع الجعل ولو كان كذلك لزم ان لا يكون الماهيات في حد ذاتها ماهيات لكن التالى باطل لان شيوت الشيء لنفسه ضرورى واورد عليه انه يجوز ان يكون عدم الجعل محالا مستلزما للحال والجواب ان عدم الجعل ليس متمما بالذات والالكان الجعل واجبا بالذات فتقول او كان الجعل ممكنا بالذات لا يمكن عدمه نظرا الى ذاته ولو امكن في ذاته لما حكمنا باستلزامه الحال عند ملاحظة ذاته فقط والتالى باطل لانا اذا حفظنا عدم الجعل مع قطع النظر عما سواه بما يوجب امتناعه او وجوب الجعل حكمنا باستلزامه الحال وعلى ما ذكرنا لا يرد المناقشة المشهورة بان عدم ملاحظة امر آخر معه لا يوجب عدمه في نفس الامر فيجوز ان يكون لزوم الحال لاجل ذلك لانه انما يرد او بانه يلزمه الحال في نفس الامر لكن مرادنا انما حكمنا باستلزامه الحال فيكون متمما بالذات قوله (فاذا ارتفع الخ) يعنى ان السند اعنى قوله فان المعدوم الى آخره مذكور بطريق التنظير والمقصود انه اذا كان المعدوم في الخارج مساوبا عن نفسه فكذلك الماهيات اذا ارتفع جعلها اى لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمره اى لم يكن ذاتها فصيح سلبها عنها فلا يرد ان الكلام في الماهيات في حد ذاتها لافى الماهيات المعدومة فالسند

ما يقال في الجواب يكنى في التمايز الحسى ان يحس احد هما مع عدم الآخر فالفرق ظاهر لان البدن بلا نفس قد يحس كفى الميت واما الهوى والصورة فلا يحس احدهما بدون الاخرى قطعيا فان قلت ما ذكره الشارح انما يرد اذا حل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حل على غيره فلا قلت ان بنى التنزيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله وان بنى على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هي الهكل المحسوس فلا تمايز بينهما وبين البدن ايضا وقول النظام النفس هي السارية في البدن سريان ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسى ايضا لان الورد مجموع الماء ومجمله

قوله والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد) وانما قال تركيبا اعتباريا لان الروح اعنى النفس الناطقة المجردة والبدن مادي فلا يحصل منهما مركب حقيقى وقد يقال لا بعد في ذلك كما نألف عن المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقها المادية جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالآخر من حيث يشتمل كل منهما عن الآخر فتأثر النفس عن البدن كالتكليفات النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت اوشهوانية وتأثر البدن عن النفس مثل ان يقشع الجلد ويقف الشمر عند اخذ مار جانب الله تعالى والفكر في جبروته

قوله غير معقول الخ) فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدميات بان يكون تلك العدميات اجزاء لماهية وعدم معقولة تعقلها الاضافة الى الوجودات لا يستلزم كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية الجزئية قلت تلك العدميات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان الثاني لم تنسدد وان كان الاول يدخل الاضافة قطعيا كما اشار اليه الشارح في الحاشية الصغرى وان كان المضاف اليه خارجا وهي المرادة بالمعنى الوجودى لا يضاف اليه قوله اذ لم يجعل الاضافات) اى مطافا ولا فلا امتناع في ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها

قوله قلت معنى تركيب الشيء الخ) ليس مراد من معنى الاخذ مع الشيء مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه والالم بتخصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة بل مراده بهم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا اليوم يكنى في دفع الاستدراك كما لا يخفى في العبارة مساحفة

قوله نحو العطاء قال في حواشي الجريد الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا تتعلل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة اعلم ان ماسوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الفائدة التي هي جزء العطاء والجزء الآخر هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس ولك ان تجعل الامثلة ما يستفاد من خبر نحو لانفس المضاف اليه قوله وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية) مبنى على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري لانه حينئذ يكون تركيبها من العلة والمعلول اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العدد دلة لشيء من الاجزاء وانما هي جزء صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة حينئذ متشابهة الاجزاء

قوله كالجسم المركب من الهوى والصورة) فيه بحث لان هذا مركب من الشيء مع علة الصورة او من الشيء مع علة المادية فلا يكون المثال مطابقا اذا قسم لا يحتمل ان يكون هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركيب الشيء مع احدى علة ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى علة وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهوى التي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها الهوى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا حينئذ ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غيره علة ومعلوله ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك في الانسان والعشرة ونحوهما

قوله من الحكمة والعفة والشجاعة) قد سبق تفاسيرها في اواخر شرح الديباجة فلان هذه قوله فان النفس الناطقة الخ (نقل من الشارح انه يمكن ان يجاب بانه يكنى في التمايز الحسى كون

ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك محال (بما محال) هو الإيجاب (المعدل وحاصله ان عدمه) أي عدم جعل الجاعل (رفع الماهية) الإنسانية عن الخارج (رأى) وبالكيفية لا يصدق عليها حكم إيجابي بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها منها بحسب الخارج (لأنها تنفرد) في الخارج (مع الإنسانية) حتى يلزم صدق قولنا الإنسانية لا إنسانية (والحال هو هذا الثاني) الذي هو الإيجاب المعدول (والأول) الذي هو السلب (مما نقول به) المذهب (الثاني) أنها بمجولة مطلقا (أي في الجملة) إذ لو لم تكن الماهية (أي شيء من الماهيات) بمجولة (أصلا) ارتفع المجولة مطلقا (أي بالكيفية) لأن ما فرض كونه مجولا من وجوده أو موصوفية الماهية به (أي بالوجود) فهو (أيضا) ماهية في نفسه (والقدران لشيء من الماهيات بمجولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بمجولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك بما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والشهور كما ورد المصنف في تحريره المسئلة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها بمجولة أما البسطة فلا لأنها ممكنة والممكن محتاج لذاته إلى فاعل وأما

سبيل الكون

الذي كور لا يصلح للسندية والمراد بالخارج ههنا نفس الأمر قوله (ويكون صدق السالبة الخارجية) لم يرد بالخارجية ما هو المتعارف بينهم إذ ليس الحكم ههنا على الأفراد فضلا عن الحقيقة بل ما يكون الخارج فيها طرف الحكم وكما أن السالبة تكون صادقة كذلك الموجبة السالبة المحمول إذ الإيجاب فيها حقيقة بل مجرد اعتبار فلا يرد أنه إذا صدق السالبة المذكورة صدق الموجبة السالبة المحمول لتلازمهما لكن صدقهما محال لأنه يلزم إثبات سلب الشيء لشيء قوله (لعدم الموضوع في الخارج) أي بارتفاع الموضوع عن مفهوم الإنسانية بالرة في نفس الأمر كما كان صدق السالبة الخارجية المتعارفة يكون بعدم أفراد الموضوع في الخارج قوله (هو الإيجاب المعدول) فإنه يقتضي وجود الموضوع فيلزم انتفاء الشيء حال حيويته قوله (أي شيء من الماهيات) على أن اللام في الماهية للجنس قوله (هذا ما يقتضيه الخ) أي كون مطلقا بمعنى في الجملة مع مخالفة لقوله مطلقا السابق وجعل المدعى موجبة جزئية ما يقتضيه تقرير الكتاب للدليل أن ارتفاع المجعولة بالكيفية إنما يلزم أن لو لم يكن شيء من الجزئيات بمجولة وهو سالبة كلية فكذبها يكون مستلزما لصدق الموجبة الجزئية والشهور الموافق لما حرره المصنف أن أحد المذاهب الموجبة الكلية فإن روى موافقة الدليل يلزم مخالفة المشهور وأن روى مخالفة المشهور يلزم مخالفة التقرير فأحدي المخالفين لازمة فلا يرد كان الأول أن يحمل الشارح قدس سره قوله مطلقا على العموم ويحمل المدعى الموجبة الكلية كما هو المشهور ويعترض على الدليل بتم الملامة أقول ويمكن تقرير الكتاب بحيث يثبت الموجبة الكلية بأن يقال الماهيات كلها بمجولة لأنه كما كانت الماهية من حيث الصدق بمجولة كانت الماهيات كلها بمجولة لكن التقدم حق فالتالي مثله أما الملازمة فظاهرة لعدم اختصاص صدقها بفرد دون فرد وأما حقيقة التقدم فلأنه لو لم تكن الماهية من حيث الصدق بمجولة ارتفع المجعولة لأن كل ما فرض أنه مجول يصدق عليه أنه ماهية فتكون الماهية من حيث الصدق بمجولة وفيه تأمل وفي أفراد لفظ الماهية إشارة إلى ما ذكرنا وقيل في تقريرها الماهيات كلها بمجولة لأن ماهية ما بمجولة والارتفاع المجعولة بالكيفية وإذا كانت ماهية ما بمجولة كانت الماهيات كلها بمجولة لاستوائها في الامكان الذي هو علة المجعولة ولا يخفى ما فيه أما أولا فلأن الاستواء في الامكان لا يقتضي الاستواء في المجعولة لجواز كون خصوصية البساطة مثلا مائة كما هو مذهب التفصيل وأما ثانيا فلا يرد بعد ادعاء أن الامكان علة المجعولة يتم الدليل من غير حاجة إلى إثبات أن ماهية ما بمجولة كما هو الاستدلال المشهور قوله (والممكن محتاج لذاته إلى فاعل) فيه أن اللازم أن يكون البسيط لذاته محتاجا إلى فاعل والمدعى أن يكون في ذاته محتاجا إلى فاعل لأن النزاع في أن الماهيات هل هي في نفسها محتاجة إلى فاعل أم لا

(المركبة)

المركبة فكذلك أيضا أولان اجزائها البسيطة مجعولة (والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص) أي هو يته (لماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات بانسرها ارتفاع المجعولة رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب (الثالث) الماهية (المركبة بمجولة بخلاف) الماهية (البسيطة) لأن شرط المجعولة (الامكان) وذلك لأن المجعولة فرع الاحتياج إلى المؤثر والاحتياج إليه فرع الامكان (وأنه) أي الامكان (لا يفرض للبسيط فانه نسبة) بل كيفية فارضة لنسبة (لا تصور الابتن شيئين والبسيط لا شيئين فيه) فلا تصور غير وضعه (وقد اعترض) عليه (بأنه لو صح) ما ذكرتم لم تكن المركبات أيضا مجعولة لأنه إذ لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة إذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر) في مباحث التعريف فاذ لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب أيضا مجعولا (وأنه يفرض إلى نفي المجعولة بالكيفية) وأتم لا نقول به (لا يقال) في دفع هذا الاعتراض (المجول انضمامها) أي انضمام بسائط المركب بعضها إلى بعض (أو وجودها) أي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولة بالكيفية (لا نقول ذلك) الذي ذكرتموه من الانضمام أو الوجود (أيضا) ماهية فهي أما بسيطة فلا تكون مجعولة (على ذلك التقدير) (أمر كية فيعود الكلام) فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولة مطلقا والاعتراض المذكور معارضة (والحل) هو (أن البسيطة ماهية ووجود قلل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة إلى الوجود) فالامكان يقتضي شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط (وأما من هذه المسئلة من المباحث) التي ترق فيها اقدام الأذهان (وأما يردان ثلث اعدامات) في هذه المسئلة (بإشارة خفية إلى تحرير محل النزاع) ومنها المذاهب والحق لا يحجب عن طابعه بذلك) التبرير (فقول الحكماء لما قسموا الوجود

سبيل الكون

فيجوز أن يكون لذاته لا غيره محتاجا إلى فاعل في الوجود ولا يكون محتاجا في ذاته إلى شيء لعل المصنف لأجل كون الاستدلال المشهور بظاهر البطلان تركه واستدل بما هو المذكور في الكتاب قوله (أولان اجزائها الخ) ولأنه في يكون الشيء مجعولا لا تعلق الجعل به سواء كان باعتبار ذاته أو باعتبار اجزائه قوله (والجواب الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليها بقوله لأن كل ما فرض مجعولا فهو ماهية لجواز أن يكون هوية أي ماهية شخصية لماهية كلية وفيه أن النزاع في أن الماهية بمعنى ما به الشيء هو كليا أو جزئيا بمجولة أو لا في الماهية الكلية وأما على ما ذكرنا من التقرير فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على أن المجعول هوية الوجود لماهية الوجود الصادقة عليه فضلا عن مطلق الماهية ولا يلزم من صدق شيء على شيء أن يكون ذلك مجعولا ولا يلزم أن يكون السلوب والعدمات الصادقة عليه مجعولة قوله (أي هو يته) أي المراد بالوجود الخاص استخراجه لا مفهومه الكلي قوله (الماهية المركبة بمجولة) لتلا يلزم نفي المجعولة بالكلية وظهوره لم يتعرض له قوله (وأنه لا يعرض للبسيط) لا يخفى أنه لو حمل على ظاهره يلزم أن يكون البسائط واجبة فيلزم تعدد الواجب أو تمتعة فيلزم امتناع وجود المركب أو واسطة فيلزم بطلان الحصر العقلي بين الأمور الثلاثة وسأني تحقيقه في تحرير المذهب قوله (كما مر في مباحث التعريف) ولا يمكن ههنا الفرق بالاجمال والتفصيل لأن ذلك أعياهو باعتبار العقل وهو يكتفي في تقرير التصورين في العقل بخلاف المجعولة قوله (والاعتراض المذكور معارضة) وليس نقضا أجاب على ما توهمه الدليل المذكور لعدم مجعولة البسائط لا يجري في المركبات ولا يستلزم محالا أعمال المستلزم للحال هو المدعى أعني عدم مجعولة البسائط فيكون الاعتراض المذكور مثبتا للتفويض المدعى فيكون معارضة قوله (والحل أن البسيط الخ) لا يخفى أن اللازم منه أن يكون البسيط مجعولا باعتبار الوجود ولا نزاع فيه قوله (بإشارة خفية الخ) وهو ما أشار إليه بقوله إلى ما ينسب إلى المعتزلة فإنه أشار إلى تحريره معنى يمكن النزاع فيه وأما ما قبله فهو بيان لتسا المذاهب الثلاثة وأنها كلها حقة قوله (لما قسموا الوجود الخ) وأما التافون للوجود الذي فيقولون أن كل ما يعرض

قوله (ويكون صدق السالبة الخارجية الخ) قيل فيه بحث لأن القضية القائلة الإنسانية إنسانية وكذا في كل ماهية قضية ذهنية فساليتها أو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن لا لعدمه في الخارج كما زعمه وبالجمله القائل بمجولة الماهية يقول أن كون الإنسانية إنسانية في نفس الأمر بجعل الجاعل لأن كونها إنسانية في الخارج به إذا ما له حيث لا يجعولة الهوية لأن الإنسان في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والثاني بمجوليتها يقول لو كان الإنسانية مجعولة لم يكن الإنسانية إنسانية في نفس الأمر عند عدم الجعل فيخيل لا يجهه الجواب بأن صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج فأملا قوله (فهو أيضا ماهية في نفسه الخ) فيه بحث لأن الوجود والموصوفية من المعقولات الثانية المتمتعة بالوجود في الخارج والكلام في الممكنات الوجودية فيه فشيء منها لا يندرج فيما قد عدم مجعولته ثم أن تعلق الجمل بالمتنوع لا باليجاد غير متمتع فأملا قوله (هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب الخ) قيل الظاهر أن مراد المصنف أن الماهية كلها بمجولة كما ذكره في تحريره المسئلة أن النزاع في أن الواجب تعالى جهلا وتأثيرا في الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولة عن الماهية الممكنة لأن وجوده وموصوفيته أيضا ماهية والمقدوران الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم انتقريب ويناسب الجواب أيضا وفيه نظر إذ المقدور حيث أن ليس بعض الماهيات بمجولة لأن بعض الإيجاب الكلي الذي ادعى هو السلب الجزئي وما ذكره أنما هو لو كان المقدور السلب الكلي اللهم إلا أن يثبت الكلام على أن بعض الماهيات إذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك لا يفرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة تأمل

قوله (هو الوجود الخاص الخ) قيل يلزم أن يكون للماهية أيضا مجعولة لأن جعل وجود العام ضروري في ضمن الخاص والجواب أن المجعولة هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بأن البحث في الماهية من حيث هي لا في الماهية المخلوطة كما يعلم من التبرير

قوله (لا يعرض للبسيط) ان قلت فعلى هذا يلزم إمكان المركب من المرتين قلت الامتناع انضماما لأنه كالامكان يستدعي شيئين نعم يلزم إمكان المركب مما ليس يمكن اللهم إلا أن يقولوا إمكان الجميع غير إمكان الوجود والمقدور هو الثاني والمزوم في المركب عندنا هو الأول

قوله (لو صح ما ذكرتم) المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل للملازمة المذكورة في الشرح وقائدة ذكرها ظهور توجسية الاعتراض

قوله (أو وجودها) فيه نظر لأن الوجود المجعول يمكن أن يعتبر بالنسبة إلى البسائط أيضا فالأمر حينئذ يمكن أن يجاب بالتكاف فأملا

قوله (لأننا نقول ذلك الذي ذكرتموه الخ) ان قلت لعله يقول بمجولة هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية أن كانت بسيطة لم يتعلق بها الجمل وأن كانت مركبة كان المجعول هوية الهوية الانضمامية وتقل الكلام إليها فيسلسل بمعنى أنه لا ينهي إلى حد يمكن تعلق الجمل به

قوله (والاعتراض المذكور معارضة) لأن نقض أجمالا كحاذب إليه الشارح الأبهري إذ لا يمكن إجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات كاتقل من الشارح وفيه تأمل لأن النقض الاجمالي على وجهين الأول جريان الدليل في موضع مع تخلف الحكم عنه الثاني استلزام تمامه محذور أو الثاني ههنا هو الأول لا الثاني فأتأمل

الى ذهني وخارجي وجملاها (المهابة) الممكنة (قابلة لهيئة) ولقوله (أما العوارض) أي الأمور التي تعرض لتلك المهابة (ثلاثة أقسام قسم يلحق بالمهابة من حيث هي أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني أيضا إذ لا مدخل في ذلك المحقق لخصوصية شيء من الموجودين بل لطلاق الوجود قائما وجدت المهابة كانت متصفة به (وذلك كالزوجة الأربعة) فانها لازمة لمهابة الأربعة وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن (فلو فرض أربعة) موجودة بأحد الموجودين (غير زوج لم يكن أربعة) فلزم التناقض وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلاث لثلاثين فانه لازم لمهابة الثلاث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجة للأربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لثلاثين لم يكن مثلثا (وقسم آخر يلحق

سؤال كوني

الشيء فانه تعرض له في الخارج ونفس الامر والمعلوم سلوب عنه كل شيء حتى نفسه الان من العوارض ما تعرضه بشرط الوجود وهو عوارض الهوية ومنها ما تعرضه في الوجود وهو عوارض المهابة وعوارض الوجود الذهني داخله عندهم في عوارض المهابة فلا بد ما قبل انه يلزمهم ان لا يقولوا بنحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية ولا ذلك انكارها كناية قوله (وجملوا) أي اعتقدوا كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن قوله (المهابة الممكنة قابلة لهما) وأما المتعاضات فلعلمه قوله الوجود الخارجي لا يكون له الا العوارض الخارجية وأما العوارض التي يلحقها في الذهن فباعتباراته من حيث الوجود الذهني يمكن اذ يجوز ان يحصل فيه وان لا يحصل قوله (ورفعهما) أي اعتبر قبولها رفع الوجودين ليظهر اختصاص بعض العوارض بالوجود الخارجي وبعضها بالوجود الذهني قوله (أي الأمور التي تعرض الخ) أي ليس المراد بالعوارض الخارج المحمول بل ما تعرضه ويلحقه ثم ان اريد بعروضها للمهابة انها كافية في عروضها بعد الوجود كان هذه الأقسام للوازم واليه يشير عبارة المصنف حيث فرق بين عوارض المهابة وبين عوارض الوجود بانه لو فرض الخلو عنها لم يكن المهابة تلك المهابة بخلاف عوارض الوجود وسيصرح به الشارح قدس سره ايضا فيما بعد بقوله لان البحث عما يلحق بالمهابة انه من لوازمها من حيث هي الخ وان اريد به انها تعرض للمهابة ولولا دخلة امر آخر كان كل واحد من الأقسام الثلاثة منقسما الى اللازم والمفارق وهو ظاهر لجواز ان يكون العروض في الوجود الخارجي والذهني او كليهما مشروطا بامر متفك عن المهابة وقوله فانما وجدت الخ لا يقتضي انحصار عوارض المهابة في اللازم على ما هو لان شمول الامكنة لا يقتضي شمول اللازم واعلم ان الحصر بين الأقسام الثلاثة عقلي لان العروض لا يمكن بدون وجود العروض فاما ان يكون في الوجود الخارجي فقط أو في الذهني فقط أو فيهما واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين مما أو كان يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما لا باعتبار مطلق الوجود وهم منشأ عدم التدبر والالتفات الى ما هو منه ظاهر العبارة قوله (أي مع قطع النظر الخ) المقصود من التفسير دفع ما يرد من انه قد مر ان المهابة من حيث هي هي ليست الا المهابة فكيف يمكن لحوق شيء لها وحاصله انه ليس المراد بالمهابة من حيث هي هي المهابة مع قطع النظر عما عداها حتى عن هذه الحيثية بل المهابة مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ولما كان هذا القدر كافيا في الدفع اكتفى المصنف عليه واحال قطع النظر عن الوجود الذهني على المقابلة وزاده الشارح قدس سره نصرا يحايل من المقابلة قوله (بل لطلاق الوجود) أي بل المدخل في ذلك لطلاق الوجود أي وجود كان كابدل عليه قول الشارح قدس سره سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن ومرجح به في شرح التجريد وليس المراد به مفهوم الوجود ولا الوجود من غير اعتبار خصوصية مع حتى لا ينحصر القسمة فتدبر ثم اعلم انه ان اريد بدخلة الوجود المطلق أو الخارجي أو الذهني في العروض ان يكون ذلك شرطا فيه فالوجود المطلق وكذا الخارجي

الوجود أي الهويات الخارجية) لا المهابة من حيث هي هي (تحوالتها في الحدوث للجسم فانه أي نحو ما ذكر (لا يلزم ماهيته) أي ماهية الجسم من حيث هي هي (بل وجوده) الخارجي (فان من تصور جسما قدما أو غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متاقضا في نفسه ولا متصورا لجسم غير جسم) كإلزام ذلك في تصور أربعة غير زوج (وقسم) ثالث (يلحق بالمهابة باعتبار وجودها في الذهن) فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للمهابة فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثابتة (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) المعارضة للأشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم ان المهابات غير مجعولة (على ان المجعولة إنما تلحق الهوية للمهابة) أي هي من عوارض الوجود الخارجي لان عوارض المهابة من حيث هي هي (فأو تصور) مثلا (إنسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لأنسانا) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعني

سؤال كوني

والذهني خارج من الأقسام الثلاثة اذ قيام الوجود انما هو بالمهابة من حيث هي على ما نص عليه في التجريد وغيره لا بشرط الوجود واللازم تقدم الوجود على الوجود وان اريد به ان يكون ظرفا له ومحكما لعروضه فالوجود داخل في القسم اشاث لان الاتصاف بالوجود وان لم يستدع حينئذ تقدم العروض بالوجود لكنه يقتضي ان لا يكون العروض مخلوطة بذلك المعارض في ذلك الظرف وظاهر ان المهابة في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود الذهني مخلوطة به بحسب نفس الامر لكنه للعقل ان يأخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار ممرى من جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا المجموع من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء الوجود في نفس الامر كذا افاده المحقق الدواني وهذا على ما اختاره من ان ثبوت الشيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له واما على ما هو المشهور من الفرعية فنقول اتصاف المهابة بالوجود ليس اتصافا حقيقيا فان زيادة الوجود خارجا كان او ذهنا انما هو في التصور فهو انتزاعي محض فاذا لاحظها العقل وانتزع منها الوجود ووصفها به كان ذلك فرعا لحصولها في الذهن بوجود هو نفسها ثم اذا لاحظها مرة ثانية وانتزع منها وجودا ذهنا ووصفها به كان ذلك فرعا لحصولها في الذهن مرة ثالثة بوجود هو نفسها وهكذا وليس هذه الملاحظة والاتفات لازمة لنفس فيقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة وهذا تحقيق ما ذكره صاحب التجريد من ان الوجود من المعقولات الثانية وبما حررنا لك بتدفع الشكوك التي عرضت للنظرين في هذا المقام لا تطول الكلام بذكرها ودفعها فانك بعد الاطاحة بما ذكرنا يظهر لك جلية الحال من غير حاجة الى القيل والقال قوله (لا المهابة من حيث هي هي) تأكيد لدفع ما يترأى من ظاهر العبارة من انها ليست عارضة للمهابات اصلا قوله (فلا يحاذي به امر في الخارج) أي لا يطابقه على ما مر من تفسير المطابقة من انه لو فرض الحاصل في الذهن متصفا بالعوارض الخارجية كان عين ذلك الامر ولو فرض ذلك الامر الخارجي حاصلا في العقل معرى عنها كان عين تلك الصورة فلا ريد ما قيل ان الوجود الخارجي وكذا المطلق يحاذي بهما امر في الخارج على رأى الحكماء اعني ذاته تعالى لكون وجوده عين ذاته فلا يكونان من المعقولات الثانية قوله (فلو تصور الخ) افاده للتعليل والتفريع ففيه اشارة الى الفرق بين الزوجية والمجعولة والى تطبيق الدليل المذكور سابقا عدم المجعولة على هذا المعنى بان يراد انه لو كانت الانسانية متلبسة بالجمل في نفسها لم يكن الانسانية عند عدم اعتبار جعل الجاعل معها انسانية والثاني باطل لان الانسانية انسانية اعتبر معها الجمل أولا قوله (وارادوا الخ) أي المجعولة المترتبة على الاحتياج الى الموجد وكذلك الكلام فيما سباني لانفس الاحتياج بطريق التسامح بذكر المسبب واردة السبب على ما فهم لان الاحتياج الى الموجد

قوله وقسم يلحق المهابة باعتبار وجودها في الذهن الظاهر ان التناقض آت في الواقع

الذهني أيضا

قوله هو المسمى بالمعقولات الثانية ان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للمهابة كما سيجي قلت معناه انه لازم لموصوفه الذي هو المهابة الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان معنى امكان المهابة هو قابلية المهابة للوجود والعلم من حيث هي وتلك القابلية والحيثية لا تعرض الا بحسب الوجود الذهني فان قلت امكان الوجود في الذهن ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوت المهابة ليس باعتبار الوجود الذهني والاتصال الوجودات الذهنية وليست اعتبارا بصرية صرفة حتى يلتزم قات سبق الكلام في بحث الوجود فليذكر

قوله بل لطلاق الوجود) أي بل المدخل له ويؤيده ما قيل اقتضاء المهابة لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فان من المعلوم بالضرورة ان ما لا يثبت له بوجه من الوجود لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم المهابة انها متصفة به سواء وجدت بأحد الوجودين أولا بل معناه انها انما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لأحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل مقتضى المهابة باعتبار مطلق وجودها وفيه بحث لان ما مع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في العلية الا يرى ان الصورة الشخصية علة لتشخص الهوى مع كون الهوى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من تقدم انفكاك المهابة المتصفة بلوازمها عن الوجود المدخلة في العلية والاقتضاء اللهم الان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات وانت خير بان الاقتضاء امر ثبوتي فالاتصاف به يقتضي احد الوجودين وبه يتم الكلام فاعلم

هؤلاء النافين (بالجمولية الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لا مزية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالجمولية الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا موجدًا او جزءًا مقومًا (انها) اى الجمولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل في قوامها (يلحقها لنفس مفهومها) من حيث هو هو (قطعًا) فانما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتنا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للماهية البسطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه (وقال بعضهم الماهية بمجولة مطلقًا) سواء كانت مركبة او بسطة (وقد ارادوا وعروض الجمولية لها في الجملة) اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضة لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه (وان عاننا) عطف على ان هذه المسئلة اى واعلم ان عاقلا (لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها) وثبوتها (في الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة (الا ما ينسب الى المعتزلة) من ان المعدومات الممكنة ذوات متفرقة ثابتة في نفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي اومن لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار في كثير من احوالها فليس تخصيص هذا البحث بالجمولية كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهنى فالجمولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به ينشأ او غير ينشأ وان فسر الجمولية بانها الاحتياج الى الفاعل

سالكونى

منقسم على الاتحاد المتقدم على الوجود فكيف يكون من عوارض الوجود الخارجى بل هو من عوارض الوجود الذهنى فان الماهية الممكنة الموجودة اذا حصلت في العقل انتزعت منها الامكان والاحتياج وكونها موجودة والوجود بخلاف الجمولية فانها متأخرة عن وجودها بدليل صحة دخول الفاعل بان يقال الماهية امكنت فاحتاجت فاوجدت فصارت مجعولة قوله (سواء كان الخ) هذا التعميم بالنظر الى الواقع لثبوت الاحتياج الى الموجد بل جمع الممكنات لانه مدخلا في كون المركبة مجعولة دون البسيط اذ بناء الفرق بثبوت الاحتياج الى الاجزاء للمركبة دون البسيط قوله (عن وجودها) اى خصوصية وجودها الخارجى والذهنى قوله (وارادوا) تطبيق لدليلهم على هذا المعنى قوله (ان الاحتياج العارض الخ) اى الامكان الذى هو سبب الاحتياج المأرض المذكور لان الامكان ليس نفس الاحتياج بل هو محجوج قوله (اى ارادوا الخ) فممكنة في دليلهم المشهور لانها ممكنة اعم من الامكان بالقياس الى الوجود والجزء وكذا فاعل اعم من فاعل الماهية والوجود واوحل قولهم على انهم ارادوا عروض الجمولية لها باعتبار الوجود يصح ذلك القول وانطبق الدليل من غير تكلف الا ان المصنف راعى اطلاق الجمولية وعدم الاحتياج الى التخصيص قوله (كما يتبادر الخ) بناء على ان المتبادر منه في الاتصاف بالجمولية وهو الاستغناء عن الموجد قوله (من المعدومات الممكنة ذوات متفرقة الخ) بناء على جعلهم التفرع اعم من الوجود فاذا حل الخلاف المذكور على هذا المعنى كان النزاع معنوا بالكنة بعيدا اذ الخلاف المذكور واقع بين الحكماء النافين لتقرر المعدومات قوله (هذا تقرير الخ) خلاصته ان النزاع بينهم لفظي قوله (لان البحث الخ) ولانه يستلزم استمرار جواهر الفضلاء على النزاع اللفظي قوله (سواء كان اتصافها الخ) بناء على الاختلاف في ان قولهم كل ممكن

(في)

في الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد تكافيا وابعده من ذلك ما قاله الامام الرازى من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان الجمولية ليست نفس الماهية ولا داخله فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا تأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مقارنة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل

سالكونى

محتاج الى موجد بذهنية او نظرية كاشيات وفيه اشارة الى الرد على ما ذكره المصنف بقوله فلو تصور انسان فسير مجعول الخ بان اللازم منه ان لا يكون مجعولته بينة ثبوت له ولا يلزم منه ان لا يكون لازمة له كما يلزم من تصور الثلث بدون تساوى الزوايا ان لا يكون التساوى لازما له في نفس الامر قوله (كان الكلام صحيحا) لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن طرفا للاتصاف به سواء كان ذلك المفهوم مقيدا بالخارج او بالذهن اولم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولة والامكان والحقيقة منها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجى او غير بل جعلوا نفس الوجود الخارجى منها والظاهر ان الجمولية بحسب الوجود الخارجى من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة الحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجى فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا كذا افاده الحق الدوائى والجواب ان ذلك انما يرد اواريد بالجمولية نفس الاحتياج على ما هو منه ظاهر العبارة اما اذا ريد بها الجمولية السببية عن الاحتياج كما مر تقريره فظاهر ان الاتصاف بها بحسب الوجود الخارجى قوله (والتقييد تكافيا) اذ لا فائدة له وهذا كما قال الزوجية الخارجية ليست لازمة لماهية الاربعة بل لهو بينها لادم القرينة على التقييد حتى يرد ان كون المتبادر من الوجود الوجود الخارجى قرينة على التقييد المذكور فلا تكلف فيه قوله (ان معنى قولهم الخ) يعنى ان معنى قولهم انها مجعولة ظاهر وهو الاحتياج الى الموجد لا محتاج الى التعرض ومعنى قولهم الماهيات غير مجعولة انها ليست نفسها ولا جزءا وانما كان ابعده لاشتراكه مع ما قاله المصنف في انه ليس للتخصيص كثير فائدة يرد عليه ان هذا الحكم قد علم من قولهم وهي مغايرة لماعداها بانها بيان فالعرض له مستدرك ولانه لا وجه حينئذ لمذهب التفصيل وما قيل من انه على هذا ينبغي ان يحمل قولهم غير مجعولة على السلب ففهم انه على جميع الوجوه المذكورة مجعولة على السلب كما لا يخفى قوله (ولا تأثير مؤثر) اشارة بالعطف الى ان النزاع ليس في الجمل اللغوى فانه يستعمل بمعنى الخلق والصورورة والتصيير ومعنى طفق قوله (اذ لا مغايرة الخ) فيه بحث لان هذا انما يفيد عدم تعلق الجمل بالسواد بمعنى جعل شئ شيئا ولا يفيد في تعلق الجمل به بان يكون نفسه اثر الفاعل وتاثير الجمل ومعنى التأثير استنباع المؤثر الاثر لا ما يتبادر الى الوهم اعنى إيجاد الاثر قوله (وكذا الخ) هذه المقدمة لا تدخل لها في بيان انها ليست بمجعولة بل توطئة لبيان معنى الجمل ودفع لما مر من انه اذا لم يكن ماهية ما مجعولة اتنى الجمولية بالكلية لان كل ما يفرض تعلق الجمل به من الوجود والوصفية فهو ماهية في نفسه قوله (بمعنى جعل الوجود وجودا) وكذا في الاتصاف بمعنى جعل الاتصاف اتصافا قوله (بل تأثير الخ) فالأثر هو الماهية باعتبار الوجود فيتصور توسط الجمل بينهما بان يقال جعل الماهية موجودة وليس الاثر الاتصاف حتى يرد انكم قد اعترقتم بكون الاتصاف اثر الفاعل بنفسه في لا تقولون الماهيات كلها كذلك وان الاثر هو الامر الخارجى والاتصاف ليس كذلك قوله (لا بمعنى انه يجعل الخ) فان الاتصاف انما يكون موجودا اذا كان الخارج ظرفا لوجوده وفيما نحن فيه الخارج ظرف لنفسه

قوله ان الجمولية ليست نفس الماهية الخ (فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل حينئذ على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هي ليست غير مجعولة ايضا على معنى ان الا جمولية ليست نفسها ولا داخله فيها ووجه الابدية مع استوائها في انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالجمولية انه على هذا كان معلوما في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا كما هو دأبهم

اتصافها بوجودها متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصباغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثانيا في الخارج فليست الماهيات في انفسها بمجولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها بمجولة بل الماهيات في كونها موجودة بمجولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا مناسفة بين نفي المجولة عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولو بين اثباتها لها بما يتناهى اتفاقا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجولة مطلقا وبما يتناهى مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ماصورناه ومن ذهب الى ان المركبات بمجولة دون البسائط فان ارادوا بالمجولة احد المعنيين فالفرق باطل لان المجولة بمعنى جعل الماهية تلك الماهية متفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كلاهما فظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يشتركان في ثبوت المجولة بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجولة بحسب الماهية وبما يترتب بان المركب مجمول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلارية في المقصد السابع في المركب اما ذات (ان كان قائما بنفسه (واما صفة (ان كان قائما بغيره (والاول يقوم ببعض اجزائه وبعض

سبيل الكون

قوله (فان الصباغ الخ) تصور للقول بالمحسوس لا بصاحبه قوله (وهذا المعنى الخ) فيه بحث لان ما ذكره انما يصح اذا كان الاتصاف بالوجود حقيقيا بان يكون الوجود امر اذ لا على الماهية بتصف الماهية به سواء كان الوجود موجودا بنفسه او معدوما وقد عرفت بطلانه بناء على ماهو المشهور من ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت الثبوت له الان يقال باستثناء الوجود عنه كما ذهب اليه الامام او يقال بالاستلزام دون الفرعية كما ذهب اليه المحقق الدواني اما اذا كان انتزاعيا محضا ولا يكون في الخارج الا الماهية فلا معنى لقوله انه يجعلها متصفة بالوجود قوله (كلاهما صحيح اذا حمل على ماصورناه) يعني ان النزاع لفظي وانت قد عرفت حال ماصوره والصواب ماصورناه في صدر البحث من ان النزاع معنوي والخلاف في ان الماهيات نفسها اثر الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود فالتأثير امر انتزاعي محض وان الماهيات انفسها ماهيات وتأثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود فالتأثير بعينية الوجود فالتأثير بالاول والثالثون يزادته يقولون بالثاني وهذا ما ذكره المحقق الدواني في تصانيفه وبيته بيانا شافيا واختاره شارح حكمة العين في منتهى اشارته الى شارح قدس سره في حواشيهما بقى شيء وهو ان مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم بمنزلة متكررة من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر الجعل اللهم الان يقال ان ذلك التكرر والتعدد بسبب العلم فيكون اتصافها بمجولة بالجعل العلمي وان لم تكن بمجولة بالجعل الخارجي ونعم ما قاله المصنف ان هذه المسئلة من المداخل (المركب) اي الحقيقي وهو ما لا يكون تركيبه بحسب اعتبار التعريف وذلك يستلزم صكوته موصوفا بالوحدة في الخارج اي مع قطع النظر عن اعتبار الاعتبار سواء كان تركيبه من الاجزاء الخارجية او من الاجزاء المحمولة عند من يرى انها مغايرة للمركب ماهية قوله (ان كان قائما بنفسه) معنى القيام بنفسه ان لا يحتاج في وجوده الى محل يقوم كالجسم المركب من الهوى والصورة وكالسري على تقدير تركيبه من الخشب والهبة فعنى القيام بغيره ان يحتاج اليه فالمركب القائم بالغير لا يكون الاعراضا وصفة اذ ليس لنا جوهر مركب يكون حالا في محل فالركب منحصر في الذات والصفة واما البسيط فهو منحصر فيهما اذ منه ماهو محتاج الى محل يقوم وليس بصفة كالصورة الجسمية والتنوعية الشخصيتين على تقدير ان لا يكون الجوهر جنسا نعم البسيط منحصر فيما يقوم بنفسه وفيما يقوم بغيره كما وقع في الخبر بدقته فانه قد تحير الناظر في هذا المقام قوله (يقوم ببعض اجزائه ببعض آخر) اراد بالبعض الآخر ما عدا

(آخر)

قوله كان هذا ايضا صوابا بلارية (واما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والمتنع ايضا ولو صح نفي هذا الامكان من البسيط لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في ذاته كما في المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه بعد الذي كان قد هرب منه اذ محصاه ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية ولك ان تقول البعد المهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثالث في كون المجولة من لوازم الماهية او احد الوجودين اي ان يكون المحفوظ في عنوان البحث هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم ماهية المركب دون البسيط على قول الفرق الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فامل قوله المركب اما ذات الخ (خص المركب بالذكر ليكثر البحث فيه

آخر منها (والا) اي وان لم يتم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية واحدة) وحده حقيقة لما سأتى في المقصد التاسع من انه لابد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا حق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقسامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والالم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثاني) اي المركب الذي هو صفة (يقوم بثلاث) هو غير المركب واجزائه (فاما ان يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث) ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (و يقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه) اي قيام الجزء الآخر (بثلاث بالواسطة) التي هي الجزء القائم به ابتداء في المقصد الثامن في انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء (سواء كان اجناسا او فصولا او غيرهما) اذ علم انها مشاركة بغيرها في ذاتي (اي امر غير خارج عنها) وبخلافه (لذلك الغير) في ذاتي (بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ماهية الاشتراك غير ماهية الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لا بان يشتركا)

سبيل الكون

الجزء القائم سواء كان واحدا او متعددا محتاجا ببعض ذلك التعدد الى بعض آخر او لا كالصور النوعية للمركب من العناصر فيكون المركب من جزئين فصاعدا قوله (اي وان لم يتم بعض اجزائه ببعض) بل كان كل من البعض موجودا برأيه غير حال في الآخر فيستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده فلا يكون الماهية التي اعتبر تركيبها منهما موصوفة بالوحدة الحقيقية اي الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار الغير قوله (خلق هذا المقصد الخ) انما قال حق لانه يجوز بناء المسئلة على المبادئ المسئلة الميتة في موضع آخر لكن حق التعليم يقتضي التقديم اذا كان يمكن تقديمه كما في نحن فيه مثلا ينظر المتعلم قوله (على ان الخ) حاصله منع اللازمة المدلول عليه بقوله والاستغنى كل عن الآخر مستندا بان انتفاء اقيام الذي هو اخص لا يستلزم انتفاء الاحتياج الذي هو اعم قوله (والالم يكن الخ) لانه لا يجوز ان يكون كل منهما قائما بالآخر اي حالا فيه فيكون الجزء الذي قام به الآخر قائما بثلاث فلا يكون المركب قائما بنفسه قوله (يقوم بثلاث) لا متناع قيامه بجزئه قوله (فاما ان يقوم اجزائه الخ) اي على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض قوله (حتى يتصور الخ) واما البلغة المركبة من السواد والياض مع عدم اشتراط قيام احدهما بمحله فتعريفه اعتباري وفي الخارج بينهما التجاور قوله (او يقوم جزء منه الخ) اي على تقدير جواز قيام العرض بالعرض قوله (مركبة) اي تركيبا حقيقيا يكون بسببه المركب موصوفا بالوحدة الحقيقية قوله (او غيرهما) اي الاجزاء الغير المحمولة قوله (اذا علم الخ) وفيه اشارة الى ان تركيب الماهية من امرين متساويين في الصدق وفي التحقيق مجرد احتمال عقلي لا طريق الى العلم به قوله (امر) اي سواء كان مجمولا او غير مجمول قوله (غير خارج) لم يفسر الذاتي بالامر الداخلة لانه لا يحتاج في العلم بتركيب الماهية حينئذ الى العلم بمشاركته الغير فيه وبخلافه في آخر وايضا لم يصح قوله لا بان يشتركا في ذاتي الخ قوله (لا بان يشتركا الخ) بيان للجزء السلي للقصر الذي يدل عليه انما حاصله ان الاشتراك في ذاتي بالعلم المذكور فقط وبخلافه فيه او الاشتراك في العرض فقط او الاختلاف فيه فقط لا يدل على التركيب والبساطة اصلا وهو ظاهر في احتمالات احدها الاشتراك في ذاتي وبخلافه في آخر وهذا يدل على التركيب وثانيها الاشتراك في ذاتي وبخلافه في عرضي وثالثها الاشتراك في عرضي وبخلافه في ذاتي ورابعها الاشتراك في عرضي وبخلافه في ذاتي وآخر شيء منها لا يدل على التركيب والمصنف ترك الرابع لظهوره فقوله لا بان يشتركا اي بان لم

(٦٦)

(مواقف)

قوله لكن يكون قيام بعضها به شرطا الخ

لا ينبغي ان مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية فاعتبر اللون المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك ممنوع لجواز

الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر

قوله سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرهما

اي سواء كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرهما بان يكون ماهية الاشتراك فصلا بعدا و ماهية الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول ماهية الاشتراك و ماهية الامتياز ليس الا وحل الغير على الاجزاء الخارجية او التبعين

بابه السياق

قوله اي امر غير خارج (انما فسر الذاتي بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجمل لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة في ذاتي آخر وايضا لم يستقم حينئذ قوله لا بان يشتركا في ذاتي الى آخره

اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي وتختلف في ذاتي آخر لا بان يشترك (في ذاتي وتختلف بعرض) ثبوت (اوسلب) اي عارض حلي (لجواز كونه) اي كون ذلك الذاتي اعني ماليس بعرضي (تمام ماهيتهما كافراده البسيط) الذي هو طبيعة نوعية فان افراد (تختلف بالعيان) التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الوجودية في الثبوت ويمتاز عنها بقيد حلي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط ولما هيأت امر وراده وليس يلزم من ذلك تركب الوجود (ولا بان يختلف في ذاتي مع الاشتراك في عارض) ثبوت (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية اوسلية) ويمتازان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما (واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في اوزام الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركاً) مثله بل لابد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان يشترك في ذاتي ويختلفا بعرض اوسلب واما الاشتراك في عارض ثبوت اوسلب والاختلاف في عارض آخر ثبوت اوسلب فظاهر انه لا يقتضي تركيباً اصلاً المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذا استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالخبر الموضوع بحجب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلي يدهي والتبيل للتوضيح (واورد العسكر)

سبيل كوني

اشراكهما قوله (اي يحكم الخ) اشارة الى ان قوله لا بان يشترك ما عطف على ما قبله بحسب المعنى قوله (تمام ماهيتهما) الضمير راجع الى ما يرجع اليه ضمير يشترك اعني الماهية والغير فيصير المعنى تمام ماهية الماهية والغير فالراد بالماهية المضافة المعنى المنطقي المختص بالكلية بقرينة لفظ تمام وبالمضاف اليها ما به الشيء هو هو الشامل للشخصية فيقول المعنى الى جواز كونه طبيعة نوعية للفردين فقوله كافراده البسيط مثال الامرين المتشاركين في تمام الماهية المختلفين بالعارض وهذا على تقدير ان يكون التعيين خارجاً عن الشخص قوله (وكذلك الوجود) مثال لما يختلف بالعارض السلبى قوله (في الثبوت) الذي هو ذاتي الوجود وان لم يكن ذاتياً للماهيات الموجودة وهذا القدر يكفي لان يقال انها يشتركان في ذاتي قوله (المستند الى الماهية) قيد اللازم بذلك اشارة الى ان لازم الماهية اذا كان مستنداً الى غير الماهية لا يدل اختلافه على التركيب وهو ظاهر قوله (فهذا القسم الخ) يعني ان قوله داخل الخ يخص لقوله لا بان يشترك الخ بكلام مستقل بمنزلة الاستثناء قوله (لا بد في تركيب الخ) فان قلت ان اراد ان الاحتياج كاف في تركيب الماهية الحقيقية فباطل لكونه حاصل بين كل معلول وعلة ولازم وملزوم مع عدم تركيب الماهية الحقيقية منهما وان اراد لا بد منه في ذلك وان احتاج الى امر آخر فبعد المنع على قوله والام يحصل منهما ماهية حقيقية لجواز ان يكون حصول الوحدة الحقيقية بذلك الامر الآخر من غير مدخل للاحتياج المذكور قلت المراد انه لا بد من الاحتياج المستلزم للانضمام بينهما وصيرورتهما موصوفة بالوحدة الحقيقية ولا شك انه اذا اتنى ذلك الاحتياج ينفي حصول الماهية الحقيقية فظهر ان هذه المسئلة يدهيها المثال والاستدلال المذكور بقوله اذ لو استغنى الخ تنبيه عليها قوله (هذا الحكم) اي الملازمة المدلول عليها بالشرطية لا يصل المسئلة لان التمثيل المذكور ليس تمثيلاً للمسئلة قوله (للتوضيح) كسائر الاثبات لا لاثبات الملازمة حتى يرد ان المثال الجزئي لا يثبت الحكم الكلي قوله (واورد العسكر الخ) منشأ الاعتراض توهم ان كل واحد مركب حقيقى لانه يتربط عليه آثار لا يتربط على كل واحد من اجزائه وان ليس له جزء سوى الاحاد والمفردات وحاصل الجواب الاول تسليم التركيب فيهما ومع انتفاء جزء سواهما وحاصل الجواب الثاني منع التركيب في العسكر وتسليم

(فانه)

فانه مركب (من الاحاد) مع استغناء كل منهما عن الآخر (والمجوز) فانه مركب (من المفردات) مع ان كل مفرد منها مستغن عما جدها فانتهى ذلك الحكم الكلي (واجب) عنه (بان الجزء الصوري فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها والمفردات باسرها (محتاج الى) الجزء (المادى) الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والجزء الموضوع بحجته فلو كان احتياجها كافياً لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) في الجواب (ان يقال اما المجوز فلا بد فيه من مزاج) اي صورة نوعية تابعة للمزاج (يستغنى كقياس) وآثاراً صادرة عنه (وانه) اي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المجوز (محتاج الى الاجزاء) الاخر لخاله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازى في الباحث المشرقة واما الجزء الآخر وهو الصورة المجوزية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءاً من المجوز محتاجاً الى باقى الاجزاء لزم تركيب الجوهر الذى هو المجوز من جوهر وعرض وقد جوزوه بعضهم متمسكاً بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركيب الجوهر من عرض قائم به فانه ماخر عنه فلا يكون جزءاً منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءاً مجزئاً للجوهر فامل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه (ماهية) وحدتها (اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والجزء في ان المركب فيهما عين الاحاد باسرها وفي انه يتربط على الكل فيهما ما لا يتربط على كل واحد من اجزائه في انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءاً من العسكر مثلاً لم يكن

سبيل كوني

في المجوز ومنع ان لا يكون جزء سوى المفردات قوله (وهو الهيئة الاجتماعية) فسر الجزء الصوري بالهيئة الاجتماعية بناء على جمعهما في الجواب اذ ليس في العسكر الهيئة الاجتماعية ولو فسر بالمزاج في المجوز وبالهيئة الاجتماعية في العسكر كان التفسير صحيحاً وضمف الجواب بحاله قوله (والاولى الخ) انما قال والاولى لصحة الجواب الاول في المجوز تحقيقاً وفي العسكر جدلاً بانه لا بد فيه من الاجتماع حتى يطلق عليه العسكر وهو الجزء الصوري بخلاف الجزئ الموضوع في جنب الانسان لكنه مخالف للتحقيق اذ لو كان الاجتماع جزءاً منه كان معدوماً في الخارج وانما هو اعتبارى عارض له وليس جزءاً منه قوله (تابعة للمزاج) اي الكيفية المتوسطة الحاصلة بعد الكسر والانكسار بين الكيفيات الاربع يعني انه اذا حصل المزاج بغض على المزاج صورة نوعية يقتضى آثاراً مختصة لم تكن مرتبة على اجزائه قوله (ويؤيد ما ذكرناه) من ان المراد بالمزاج في المتن ما هو سبب حصوله ما قاله الامام فانه لا يعبر بهذه العبارة الا عن الصورة النوعية وان كان يصدق المعنى القدرى على المزاج ايضا لذا قال يؤيد قوله (وعرض هو الترتيب المخصوص) اي كون كل خشبة موضوعة في موضع مخصوص او الهيئة التي ترتب على ذلك قوله (وقال) اي ذلك البعض قوله (يستحيل الخ) بناء على انه يلزم ان يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا في نحو واحد من الوجود وذال المجوز اما الجزئ جواز في نحوين منه قوله (فامل) وجهه ان ذلك انما يتم اذا كان الترتيب او الهيئة المرتبة موجوداً في الخارج واما اذا كان اعتبارياً فجزئيته يستلزم عدم السرير في الخارج فالحق انه عبارة عن القطع الخشبية المعروضة للترتيب او الهيئة قوله (الا ان تلك الهيئة الخ) لافرق بينهما الابانة في ان احدهما موجوده فيكون

قوله لجواز كونه تمام ماهيتهما) الكلام في مشاركة الماهية للغير فالغيران اما الماهيات فلا يتصور كون الذاتى تمام ماهيتهما اذ لا يتصور القبرية حيث لا يتم الا ان يراد ما به الغير بحسب الاعتبار واما المفرد ان والفرد مركب لا محالة ولك ان منع لزوم تركيب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان الواجب تعالى شخصاً معياراً لما به وان ذلك الشخص ليس بداخل في هوئيه تعالى وان سلم اللزوم قلنا انما يختار الثاني ونقول المراد كون الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لا يدخل فيها التعينات بقى ان المفرد ليس بماهية والكلام في الماهية وجوابه ان الضمير في قوله انها مشاركة لغيرها ونظائرهما للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وهى اعم من الكلي والجزئى وان كان المراد بالذاتى والعرضى ماهو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية

قوله وكذلك الوجود يشترك الخ) المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتى بالنسبة الى الماهية التي يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتي وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الوجودية

قوله لان اللازم المذكور المستند الى الماهية الخ) اشارة بقوله المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل لا ينفصل على من جوز استناد اللزوم الى غير الملازمين كالفصل

قوله فيلزم التركيب) قيل لم لا يجوز استناد الاختلاف الى التعينات وجوابه ان الكلام في لوازم الماهية فلا يجوز ان يستند الى التعينات على انه يجوز ان يراد بالماهية ما به الهوية ولا شك في لزوم تركيبها على التصور المذكور عند الفلاسفة

قوله من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض) هذا الحكم لا يمتنع فان لكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل ما يحتاج فيه احد الجزئين الى الآخر حقيقة واحدة والا فاقى حاجة اشمن حاجة العالم الى الصانع مع ان مجموعهما اعتبارى وبهذا يدفع ما يقال اذا فرضنا ان جزءاً واحداً له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهى عنهما لوجب ان يحصل منهما ماهية لهما وحدة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء الى بعض قيل وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الخ

٣ فامل نعم قد ينقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين في الرتبة فامل قوله قالوا هذا الحكم الخ) دفع لما يقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئى قوله وان حل المزاج على معناه الحقيقي الخ) يلزم من هذا الجمل على ما يقتضيه مساق كلامه ان يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية او وجود ما يوجد في المجوز حينئذ وامل هذا وجبة التامل

قوله والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة) فان قلت كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزؤه الصوري اعني تلك الهيئة الى باقى الاجزاء فاعني تخصيص ماله وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج معروض الهيئة فان الهيئة ثابتة في الحقيقتات وان لم يكن جزءاً واجزاء المعدن هي العناصر المترتبة في حيث الامتزاج يشترط كل منهما بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الحاجة ولك ان نقول المراد بالحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية بمحض

العسكر امره بوجوده في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعيا وذلك مما لا يقول به عاقل (ثم انه يجب ان تكون الحاجة) بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين (بحيث لا تستلزم الدور) وذلك اعني استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين مختلفتين) اذ لا دور فيه (كما يحتاج الهيولى الى الصورة (من وجه) وهو ان يقاء الهيولى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهيولى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها في تشخيصها الى الهيولى (ومباين) ذلك في موقف الجواهر ^{في المقصد العاشر} قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض (في الماهية الواحدة وحدة حقيقة ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة (فاحدهما صلة للآخر وليس الجنس صلة للفصل والاستلزام) وكان الجنس مخصصا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتعاقبة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل (فالفصل صلة للجنس) وهو المطلوب (واجب عنه بان المحتاج اليه) هو (الملة الناقصة وانها غير مستنزفة) لماولها (فان اردت بالملة (التامة) منعنا كون احدهما صلة (الآخر) (والحاجة) التي يجب ثبوتها بين الاجزاء (لا تستلزم) اي كون احدهما صلة تامة للآخر وهو ظاهر (وان اردت) بالملة (الناقصة) فاعلم الجنس صلة (ناقصة) للفصل ولا يجب استلزامها (لماولها) انما المستلزم (للملول) هي

سالكوتى

الكل موجودا وبعدها اعتبار الهيئة الاجتماعية يكون المركب اعتباريا موصوفا بالوحدانية الاعتبارية معدوما في الخارج الا ان القول بعدم وجود العسكر في الخارج مما لا يقول به عاقل بخلاف الخبر الموضوع بحيث الانسان ومن هذا علم انه على تقدير التركيب لا بد من الهيئة الاجتماعية سواء كان المركب حقيقة او اعتباريا فهذا لا يثنى ما ذكره الشارح قدس سره في حواشي المطالع من ان كل مركب لا بد من هيئة اجتماعية وحدانية يكون جزءا من المركب والمراد بالهيئة الاجتماعية الجزء الصوري ليطرد في الجسم المركب من الهيولى والصورة على ما فسر في تلك الحواشي في بحث تقسيم العلم وفي مباحث التعريفات فلا يرد انقضض بالجسم المركب من الهيولى والصورة وانه يلزم ان يكون كل مركب جوهرى متقوما بالعرض قوله (ولا شك الخ) اشار بتقدير هذه المقدمة الى ان في عبارة المتن بما ذكره الخذف بالقربية الحالية وهذا على رأى القائلين بان الاجزاء المحمولة متفارقة في الخارج ماهية سواء كانت موحدة وجودا ولا واما على رأى القائلين بالانتراع فليس في الخارج الالهوية البسيطة والتركيب منهما في الذهن اعتبارى قوله (حقيقة واحدة كذلك) اي بالوحدة الحقيقة اي مع قطع النظر عن اعتبار المعبر اما على رأى القائلين بتركيب الماهية عن الاجزاء المحمولة في الخارج فانصافها بالوحدة في الخارج واما على رأى القائلين بانها انتزاعية والتركيب انما هو في الذهن فانصافها بهما في الذهن قوله (وكان الجنس مخصصا الخ) لانه صلة بحسب مقارنتها بالملول لتركيب الماهية الحقيقية منهما فلا توجد طبيعة مقارعة عنه فان نظر الى ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين متنافيين كان اللازم فصلا واحدا فيلزم الانحصار وان نظر الى انه ليس فصل اول من فصل كانت الامور المتنافية لازمة لامر واحد فلا يرد ان معنى استلزام الملة للملول انه متى تحققت تحقق لا يمتنع تحقق فلا يلزم الانحصار وان الواجب الواو بدل اولان اللازم كلا الامرين واما على تقدير علية الفصل فالا لزم اقتضاء الامور المتنافية لامر واحد ولا استحالة فيه فتدبر فانه قد خفي على بعض الناظرين وما قيل ان ما ذكره انما يتم في الاجناس المتعددة الاتواع لاقى جنس مخصص في نوع واحد فدفع به غير معلوم التحق لمعرفت من انحصار طريق معرفة التركيب من الجنس والفصل في الاشتراك مع الغير في ذاتي والمتخالف في آخر ومادة التقصص يجب ان تكون متحققة قوله (وانها غير مستلزمة الخ) اي من حيث ذاتها فان استلزامها للملول في بعض الصور كالجزء الاخير والشرط المساوي بواسطة استلزامها للملة التامة لا يثنى ذلك قوله (ولا يجب الخ) زاد الوجوب مع ان المناسب السابق واللاحق ان يقول

(الملة)

الملة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتعاقبة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكتفى ان يقال ان اردت بالملة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل صلة لوجود الجنس في الخارج وذلك بخلاف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو مخصصا لمطابقا لماهية نوع منها بتمامها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومخصصا (فهو) اي الفصل (صلة له) بحصه في العقل) اي يجمعه مطابقا لتام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه لنوع واحد من تلك الاتواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو صلة له بحصه وتعيينه في الذهن (لانه صلة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا صلة لوجود الجنس في الذهن والالام بعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل صلة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل (بين)

سالكوتى

وانها غير مستلزمة لماولها اشارة الى ان المنع بكفيه الجواز ودعوى عدم الاستلزام غصب قوله (وفي عبارة الجواب الخ) زاد لفظ العبارة اشارة الى ان المتقدمين المذكورين لابد من ملا حظتها في الجواب لان الشق الاول من التزديد مبنى على المقدمة الاولى والشق الثاني على الثانية الا انه لما كان تخصص منع العلية على تقدير ارادة التامة والاستلزام على تقدير ارادة الناقصة مشبرا اليهما كان في الجواب كتابة عن ذكرهما في العبارة استدراك قوله (ونقله عن الحكماء وزيفه) لم يرد الموصول في المخطوف اشارة الى انه امر واحد وكون احدهما صلة وعدم علية الجنس يثبت علية الفصل صفتان يتبادر منه العلية الخارجية باعتبار كل منهما لان لزوم الانحصار ولزوم المتعاقبات لشيء واحد انما هو باعتبار الوجود الخارجى وكذا تسليم اللازمين على شق ومنع العلية على شق آخر يدور على ذلك قوله (بخلاف لقواعدهم) لانه يستلزم ان يكون بينهما غايز في الخارج وان لا يصح حل احدهما على الآخر وان يتوارد العلل التامة على الملول واحد لان الجنس من حيث هو واحد والحصص بعد انضمام الفصول قوله (انما المطابق الخ) فهو واف بما هو المقصود دون الاول فجملة قال الحكماء الثاني بدل من جملة قال الحكماء الاول وانما لم يطف عليها قوله (يصلح الخ) صفة كاشفة لقوله مبهم في العقل فالصلاحية في العقل قوله (مطابقا الخ) صفة كاشفة لتحصلا ومعنى المطابقة ان يكون عين تمام ماهية النوع لا فرق بينهما الاعتبار وليس معنى المطابقة مامر من مطابقة الصورة الذهنية للمعلوم لان المطابقة ههنا بين المعلومين لا بين العلم والمعلوم قوله (علة له تحصله في العقل) اي علة لصفة من صفاته في الوجود الذهني لاقى الخارج اذ لا يمتنع بينهما فيه قوله (يعينه نوع واحد الخ) فهو مخصص بالقياس الى الجنس وان كان مبهما محتاجا الى عوارض تحصله صنف او شخصا كما يجب من ان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فلا وجه لما قيل كان الجنس امر مبهم يحتمل الاتواع كذلك النوع يحتمل الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما والثاني مخصصا غير مبهم قوله (بينهما علية) اي بالفاعلية اذ مطلق العلة الخارجية لا يقتضى وجود الملة فضلا عن التغاير قوله (والالام بعقل الخ) كان الظاهر ان يقول والالام بعقل الفصل بدون الجنس لان وجود العلة يستلزم وجود الملول دون العكس لجواز ان يكون مطلقا بمللة اخرى فلعلة اختار ذلك لان في عدم استلزام الفصل للجنس خفا بناء على كونه خاصا والخاص يستلزم العام بخلاف العكس ووجه صحة انه اذا كان الفصل صلة لوجود الجنس في الذهن لا يجوز ان يوجد فيه لمللة اخرى بناء على امتناع التوارد على البديل بعد تحقق احدهما فيلزم ان لا يعقل بدون فصل ما

(مواقف)

(٦٧)

قوله والالام بعقل الجنس بدون فصل من الفصول نقل عنه رحمه الله انه قال فالاول ان يقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البديل وانما قال الاول لانه يمكن ان يقال معنى قوله والالام بعقل الخ فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الذهن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يعقل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث النوارى لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث او يوجد ابتداء وجد الملول الشخصى به واما اذا وجد الملول باحدى العلتين فلا يجوز ان يوجد الملة الاخرى حينئذ كما سيجي وفيما صورناه انما يكون من هذا الوجه

اشق المتعقد

قوله اما من جانب واحد يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث لا تستلزم الدور فيما يكون الاحتياج من الجانبين قوله ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك قبل ان جعل حقيقة خبرا لان يكون القضية مهمة لان من المركبات ماهية اعتبارية وهي غير ملازمة فالوجه ان يجعل تميز الواحالا وواحدة هي الخبر حتى تكون القضية كلية لامة

قوله فاحدهما صلة للآخر المراد من الملة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيشأول الشرط ولا يرد الاصراض به نعم يندفع قوله وليس الجنس صلة للفصل آه كما يصرح به

قوله او نقول الخ المراد من التزديد التخبير بين العبارتين في الزام الفساد

قوله ولا يجب استلزامها الخ وان جاز كان في الجزء الاخير من العلة التامة والملة البعيدة التي هي صلة تامة للقرية كالمبدأ الاول بالنسبة الى العقل الثاني فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم البتة وهي الوجوب الكلي وانما المستلزم بلا واسطة

لا حاجة به الى دليل اخترعه الآخرون لهم (فانه ليس المقدار مثلا) (امر امعيا) مما زان في الخارج (يقترن به تارة كونه خطأ) اي فصل الخط المبرأ من مشاركاته في المقدارية (وتارة) كونه (مضما) وتارة كونه جسما تعليميا (بل ثمة مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقار (الا الخط من غير ان يكون هناك شيان يجتمعان في الخارج فيحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الانواع التدرجية تحته ولا يتطابق تمام ماهية شيء منها (بل يحتاج في محصله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج (اي ان يكون احدهما) بل احدهما اي ان يقترن به فصل واحد منهما لفرزه ويحصله (فالم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم يحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار واتوابعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج) بان يكون للجنس وجود فيه والفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجهلا (كيف والامر ان التمايزان) بالوجود (في الخارج لا يمكن حل احدهما على الآخر وهو وان كان بينهما اي اتصال فرضت) كالملازمة والحلول في الهول والصورة (ولتزداد زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص ويحصل) مفهوم العام (بالخاص) كتحققه (فيكون له) اي لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هو بينهما في الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج) بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الي هذه الماهية موجود آخر هو الشخص المخصوص فيحصل منهما ما يداو ككان هذا كعدد خارجي لم يتصور حل هذه

في سبيل الكون

قوله (لا حاجة به الخ) فيه اشارة الى ان المقول من الحكماء هو اصل المدعى وهو ان الفصل علة للجنس والدليل المذكور اخترعه المتأخرون فلا حاجة بنا الى تطييره على هذا المعنى قوله (فانه ليس الخ) تصوير للحكم البين في جزئي لا نوضح قوله (اي فصل) لان الكلام في الجنس والفصل فالمراد بكونه خطأ ما هو سببه قوله (ليس ذلك الخ) تأكيد لما قبله قوله (شيان يجتمعان) كافي البيت مثلا قوله (اي الى ان يقترن الخ) اعني الكلام على الحذف بقرينة قوله فالم يقترن والمراد بكونه احدهما سببه قوله (ليفرزه) الافراز باعتبار كونه مقسما للجنس والحصول باعتبار كونه مقوما قوله (بان يكون الخ) سواء كان بينهما تمايز في الماهية او لا قوله (ولتزداد زيادة تحقيق) افاد في هذا التحقيق بيان جهة التمايز بينهما التي لم تكن مذكورة فيما سبق ليفيد الجن وجهه الاتحاد اعني الوجود ليصح وانه كيف يصح حلها على الكل مع جزئيهما له قوله (العام له مفهوم الخ) اشارة الى ما ذكره ابن سينا في الشفاء من ان ليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي بيانه انه ان اعتبر الماشي بشرط خروج الضاحك عنه كان جزءا من الماشي الضاحك غير محمول وان اعتبر بشرط دخوله فيه اي من حيث انه محصل به كان تمام ماهيته وان اعتبر مع قطع النظر عن الاعتبارين كان محمولا وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل بالناطق منطبق على حقيقة فرد موجود في الخارج والماشي المحصل بالضاحك منطبق على فرد متوهم وقس عليه سائر الكليات قوله (كأن تحقته) وهوانه بربيل ابهامه وبجمله مطابقا لما تحته قوله (لم يتصور حل هذه الاشياء الخ) قيل هذه العبارة مشفرة بحمل الشخص الذي هو جزئي حقيقي على زيد وهو يتناقض ما صرح به الشارح قدس سره في مواضع عديدة من كتبه اقول اذا كان نسبة الشخص

(الاشياء)

الاشياء بعضها على بعض بالواطء (فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق) اي من حيث انه محصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه ان يحصله كالتناطق مثلا (كان هو الانسان) اذلا معنى للانسان الحيوان دخل في طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره) اي غير الناطق (منضم اليه) اي الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هي غيرهما (كان كل واحد منهما جزءا لها) اي تلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه) كما اخذناه اولا (او غيره بوجه) كما اخذناه ثانيا (فهو المحمول) على الانسان والحاصل ان الاجزاء التمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ

في سبيل الكون

الى النوع نسبة الفصل الى الجنس كان له اعتبارات ثلثة فاذا اخذ بشرط دخول النوع فيه وكونه مفصلا مطابقا لتمام هوية زيد كان عينه واذا اخذ بشرط خروج النوع عنه وكون زيد مر كبا منهما كان جزءا غير محمول عليه وهو بهذا الاعتبار جزئي حقيقي لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الهذية واذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن الفصل والابهام كان ذا جهتين ومحمولا عليه ولا يتناقض ذلك كونه جزئيا حقيقيا من حيث خروجه عن النوع وانضمامه معه قوله (فاذا اعتبرنا الخ) تفرع على ما قبله اي اذا حصل بين العام والخاص بعد الانضمام جهتا التمايز والاتحاد فاذا اعتبر العام من جهة الاتحاد كان نوعا واذا اعتبر من حيث التفسير كان جزءا واذا اعتبر مع قطع النظر عنهما كان محمولا فصاح الجمل مع الجزئية للتمايز بين الجزء والمحمول بالا اعتبار وان كانا متحدين بالذات واطلاق الجزء على الذاتي في قولنا الاجزاء المحمولة باعتبار كونه جزءا من حد النوع او باعتبار كونه متحدا مع الجزء بالذات قوله (اي من حيث انه محصل) اي ليس المراد من اتحاد الحيوان مع الناطق اتحاده من حيث المفهوم فانه خلاف الواقع بل اعتباره متحصلا به ومعينا اي صيرورته ناطقا لا متحصلا به امر ثالث كافي المركبات الخارجية قوله (قد دخل فيه الخ) حاصله ان يؤخذ الحيوان مفصلا متحصلا نوعيا بحيث يدخل الناطق في هذا المحصل لا الناطق لا بشرط شيء اي الناطق من حيث هو مع قطع النظر عن الابهام والحصل فانه لا يدخل في النوع بل الناطق بشرط لا اي باعتبار كونه مغايرا للحيوان خارج عنه بان يعتبر الحيوان المبهم وينضم اليه الناطق فيحصل كل منهما بالآخر ويصير نوعا ونفصا له ما ذكره الشيخ في الشفاء من ان اي معنى يشكل الحال في جنسيته وماديته فوجدته قد تجاوز انضمام الفصول اليه ان كان على انها فيه ومنه كان جنسا وان اخذته من جهة نقص الفصول وتمت به المعنى وختمه حتى لو ادخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجا لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت له تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل صار نوعا فاذا بشرط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشترط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على انه داخل في جملة معناه يكون جنسا قوله (كان هو الانسان) اي من حيث الحقيقة اذ لا تفسير بين مجموع الحيوان الناطق والحيوان المحصل بالناطق وان كانا متمايزين في المفهوم ضرورة ان مفهوم الحيوان المحصل غير مفهوم المجموع وهذا معنى قول الشارح قدس سره اذ لا معنى للانسان الخ قوله (واذا اخذناه الخ) اي اخذنا كل واحد منهما مفهوما مغايرا للآخر فيحصل منهما امر ثالث كافي المركبات الخارجية قوله (لا يحمل شيء منهما على الآخر) لانه حكم بوحدة الاثنين ولا على المركب لانه حكم بوحدة الجزء مع الكل قوله (ان ينضم اليها صورة اخرى) بحيث تكون محصلة لها ومعية اباهما وهذا معنى دخولها فيها وكونها اباهما ومنضمه فيه على ما وقع في العبارات

قوله اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى وتلك الاخرى هي الفصل كما هو الظاهر والجنس فظهر ان هذا غير المأخوذ بشرط شيء الذي سبق ذكره فانه عام

قوله لم يتصور حل هذه الاشياء بعضها على بعض (هذا يدل على جواز حل الشخص المخصوص على الماهية بالواطء ويدل عليه ظاهر كلامه في المقصد الحادي عشر ايضا قال بعض الفضلاء ولا بطلان في ذلك الا بحسب التعبير لانك اذا قلت هذا الانسان فليس المراد بالشخص المفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يبر بالمتعين كما يبر احيانا عن الناطق بمبدئه فأمل

حينئذ تفارهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذ من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لاشئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لاشئ بشرط شئ فيكون لهما جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقرنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول (ومعنى حله) اى حل الحيوان مثلا (عليه) اى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هو بينهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حل الشئ على نفسه) يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حل حقيقى وهذا المقام يستدعى مز يد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان نقول لاشكال في تركيب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا تحمل عليها مواطاة اما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكما لماشئ والكتاب والضاحك الى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشئ واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها لاشك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها

سبيل الكونى

لامن حيث ان تكون محصلة لامر ثالث كافي الاعتبار الثانى فيتحكم احدهما بالآخرى في هذا الاعتبار ضرورة ان الحيوان المحصل هو الناطق المحصل فبطابقان معا امرا واحدا اى يكونان حينئذ صورة واحدة مرآة لمشاهدة امر واحد هو النوع لا اختلاف بينهما الا من حيث القيام بالذهن وعدمه قوله (صورة على حدة) اى لا يعتبر كونها محصلة لتلك الصورة بل من حيث انها بانضمامها الى الاخرى محصلة لثالث قوله (ومادة للنوع) يشتر بان الفصل بشرط لاشئ يطلق عليه المادة كالجنس ووقع في عبارة الشيخ اطلاق الصورة عليه ولعل ذلك باعتبارين مختلفين ان لوحظ كونه اخص من الجنس فهو صورة وان لوحظ كون كل واحد منهما اعم من الآخر من حيث المفهوم كان كل واحد منهما مادة وصورة قوله (ومعنى حله الخ) لما بين جهة الحمل في الاجزاء المحمولة سباق الكلام في بيان معنى الحمل تيمما للمرام قوله (هو بينهما الخارجية) اى ماهية الشخص الثابتة في نفس الامر سواء كان في الاعيان او في الازدهان فيشمل القضايا الخارجية والحقيقية والذهنية التى افرادها من الموجودات الذهنية قوله (او الوهمية) اى الفرضية فيشمل مثل قولنا شريك البارى ممتنع والعناء طائر ونحو ذلك مما افرادها فرضية محضة قوله (حقيقى) بل في اللفظ فقط قوله (في تركيب الماهية الخ) مامر كان بيان الكيفية الحمل وهذا بيان لكيفية التركيب منها هل هو في الذهن فقط او في الخارج ايضا ثم انه قبل ان تصافها بالوجود في الخارج او بعد ان تصافها به فاقاله المحقق الدوائى وانت خير بان ماهو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بحواله النقل والاعتبار وعندى هذا الاشكال في التركيب العقلى بعيد عن المقصود بمراحل قوله (التى لا يحمل عليهما مواطاة) صفة كاشفة قوله (وليست نسبة الخ) بل بعضها مرفعة رفع الماهية فلا يمكن تصور الماهية بدونه وبعضها ليس كذلك

(ووجوداتها)

ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صورا لاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى اشاقى اما ان تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزم يد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور شئ واحد بسيط ذاتا ووجودا لكن يتزعزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الاما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج

سبيل الكونى

قوله (صورة شئ واحد) اى صورة مأخوذة من امر واحد او صورة مأخوذة من امور متعددة فلا يرد ما اورد المحقق الدوائى من انه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية لفهومات متعددة فلا يحتمل كونها صورا لامر واحد لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم يكون باعتبار وجودها في الذهن صوراً لفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان تكون صادقة على امور متعددة فهذا القسم غير محتمل لان الكلام في الاجزاء الصادقة على الماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلا تقابل بين القسمين اذ يجوز ان يكون صوراً لامور متعددة بالمعنى الاول وصورة لامر واحد بالمعنى الثانى فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه قوله (فهذه احتمالات الخ) وما ذكره شارح التبريد من انه على تقدير ان يكون صوراً لامر واحد اما ان تكون تلك الصور مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة فبني على انه اراد بكونه صوراً لامر واحد ان يكون مطابقاً لمرآة لمشاهدة امر واحد والافلاك الامور المتعددة ان كانت داخلة في ماهية ذلك الواحد كان داخلا في القسم اثنى وان كانت خارجة عنه لم يكن اجزاء قوله (ان يكون تلك الصور لاشئ واحد بسيط) اى بالقياس الى تلك الصور فلا ينافى ذلك تركب ذاته ولذا قال لا تعدد فيه فعلى هذا يكون التركيب منها في العقل فقط قوله (باعتبارات شتى) من تنبه المشاركات والبيانات كما مر قوله (ولا امتياز بينهما الخ) تفسير للمعنية يعنى لما كانت متزعة من نفس الهوية البسيطة من غير ملاحظة امر آخر وجودى اوسلبى ولم يكن بينهما امتياز في الخارج لامن حيث الماهية ولا من حيث الوجود كانت عينها وجعلها جعلها واما ما قاله المحقق الدوائى من ان اصحاب هذا المذهب يتفنون وجود الكلى الطبيعى فذلك الاجزاء غير موجودة في الخارج فلا تكون عين المركب في الخارج ومتحدة معه في الجمل ففهم انهم انما يتفنون وجود الكلى الطبيعى بان يكون امرا مغايرا للذات ماهية فاللازم منه ان لا يكون الاجزاء من حيث مغايرتها للذات موجودة في الخارج وذلك لا ينافى وجودها من حيث انها عين الذات في الخارج قوله (ولا اشكال فيه الاما سلف الخ) قال المحقق لدوائى فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما مجازيا من قبيل اتحاد المهدوم بالوجود في الوجود لعلافه بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجى بنزعه منه فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون العقل لا يزال ماهو مروض الوجود الخارجى حقيقة بل الامور المتزعة وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلو باعنها هذه الاشياء من حيث هي كافي العوارض والكل مدفوع لانا لانسلم ان الاجزاء معدومة فانها عين الكل متحدة معه في الجمل والوجود انما التمدد في الذهن ولا نسل خروج عن قوام الامر الخارجى مطلقا بل في الخارج ونحن نعرف به انما القوام بها في الذهن فيكون اجزاء حقيقة لتقوم بها في الذهن ولانسلم ان العقل لا يزال الامر الخارجى فان قيل الامر الخارجى ليس الان يحصل في الذهن ماهو مرآة لمشاهدة نفسه وهو متحقق وان اردت معنى آخر فلا نسل لزومه ولا نسل جواز سلبها عنها نعم

(موافق)

(٦٨)

قوله بسيط ذاتا ووجودا (قبل فالفارق حينئذ بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من الانسان وغيره اجيب بان مبدأ الصورتين متحقق في الثانية بلا تمايز وتمدد في الوجود والجمل بخلاف الاول فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفي المبادئ الكلية بل تحقيق كلامهم ان الآثار الجزئية مبدؤها الجنس كما ان الفصلية مبدؤها الفصل لكن تحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان تعين الثانى وتخصه بوجود الشخص فليكن لها وجودات متعددة وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس مفصلا بالفصل وذات الفصل هو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعيين مسماة بالفصل ثم تشخصت فصارت شخصا كما امرادة القضية مثلا اذا اخذت بوصف الفضة تكون مبهمة بالقياس الى الصور التى هي قابلة لها واذا اخذت معها صورة الخاتم تحصلت وزال ابهامها الكائن في حد نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد القضية والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا وانارا مترتبة على الفضة كالتقوية والتفريخ لاقاب وعلى الخاتم من التزيين وعلى الشخص والهوية من الرزنة والشغل للعبز مع انه خاتم في نفسه

قوله (وكذا الفصل) نقل منه انه يمكن فيه تلك الاعتبارات لانها بالنسبة الى الجنس اولى لانه بمنزلة المادة

قوله اى بشرط انها صورة (فظهر انه غير المأخوذ بشرط لاشئ الذى سبق

قوله (ومعنى الخ) المشهور عدم جواز حل الجزئ الحقيقى على الكلى فليس هذا المذكور حقيقة الجمل والاجزاء حمله عليه بل هو تنبيهه بخاصته واواضافة كذا افاده الاستاذ المحقق قوله (او الوهمية) كافي الماهيات المركبة الفرضية قوله (المتصادقة بعضها على بعض) نأينث المتصادقة باعتبار المضاف اليه للفاعل اعنى البعض او باعتبار الاستناد الى المستكن فيهما وبعضها بدل منه

وقد صرف جوابه هناك * الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجودا لكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال * الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مر دود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يتمتع حلها على المركب منها وكذا حل بعضها على بعض فان التمايز في الماهية والوجود وان فرض بينهما الى ارتباطا يمكن يتمتع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بديهته العقل وبهذا يطل ما تمسك به هذا القائل من انه لما التأم وحصل منها ذات واحدة وحده حقيقة صحيح حلها على تلك الذات وحل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تغاير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الوجودات الخارجية فكذلك الانسان اعني اذ ليس لمفهوم الاعلى

﴿ سبيل الكون ﴾

اذا وحظ كل واحدة منها مفصلة جاز سلبها عنها لكن هذه المرتبة متأخرة عن الماهية من حيث هي كما مر قوله (الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد) فالتركيب مقدم على الوجود كما يجيء قوله (لزم حلول شئ واحد الخ) اي ماهو في قوة الحلول اذ لا يتصور الحلول في الوجود الذي هو امر اعتباري فان اتصاف شئين بامر واحد متشخص محال لانه حكم بوحدة الاثنين سواء كان ذلك امرا موجودا او لا قال الامام في المباحث المشرفة اعلم ان الله هو يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه والمغايرة من وجه آخر فاذا قلنا للانسان انه حيوان فالمغايرة ههنا حاصلة لان ماهية الحيوان غير ماهية الانسان والاتحاد حاصل في الوجود فانه ليس الحيوان موجودا والانسان موجودا آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان بعينه وهذا في نوع غرض فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين وجود واحد وتقرره ان الحيوان لا يوجد الا وان يكون مقبدا بقيد اما الناطقية او الاناطقية فانه يستحيل ان يكون في الوجود حيوان لاناطق ولا ناطق ويجب ان يكون تقيده باحد هذين القيدين سابقا على وجوده لانه يستحيل ان يوجد مطلقا ثم يتقيد بل يتقيد اولاهم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك المقيد الذي هو مجموع الحيوان مع القيد واذا كان المقيد موجودا واحدا كان الوجود الواحد وجودا للحيوان ووجودا لذلك القيد انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التفصيل لا ينعكس ما لم يقل بان الوجود الواحد قائم بهما من حيث تحصل كل منهما بالآخر لان حيث الابهام وقد عرفت ان الجنس المحصل والفصل المحصل عين النوع فان قيل فعلى هذا لا يكون تلك الامور المتغايرة للماهية متقدمة عليها بالوجود مع تقويمها بها في الخارج وقد تقرر في محله ان الجزء مقدم على الكل بالوجود قلت التقدم ههنا انما هو بحسب العقل بمعنى انه اذا نسب الوجود الى الجزء والى الكل حكم بالاول اولي من الثانية وهذا لا يقتضي تغايرهما بالوجود قوله (تغاير المركب ماهية ووجودا) فعلى هذا التركيب متأخر عن وجود الاجزاء كما في الاجزاء الخارجية والفرق ان الارتباط الذي يوجب حصول ذات واحدة حاصل في المحمولة دون الخارجية قوله (وبهذا يطل الخ) لا يخفى ان الاستفادة من التمسك المذكور ان هذا القائل يعتبر في الحمل الاتحاد بوجه من الوجوه حيث اكتفى فيه بحصول الذات الواحدة منها لا الاتحاد في الوجود اوفى الهوية وسيجيء ان الوحدة مشكك يقال على الوحدة باي وجه كانت حتى على الوحدة في النسبة فيصح ان تلك الامور المتغايرة ماهية ووجودا متحدة باعتبار الذات فاذا ذكره الشارح قدس سره لا يطل هذا التمسك ولا يفيد رد المذهب المذكور الابد اثبات ان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود والهوية قوله (دون الامور العدمية الخ) ودون العرضيات مثل الانسان ايض لان الهوية كما مر عبارة عن الماهية

(هوية)

هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متصلا كالانسان واذا اراد تقسيمه بحيث يعبر الكل قبل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوم ما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية كما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حادا تاما لها اذ لا معنى للتحدد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تستل على تلك الاجزاء لم تحصل منها

﴿ سبيل الكون ﴾

الجزئية ولا شك ان الابيض معتبر في هوية البياض دون الانسان فالقصر في التمايز صحيح حتى الا انه تعرض لبيان عدم الصحة في الامور العدمية لكونها اظهر في عدم الاتحاد لانه يمكن ان يقال البياض خارج عن هوية الابيض وان كان داخلا في مفهومه قوله (والا كان مفهومه الخ) يعني لافرق بين الانسان والاعلى حيث ان هو يتبعها موجودة فالقول بان احدهما متصل في الوجود دون الآخر تحكم وبهذا يظهر ان ما اختاره المحقق الدواني من ان المتغير في الحمل الاتحاد في الوجود سواء كان موجودا بوجوده بالذات كافي الذاتيات او بوجوده بالعرض كافي العرضيات والعدميات ومصدق ذلك في مثل الاعلى كونهما منزهة عنه وفي مثل الاسود قيام السواد به مع انه لا يجزى في مثل شريك الباري يتمتع ليس بصحيح لانه اذا كانا متحدين في الوجود فالقول بان احدهما موجود بالذات والاخر بالعرض تحكم وما ذكره من المصدق انما يدل على صدق تلك المفهومات عليه لاعلى الاتحاد في الوجود قوله (بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة الخ) قيل الصدق المعدى يعلى معناه الحمل فيلزم الدور قلت الحمل معلوم الانية بمجهول الماهية فيجوز اخذه بالوجه الاول في تعريفه بالوجه الثاني وفي قول الشارح قدس سره مما لا شبهة فيه اشارة الى ما قلنا وما قال المحقق الدواني من انه ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شئ واحد فان معنى كون الشئ صادقا عليه هو كونه متحدا باتحاد فيعود شبهة الحمل فالتك اذا قلت (جوب) متحدان فيما صدق عليه كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق عليه (جوب) فيقول السائل ان كان هذا الذات عين كل منهما لزم حل الشئ على نفسه او غيره لزم الاتحاد الاثنين ولا يتجسم مادة الشبهة الابان يقال هما متحدان في الوجود مختلفان في المفهوم فندفع باننا لم الملازمة المستفادة من قوله اذا قلت (جوب) متحدان فيما صدق عليه كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق عليه (جوب) بل كان حكما بان تلك الذات جهة اتحادهما قوله (واعلم الخ) ما مر كان بيانا لتركيب الماهية من الاجزاء المحمولة وهذا بيان النسبة بين التركيبين وفيها ايضا ثلثة مذاهب ووجه الضبط ان التركيب الخارجي اما ان يكون مباينا للتركيب الذهني حتى ان كل مركب خارجي لا يجوز تركبه من الاجزاء المحمولة فالحد التام له انما هو بالاجزاء الخارجية والتعريفات بالاجزاء المحمولة كلها رسوم واليه ذهب صاحب المحاكات واختاره الشارح قدس سره ولا يكون مبايناله فاما ان يكون التركيب الذهني اعم منه فكل مركب خارجي مركب ذهني ولا عكس كما في الحقائق البسيطة واليه ذهب الجمهور وهو مختار الشيخ في الشفاء او يكون التركيب الذهني مساويا للتركيب الخارجي واختاره المحقق الدواني وقال ان التركيب الذهني يختص بالركبات الخارجية والسايطات لا تركيبها حقيقة وانما يؤخذ الجنس والفصل منها بضرب من التحليل قوله (اي غير محمولة الخ) اي ليس المراد بها الموجودة في الخارج فان البيت المقدر الذي قصد بناؤه اجزاؤه من الجدران والسقف اجزاء خارجية اصطلاحا قوله (ويكون القول الخ) انما تعرض له مع انه لا دخل له فيما هو المقصود اشارة الى لزوم محال آخر وهو تعدد الحد التام لماهية واحدة مع اتفاقهم على انه

قوله ان المتغايرين مفهوم ما متحدان ذاتا قال الشارح في حواشي التجريد رد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالواطئة كما يشهد به البداة وفيه بحث ظاهر فان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد في الذات لجاز حل بعض الامور المتغايرة في الوجود على بعض اذا تحقق الاتحاد الذاتي ولو بحسب الفرض ايضا كان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق قابلية العلم المتممة للانفكاك عنه وفيه ما فيه اذ يقال ما ذكره في حواشي التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا في الذات التي تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة فان في حواشي المطالع لابد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني ومنهم من منع ذلك مناجدا لياواكتفي في صحته بالاتحاد في الذات التي تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود في الخارج ولما لم يكن هذا قادرا في صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على ما صدق لم رده في هذا الكتاب قوله يعني ان ما صدق عليه ذات واحدة) فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعدى يعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه في تفسير الحمل الان لا يعمل على التعريف الاقضى الثاني ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زمانه اذ ليس للموضوع ما صدق فان المصدق المفهومات لا لا لافراط ومفهوم زيد نفس الذات المتخصصة لانه صادق عليه اللهم الا ان يؤول بالمسمى يريدا ويحمل على عموم الجاز فان المصدق المسبوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول مفهوم الجزاء متعلق بكل منهما واما متعلق باحدهما او الظاهر ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغايرا لمصدق عليه الاخر لكن مقام التعريف ابي عن منه قوله وذلك انه اذا حصلت الخ قول من يقول بان الاجزاء موجودة ذاتا في الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه شئ ما ذكر اذا الصور العقلية اذا وجدت في الخارج صارت ٣

قوله لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه) اجيب عند منع لزوم الوجودا لاستقلال في الاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالي لهاوات خبير بان لا وجودا لها على هذا الفرض لاستقلالها ولا تبعا اذ لم يتم بها وجودا اصلا ولا يحصل وجود الكل وجودا لها تبعا من غير ان يقوم بها وجود اصلا لجاز تركب الموجود من المعدوم وذا باطل قطعا

قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهيات الموجودة قوله دون الامور العدمية) فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يصح في الذاتيات اضافي واوقال انما يصح في الوجودات لكن اظهر فان قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبه القادحين في البديهيات بذات صدق عليه الشئ فليكن المراد به في التعريف هذا المعنى فلا يرد حل العدميات فالت اطلاق هوية الشئ على ذات صدق عليه ذلك الشئ اطلاقا مجازي والشارح انما فسر الهوية بذلك في قول المصنف وحل الموجود على السواد للتغاير مفهومه وما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الوجود معقول ثان لاهوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير في مقام التعريف

قوله اذ ليس لمفهوم الاعلى هوية خارجية) لان مبدأ الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق وهو ههنا امر عديمي والمركب من الوجود والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعلى من له المعنى فيه غير عسته بمن حصل له هوية فان قلت الاعلى وان لم يكن له هوية خارجية محقة لم يضر في صدق التعريف على حله على زيد اذ يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المصنف بقوله او الموهومة ذهني حله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما منع ان يكون لمفهوم الاعلى هوية خارجية جاز ان يدعى انها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع صحة حله عليه لجواز استلزام المحال محالا آخر

صورة مطابقة للماهية المفروضة لأن الصورة المطابقة لها هي المثلثة من تلك الأجزاء وإن اشتملت عليها فحينئذ إن لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء مجزأة وإن اشتملت على امر زائد فذلك الزائد إن دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والتقصير وإن لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء وبالجملة مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما أنه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء لكان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وأنه محال فبطل ما قيل من أن تركب الماهية من أجزاء غير مجزأة لا ينافي تركبها من أجزاء مجزأة بل كل مركب خارجي إذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسها وإذا اشتق من جزئه الخاص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية إذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعاً والجزء المأخوذ مع الخارج خارج ونحقق عندك أن المركب من أجزاء غير مجزأة لا يجوز أن يتركب من أجزاء مجزأة وإن المركب من الأجزاء المحمولة لا يكون الأبيسط في الخارج (وقرعوا على عتبة

❦ سياتكوتى ❦

لا يكون الا واحداً نقل الامام في شرح الاشارات من الحكمة الشرقية ان الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة منها ما ينافى حقايقها من الاجناس والفصول فلا بد ان يكون حدودها مستقلة عليها ومنها ما يتركبها على غير ذلك النحو فقد تحد بمحدود ما تركب منها لامن الاجناس والفصول لا تنفادها والقصور من التعديد ان تدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد ان تفعل هذا ان لا تورد الجنس والفصل فيما لا يكون له مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده فانك اذا فعلت هذا فقد دلت على حقيقة الشيء قوله (لأن الصورة المطابقة لها هي المثلثة الخ) يعني ان المطابقة منحصرة في المثلثة من الأجزاء المحمولة إذ لا فرق بينها وبين الماهية الا بالاجال والتفصيل والمفروض ان الصورة المثلثة من الأجزاء المحمولة مختلفة للصورة المذكورة فلا يكون تلك الصورة مطابقة للماهية لا متناع مطابقة امرين متخالفين لامر واحد بان يكون كل منهما صورة تمام الماهية قوله (كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء مجزأة) فيه بحث لان الأجزاء المحمولة عين الأجزاء الخارجية ذاتا والفرق بينهما باعتبار أخذ المحمولة لا بشرط والخارجية بشرط لا وهو مناط الحمل وعدمه كما عرفت قوله (وبالجملة الخ) أي تركب التفصيل المذكور ونقول بجملة هكذا قوله (مغايرة لتلك الأجزاء) بالذات اما كلاً او بعضاً قوله (فيلزم ان يكون لشيء واحد الخ) قد عرفت انه انما يلزم ذلك لو لم يتركب الأجزاء المحمولة والخارجية بالذات قوله (لا ينافي تركبها الى آخره) في المحاكات ومن الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلي فظاهر واما المركب الخارجي فلا تدراج تحت جنس من الاجناس العشرة وإذا كان له جنس كان مشتملاً على الجنس والفصل وتركبه من الأجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركبه من الأجزاء المحمولة فان العدد مثلاً مع كونه ذا أجزاء غير مجزأة مركب أيضاً من الأجزاء المحمولة فانه مندرج تحت مقولة الكم فلهذا لم يركب من الواحدات والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل ولم يمتنعاً لم يمتنع حده قوله (بل كل مركب خارجي الخ) هذا هو الحق والمذكور في الشفاء من أن التركيب الذهني في المركبات الخارجية بآثار التركيب الخارجي وكل مركب خارجي من المادة والصورة أي الجزء المشترك والخاص بالجوهرين أي المأخوذ به بشرط لا مركب من الجنس والفصل في الذهن وهما الجزء ان الخارجيين اذا أخذوا لا بشرط كما عرفت قوله (والاشتقاق الخ) هذا اواريد بالاشتقاق معناه المتعارفين بين اهل العربية اما لو كان بمعنى الاخذ

الفصل (كما فهموا) فروعا أربعة الأول لا يكون فصل الجنس جنساً للفصل باعتبار توصين (أي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينهما وبين نوع ما والاخر فصل لها غيرهما عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسها مشترك بينهما وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلاً لهما غيرهما عن النوع الآخر (والالكان كل منهما له الآخر) وانه محال (واورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينه وبين الفرس مثلاً (والناطق فصل له بغيره عن الفرس والناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له بغيره عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس (واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق) أي ادراك العقول (فانه ليس مشتركاً بين الانسان والملك (بل يختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسهما (وان كان) المراد بالناطق (هو هذا العارض) اعني مفهوم ماله قوة ادراك العقول (لم يكن فصلاً) للانسان بل هو اثر من آثار فصله ❦ الفرع (الثاني الفصل الغريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد) سواء كان نوعاً اخيراً اولاً (فصلان قريبان) أي في مرتبة واحدة (والا اجتماع على المعلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقرب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة صفة للجنس الذي في مرتبته كالتألق للحيوان والحساس للجسم النسي والنامي للجسم مطلقاً وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارده العمل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بغيره وأما مع وحدة الذات فلا مسأغ لذلك ذبستني بكل من كل سواء كان الواحد بالذات شخصاً وهو ظاهر او لا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراد ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العمل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده صفة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس أجزاء وان يكون هناك شرائط معينة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعينة صفة مستقلة فيلزم توارده

❦ سياتكوتى ❦

واعتباره لا بشرط شيء فلا يورد قوله (كما فهموا) من كونه صفة للجنس في الخارج والقرينة على هذا القيد ما سأتى من قوله وكل ذلك صفة ظاهراً مما حصناه قوله (والحيوان فصل له الخ) لعدم وجود النور في الملك وان كان حساساً متحركاً بالارادة على رأى التكلمين قوله (ان كان هو الجوهر الخ) اللام للعهد أي ذلك الجوهر الذي هو مبدأ النطق في الانسان وهو صورته النوعية او النفس الناطقة وحينئذ لا شك في انه ليس مشتركاً وبعضهم حله على الجنس واول العبارة الدالة على ادعاء الاشتراك بالنوع أي لانسلماً اشتراكاً لم لا يجوز ان يكون مختلفاً فيهما وهذا القدر كاف في دفع النقض قوله (بل هو اثر من آثار فصله) ويجوز اشتراك المتخالفين في عارض واحد كما مر قوله (أي في مرتبة واحدة) قيد بذلك لانه يجوز تعدده لماهية واحدة اذا كانا في مرتبتين بان يكون احدهما فصلاً قريباً للجنس والاخر للجنس آخر فوقه نحو الناطق والحساس ولم يمتنع الشارح قدس سره ايمان قائده لان بيان فائدة قيد القريب يقتضيه فان الفصل البعيد قريب في مرتبة الجنس البعيد قوله (واما مع وحدة الذات الخ) يعني ان الدليل الذي ذكره في امتناع توارده العمل وان صورته في الواحد الشخصي لكنه جار في الواحد بالذات سواء كان شخصاً اولاً قوله (فان طبيعة الجنس في النوع) أي الواحد ذات واحدة بخلافها في النوعين فانها مخصصة في كل نوع يكون الفصل صفة لخصتها فلا يكون المعلول واحداً بالذات وتوارد الفصول مع تخصص الجنس ليس احدهما متقدماً على الآخر فتدبر قوله (كل واحد من الفصلين الخ) حاصله انه كما يمتنع توارده التامتين يمتنع توارده النقصتين من جنس واحد كالفاعلين والمؤثرين والصورتين لا استلزامه توارده التامتين فيمتنع فيه على قاعدة العلية يكون الفصل صفة فاعلية اذ العلة الموجبة

قوله جنساً للفصل (اراد بفصل الجنس واما اعتبار الفصل لان المفروض ان يكون الفصل جنساً بالنسبة اليه فيكون هو حينئذ فصلاً مقسماً بالنسبة الى هذا الجنس

قوله (والالكان كل منهما له الآخر) قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما صفة لخصه الآخر بلا استعانة

قوله فانه ليس مشتركاً بل مختلفاً (هذا على سبيل المنع أي لانسلماً الاشتراك فان الاصل لما كان ثابته بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد نقضاً عليه كني في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الآثار

قوله (بل هو اثر من آثار فصله اذا سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن آثاراً لفصله القريب فلا بد ان يقيد بشيء لا يوجد في الملك فأمل

٣ بعينها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذا وجدت في الذهن صارت صوراً عقلية فعني كون المركب العقلي مركباً خارجياً اذا اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متميزة في الخارج ومعنى كون المركب الخارجي مركباً عقلياً اذا اجزاء عقلية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متميزة فيه فيختار ان الاجزاء المحمولة بعينها هي الخارجية بلاشامل ومشمول وانما التمايز بعارض الوجود وانت خبير بان الكلام في تركب المركب الخارجي من الأجزاء المحمولة وان الصور العقلية على هذا التصو لا يمحمل على الكل

قوله فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان (أي تماماً حقيقتين مختلفتين كما ظهر من تقريره فلا يرد تجوزنا مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع زيد مثلاً وقد يقال نعم لزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان لكن احدهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية وقد لا نسلم امتناعه وانت خبير بان لزم من التصو بالمذكور ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيان لان مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج على ما صرح به

قوله وكيف لا يطل الخ (قبل لم لا يجوز ان يكون المراد بالاشتقاق الامر المنترع لا المشتق الاصطلاحي المشتق على النسبة

قوله ولما اشبه تقدم كل من الجنس والحركة
 الخ (قيل تقدم الاحساس على الحركة الارادية
 لانه ادراك وهي متوقفة عليه وورد بان الموقف
 عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا
 الانسان ربما يتحرك الى شئ ليديره فبعض
 الحركة متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم
 احدهما على الآخر على الاطلاق فوضع الكل
 موضع الفصل واعلم انه لا بد من تقييد الحركة
 الارادية الحيوانية بكونها الاعلى نهج واحد
 لتحقيق كونها اثر الفصل القريب والا فطابق
 الحركة بالارادة موجودة في ذلك لكن حركة
 كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عند
 قوله لم يكن لها فصل بهذا المعنى لا تنفاد التامة
 بالقياس الى كل واحد منهما والجزئية بالقياس
 الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا يخصص
 الكلى في الخمسة ضرورة ان كل واحد من ذلك
 الامرين المتساويين ليس شيئا منها
 قوله لم يمتع تعدده في ماهية ليس لها جنس
 فيه بحث اذ الظاهر امتناع هذا ايضا فريما
 على العلية ضرورة تخلف المعلول عن العلة
 المستلزمة وما ذكره في حواشيه على المطالع من ان
 بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس او حصة
 منه ولا يكون الفصل له وفيما نحن بصدد لم يوجد
 شئ منهما محل تأمل لان معنى التخلف وجود
 العلة بلا معلول لا وجودهما معا من غير ان يكون
 العلة علة له الا يرى ان ليس المفهوم من قولنا النار
 علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة
 كانت الاولى علة للثانية حتى او وجد النار بلا
 حرارة لم يكن من التخلف المشع في شئ ولو كان
 معنى التخلف ما ذكره لم يستقم الفرع الثالث
 والرابع الاشكاف
 قوله اذا كان الفصل القريب بسيطا اي حقيقيا
 لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا
 بحسب جهاته واعتباراته
 قوله فالاولى ان يقال الخ (انما قال الاولى لانه
 يمكن ان يكون مراد المصنف بالسيطة الاضافي
 الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر
 الواحد المؤثر لا يكون له اثران متخالفان هما
 جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة
 المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان حل
 عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد ولذا
 قال فالاولى

الدال المستقلة لا يقال احساس والتحريك بالارادة فصلا
 فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثا
 كل من الجنس والحركة الارادية على الآخر عبر
 اي في ان الفصل القريب لا يتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده
 والا لم يكن شئ منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية
 من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولو اردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) لشي
 (عن جميع ماعده لم يمتع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا
 تفرعها وبالجمله اذا جعل التام المعبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة
 واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس
 تفرعا على العلية (الفرع الثالث لا يقوم فصل) قريب (الاثما واحدا والا) اي وان لم يكن
 كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة (فلا يسطر ان) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم
 اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتحلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين
 لا يوجد في الآخر (الفرع الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اي الفصل القريب
 (لا يقارن) في مرتبة واحدة (الاجنسا واحدا والافلاسيط اثنان) اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة
 لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاحتمال ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحيث
 يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزا اخبرناهم وقد فرغ الفرع الثالث
 على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه
 التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والظاهر انها مشتركان
 في الدليل بلا تفرع بينهما (وكل ذلك) اي جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)
 لا يثبت على ان الفصل علة للجنس في الخارج (ويظهر حقيقة) اي حقيقة كل ما ذكره وضعفه

سبيل الكون

اذا كان امرا واحدا لا يكون الا فعلا قوله (اثر لفصله) فالفصل واحد عبر عنه باللازمين
 لكونهما في مرتبة واحدة قوله (ولما اشبه تقدم الخ) اذا احساس قديكون مبدءا للحركة
 وقديكون الحركة مبدءا للاحساس قوله (اذا جعل التام) في قواهم الفصل القريب هو الجزء
 المميز التام قوله (امتنع تعدده الخ) قيل اذا تركب ماهية من جنس وفصل مركب من امرين
 متساويين كان ذلك الفصل وكل واحد من جزئيه فصلا قريبا بمعنى المميز عن جميع ماعده ولا يلزم
 التوارد لعدم كفاية كل واحد منهما في وجود الجنس والجواب ان الجزئين ليسا في مرتبة الفصل
 المركب والكلام في تعدد الفصل القريب في مرتبة واحدة بالقياس الى الجنس نعم انهما في مرتبة
 واحدة بالقياس الى الفصل لكن لا جنس فيه قوله (فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه لم يظهر
 بطلان البساطة حتى يكون الاستدلال الموقوف عليها باطلا قوله (لان جنس كل الخ)
 مع ان الفصل علة مقارنة للجنس فلا يرد ان التخلف انما يلزم اذا وجد الفصل بدون وجود الجنس
 لا اذا وجد الفصل في نوع بدون الجنس قوله (لاستحالة ان يكون الخ) لانه عبارة عن تمام
 الذاتي المشترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تعدد في التام قوله (لاستلزامه التخلف) لما
 من امتناع ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة قوله (في الدليل) وهو امتناع التخلف
 قوله (ضعفه ظاهر) اي على الوجه الذي قررره بقوله ويظهر حقيقة ما خصصه
 علة تلك الفروع في نفس الامر وكون بعضها صحيحا وبعضها غير صحيح يظهر مما خصصه
 فما اوردته الشارح قدس سره من السؤال والجواب يسان لذلك وكان الاولى ايراده بطريق
 التفسير بان يقول بعد قوله ويظهر حقيقة ذكرناه اما عاكس الحال الخ وان يترك لفظ وضعفه

(بالخصاء) واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تنافي
 هذه الفروع على ما خصه اولاً قلت اما عاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز
 ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية
 اذ لم يجوز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منها
 ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس الاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا
 عنه لا فصلا مقوماله وان لم يحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا
 هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا يمنع من تعدد
 الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم ان يكون
 بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت
 في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع
 واحد لزم ان يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يحصل حيث ذكرنا
 بالفصل وحده والا لكان النوع متحفا بدون الجنس الاخر فلا يكون جنس له بل يحصل كل منهما
 بالفصل والجنس الاخر ولما كان كل منهما مباحثا لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر باعتبار
 تحصيله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الاخر فيلزم الدور في المقصد

سبيل الكون

كالا يخفى قوله (عليه) اي على ما خصه قوله (فيتحصل) بالآخر كالخاصة المركبة من العرضين
 العمادين كاطار الواد قوله (اذ لم يجوز ان يكون الخ) يعني ان التماكس يستلزم ان يكون بينهما عموم
 وخصوص من وجه كما صوره الشارح قدس سره فيما سبق وذلك يمتنع في الماهيات الحقيقية لان
 الدليل الذي اوردته على انحصار الذاتي في الجنس والفصل حاصله انه اذ لم يكن الذاتي تمام المشترك
 فاما ان لا يكون مشتركا اصلا فيكون مختصا بالماهية او يكون بعضا من تمام المشترك مساويا له
 والا يلزم التسلسل في تمام المشتركات ولما لم يكن ان يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يكون
 ذلك البعض المساوي داخلا في تمام المشترك الاخر الذي يكون ذلك البعض اعم منه فلا تركيب
 للماهية الحقيقية الا من جنس وفصل مختص به او من امرين متساويين بخلاف الماهية الاعتبارية
 فانه يجوز ان يكون بعض تمام المشترك فيها اعم من كل تمام مشترك يفرض للماهية ولا ينتهي سلسلة
 تمام المشتركات لكونها امورا اعتبارية فيكون الماهية المركبة منهما مركبة من امرين بينهما
 عموم من وجه لاجتماعهما في الماهية التي فرض تركيبها منهما وتحقق تمام المشترك في النوع الذي
 هو بازاء الماهية وتحقق البعض في النوع الذي فرض بازاء تمام المشترك تحقيقا للعموم قوله (فقد
 صار به نوعا) لان معنى التحصيل زوال ابهامه وصيرورته مطابقا لتام الماهية التوضعية قوله (فضلا
 خارجا عنه) بالاضاد المجبة كذا قيل والظاهر انه بالمهمل حيث قيده في المطوف بقوله مقوماله
 فالمراد بالفصل المميز قوله (في مرتبة) اي لا يكون بينهما عموم قوله (فيستلزم الخ)
 لانه لا بد لكل جنس من ذينك النوعين نوع آخر لا يتحقق فيه ذلك الفصل القريب المقوم لهما
 تحقيقا لمعنى الجنسية فيتحقق الفصل في كل واحد من النوعين بدون جنس الاخر وكل واحد
 من الجنسيتين بدون النوع الذي لا يتحقق فيه الفصل ويحتمل ان في ذينك النوعين قوله
 (والالكان النوع تحقيقا الخ) اي حاصله عبارة عن زوال ابهام الجنس وصيرورته
 مطابقا لتام الماهية النوعية كما مر قوله (لم يمكن ان يكون له مدخل الخ) هذا مبني على
 امرين احدهما ان الفصل علة فاعلية لتحصيل الجنس وهو ظاهر والثاني ان البهيم لا يكون علة
 لتحصيل ولذا قيل ان عدم جزء ما لا يجوز ان يكون علة لعدم الكل فان تم ثم والا فلا اذ يجوز

٣ قوله لا يوجد في الآخر) فيجنسية الجنسين حيث
 بالنظر الى نوعين آخرين يشترك كل منهما مع
 واحد من النوعين الاولين في جنسه بدون ان
 يوجد منه فصله وانما لم يجوز ان يوجد جنس كل
 من النوعين المفروضين في الاخر لانه لو وجد
 لكانا نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه
 بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من
 الجنسين في النوع الاخر واما على تقدير وجود
 كل من الجنسين في النوع الاخر مطلقا فلا يجوز
 ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين
 النوعين بان يكون كل من الجنسين في احدهما
 ذاتيا وفي الاخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد
 فصل هذا النوع وجنسه في النوع الاخر كما هو
 المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتغير
 احد النوعين عن الاخر بشئ منهما وان اعتبر
 الجنس من حيث انه ذاتي في هذا النوع مجزئ
 بهذه الحقيقة عن النوع الاخر ضرورة صروحه
 له لكن رد حيث ان هذه الحقيقة خارجة عن الماهية
 فالذاتي المأخوذ منه لم يمكن ذاتيا بل خارجا عنها
 فبأما
 قوله (مشتركان في الدليل) وهو تخلف المعلول
 عن علته
 قوله (فضلا خارجا) بالاضاد المجبة
 قوله (كانا فصلا واحدا لا متعددا) لان الفصل
 القريب هو الذي يكتفي في تحصيل الجنس وزوال
 ابهامه وجعله نوعا مخصوصا كما نشهد بذلك
 بنوع كليهما والكافي فيما ذكره على هذا الفرض
 بوجه - ومع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة
 لما قاله فخر ان الجنس يحصل بهما معا ولا يلزم
 كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يوجد في مفهوم
 الفصل القريب ان يحصل به الجنس بانفراده
 قوله (بين الجنس والفصل عموم من وجه) قدما
 من مافيه سؤالا وجوابا
 قوله (جنسان في مرتبة واحدة) معنى كونهما
 في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
 الاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك
 ظاهر او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا
 للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالجنس
 اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم
 يكن جنسا او مساويا ويلزم ان يكون كل منهما
 عرضيا للاخر ذاتيا له والا لم يكن احدهما
 او كلاهما تمام الذاتي المشترك

الحادى عشر الماهية كمالا انسان مثلا (تقبل الشركة) اى لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين (دون التعين) الخصوص كتنين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبدية (فهو غيرها وقد اختلف في التعين) الذى هو غير الماهية وباعتبارها معها تمتع فرض اشتراكها (هل هو وجودى) اى موجود فى الخارج (ام لا فذهب المحققون) من العلماء (الى انه وجودى لانه جزء الماهية الموجود) فى الخارج (وجزء الوجود) الخارجى (موجود) فى الخارج بالضرورة (وقد قال بعضهم) يعنى الكاتبى (ان اردت بالعين معروض التعين) وحده (فلان لم ان التعين جزؤه بل هو عارضه) ووجود العروض فى الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان المعنى العارض للوجودات الخارجية ليس موجودا فى الخارج (او المجموع) المركب من العارض والمعرض (فلان لم انه) اى المعنى بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الوجود عنده هو المعروض وحده (والجواب ان المراد بالعين) الذى ادعينا وجوده (هو الشخص مثل زيد ولا رية) لعاقل (فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعاً) والاصلدق على عمرواته زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذا هو الانسان مع شئ آخر لسميه التعين

سيالكوتى

حيث ان يكون كل واحد من الجنسين باعتبار نفسه علة لتخصيص الآخر فيكون تخصلها معا فلا دور قوله (كالانسان) اشار بذلك الى ان المراد بالماهية الماهية النوعية بقرينة ذكر التعين معها قوله (وحملها الخ) اشار بالعطف الى ان الاشتراك الذى هو صفة المعلوم معناه الحمل لا المطابقة فانها صفة الصورة التى هى العلم قوله (دون التعين الخصوص) قيد بذلك لان المقصود بيان مفارقة الماهية النوعية للتعين العارض لها وتقرير الاستدلال ان كل ماهية نوعية تقبل الشركة ولا شئ من التعين يقابل لها فلا شئ من الماهية تعين فثبت مفارقة لها بحسب الماهية سواء كان مفارقة لها فى الوجود اولا قوله (لانه جزء الماهية الموجود فى الخارج) فيه بحث لانه ان جعل فى الخارج ظرفا للجزئية يمنع الصغرى وان جعل ظرفا للوجود يمنع الكبرى لان الجزء الذهى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج قوله (معروض التعين) اى الذات الذى يصدق عليه هذا المفهوم وكذا فى الشئ الثانى اذ لا معنى للترديد بين هذين المفهومين اذ الدليل لا يحتملها قوله (ان المراد بالعين هو الشخص الخ) تقريره انه لا شك فى وجود الاشخاص الانسانية مثلا فى الخارج وان اها ماهيات هى ماهى واتحادها مشاركة فى شئ مع قطع النظر عن العوارض وليست ماهياتها ذلك الامر المشترك لصدق بعضها على بعض فاهياتها مشتركة على امر وراء المشترك وهو غير العوارض والتقدير بها الاشكال ماهياتها على مع قطع النظر عن العوارض ولعدم تبدلها بخلاف العوارض والتقدير بها وهو المعنى من التعين وبما حررنا لك ظهرا ان المراد من المفهوم فى قوله وليس مفهومه مفهوم الانسان ان ليس ماهيته التى هو بها هو الامر المشترك بينه وبين عمرو مثلا وان دفع ما اوردته صاحب المقاصد من اناسنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلى الصادق على زيد لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الخصوصية التى لا تصدق على عمرو دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثر من المحسوسات وهم لا يسمونه التعين بل ماهية التعين بقى ههنا بحث وهو انه ان اراد بقوله انها مشاركة فى شئ اشتراكها فى الذهن فلا يجدى لانه لا يلزم منه وجود التعين فى الخارج وان اراد اشتراكها فى الخارج فممنوع فان من بنى وجود الطبايع يقول ان الاشخاص امور بسيطة والطبايع والشخصيات امور انتزاعية الا ان ما ينزع عن نفس الاشخاص يسمى ذاتيات وما ينزع عنها باعتبار اكتشافها بالعوارض يسمى عرضيات وقد تصدى لدفعه المحقق الدواقي فقال لو كان الامر كذلك لم يكن زيد فى حد ذاته

(فيكون)

فيكون ذلك (الشئ) (الاخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركيب الشخص الماهية من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية الى الشخصيات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بتخصيص يتضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو الشخص حتى يرتكب منهما فرد منها والالم يصح حل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان الفصل يقصدها الى ماهية نوعية ونشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (بيد انه لا يحصل من كل شخص صورة فى العقل مفارقة للصورة الاخرى) الحاصلة من شخص آخر لان الشخصيات امور جزئية لا ترسم صورها فى ذات النفس بل فى آلتها فكذا صورة الماهية الشخصية انما ترسم فى الآلة ولا تتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بهما من الانواع فانها امور كلية يحصل منها فى العقل صور متغيرة وبالجمل فالفصول تحصل ماهيات مختلفة تطبع فى العقول والشخصيات تحصل هويات ترسم فى الحواس مع كون الماهية واحدة (والشخصيات متميزة فى الوجود الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لا بشخصياتها كما ينسب اليه الوهم اذ لا تمايز فى هذا الوجود بين الماهية والشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود فى الخارج الا الاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فيتزعمها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتشفة بها بحسب استمدادات مختلفة واعتبارات شتى فن قال بوجود الطبايع فى الخارج ان اراد به ان الطبيعة

سيالكوتى

انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا لماعلم ان الماهية من حيث هى ليست الا الماهية وذلك يستلزم ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية ممللة بمللة كما هو شأن الواحد فىكون زيد كما يحتاج الى جعل يجعله ايضا يحتاج الى جعل يجعله انسانا بان توسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه فى ذاته امر آخر اقول اذا كان الذاتيات منزوعة من نفس الشئ يكون كلها فى مرتبة فكيف يمكن سلبها عنه وكيف يحتاج الى جعل يجعله موصوفا بتلك الذاتيات واذا قالوا ان جعلها جعل الذات ووجوده وجودها وقد مر ذلك قوله (ثم انه الخ) مامر من تركيب الشخص من الماهية والتعين فى الخارج مذهب الاوائل وقد مانع الشيخ فيه وشع على من نفى وجود الطبايع وما بينه المصنف بقوله واعلم الخ اخباره المتأخرون قوله (والالم يصح الخ) فيه انه انما يلزم ذلك اولم يكونا موجودين بوجود واحد وقد عرفت تحقيقة على ان القائلين بتعدد الوجود والموجود يكفون فى صحة الجمل بالاتحاد فى الذات كما مر قوله (الى الفرق) اى بين الشخص والفصل بعد اشتراكها فى النسبة المذكورة قوله (لان الشخصيات) اى الشخصيات التى مدرتها امور جزئية مادية فلا يرد التقص بمشخصات الجردات قوله (الا الاشارة الحسية) ان كانت من الصور المحسوسة او الوهمية ان كانت من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات قوله (والاشخاص الخ) عطف على قوله نسبة الماهية الخ وليس داخل تحت الفرق على ما فهم يد على ما قلنا قول الشارح قدس سره لا بمشخصات فانه لو كان داخل تحت الفرق لكان الاتى ان يقول لا بماهياتها قوله (بذواتها) اراد بالهوية الماهية الشخصية وهى نفس الشخص فلذا قال بذواتها قوله (اذ لا تمايز الخ) اذ لو كان بينهما تمايز فى الخارج لزم وجود الماهية فى الخارج قبل انضافى التعين اليه وما قيل انه لولا التمايز لم يصح حله عليه مواطاة فدفع بان ليس كل ماهو غير متميز عنها فى الخارج

(موافق)

(٧٠)

بمخلافه وبهذا التوجيه يتدفع البحث المذكور لكن يجزى ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الانسان متساويا بين اما اذا كان احدهما اشتدادا ما كان يكون انتم مطلقا فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل بمحضه فلا يلزم الدور قال الشارح فى حواشى التجريد فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان فى مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصل فيحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا خلف قيل وعلى هذا التقدير الاول متبع فظاهر وهو اننا لا نسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك ان اولم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ماهو المفروض ولا يخفى عليك اندفاعه بعد ما تحققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس

بافصل بمعنى زوال ابهامه مكبرة قوله فلا يلزم الدور) قيل لم لا يجوز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فقول باجمعهما ابهام كليهما فيكون يحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر مع دلا لا بما عليه ومثل ذلك يسمى دورية وهو غير باطل على ما قيل فى الحيوان والناطق وانت خير بان هذا اعلم صور اذا كان بين ذلك المفهومين عدم من وجه وفى جواره فى الماهيات الحقيقية كلام كما اشار اليه فى السابق

قوله (فهو غيرها) هذا لازم نتيجة القياس والنتيجة هى غير كالاخفى

قوله (والجواب ان المراد بالعين هو الشخص الخ) فيه بحث لان مفهومه موزد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التى لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالشخص جزء على كاي دل عليه تحقيقة بقوله واعلم الخ لاخارجى والجزء العقلى للوجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ الذى جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه الشخص بل ماهية الشخص لا هو الا ان يقال الشئ مادام

قوله (والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر) اعترض عليه بانه ان اراد بالفصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصيله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الآخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالفصل تحقق حقيقة النوع به فلان لم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلاثة متوقفه عليها فلا دور ولو صح ما ذكرتم لم يلزم ماهية من ثلاثة اجزاء اذ باحدهما مع الآخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والالتصاف النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر فى تحصيله وقد يوجه قولهم والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر بان الجنس اذا تحصيل صار هو من حيث انه متحصل بما تحمله نوعا منه قطعاً فان ماهية النوع وهو الجنس المتحصل لاحقيقة له وراء كما اشير اليه فى اوائل هذا المصنف فليس لما هو خارج عن المتحصل الذى هو ذلك الجنس والمتحصل الذى هو الفصل متضمنا دخلا فى ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنه فلا يكون جنسا لها والتقدير

الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهته وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آتيا من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجوده من شخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا بالاشخاص والطبايع الكلية منزهة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكررة لعلها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فيجوابه ان كل واحد

سؤال كوني

محولا عليها كالوجود واولم فقد عرفت ان الشخص لا بشرط شيء محمول عليه قوله (مشتركة بين افرادها) اشتراكا حقيقيا بان يكون الانسانية الموجودة في زيد هي الموجودة في عمرو قوله (لزمه ان يكون الامر الخ) وما قبل هذا منقوض بهولي العناصر فانها مع كونها واحدة بالشخص حاصلة في امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة فوهم لان هي لاها تيمضت بورود الصور النوعية فحصل كل بعض منها في مكان واتصف بصفات متضادة لصفات البعض الا انها للملم يكن في ذاتها متصلة ولا منفصلة لم يضر ذلك التبعيض في وحدتها الشخصية كخسبة واحدة ملونة بالوان متعددة قوله (غير قابل للاشتراك فيه بديهته) دعوى البديهية في محل النزاع غير معسوعة كيف وقد صرح الشارح قدس سره في حواشي المطالع بان صاحب الكشف والمطالع منها منافاة الشخص امروض الاشتراك ثم اقول ان اراد بقوله مع قطع النظر عن غيره قطع النظر عن كل ما يغاير نفسه حتى الوجود الخارجي ايضا فلا نسلم كونه متعينا في حد ذاته وان اراد قطع النظر عن كل ما يغاير سوى الوجود فالملازمة مسلمة لكن الطبيعة الموجودة متعددة بحسب تعدد اشخاصها فلا يلزم منه حصول شيء واحد بالشخص في امكنة متعددة ولا اتصافه بصفات متضادة وسيجيء تفصيله قوله (صورته العقلية) اي صورته المدركة بالعقل سواء كانت حاصلة في ذاته او في آتاه قوله (بمعنى المطابقة لكثيرين) معنى المطابقة لكثيرين ان لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد قوله (لا بمعنى الاشتراك) اي الحقيقي فان الشراكة الحقيقية متممة العروض للشيء في الخارج والذهن معا قوله (بالفعل متعلق) بقوله اتصف وانما يفيد بذلك لان الصورة المذكورة تتصف بالمطابقة بالقوة بان جردها العقل عن الشخصات الخارجية قوله (فلا نزاع الا في العبارة) فان من نفي وجودها اراد وجودها بالاصالة ومن اثبت وجودها اراد وجودها بتبع مبدء انتزاعها هذا لكن مراد القائلين بوجودها هو المعنى الاول فالنزاع معنوي قوله (واما ما يقال الخ) حاصله ان تكثر الطبيعة النوعية مقدم بالذات على وجودها والحصول في المكان والاتصاف بالاوصاف متأخر عن وجودها فلا يلزم المحذور اعني كون الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة انما يلزم ذلك لو كان وجودها مقدما على تكثرها قوله (قابلة في نفسها) اي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها قوله (بتكثير الفاعل) بضمه اليها الامور التي يحصلها ويحصلها شخصا فيكون تلك الامور داخلية فيها من حيث انها متحصلة لعلها متحصلة لامر ثالث كما عرفت في الفصل بالقياس الى الجنس قوله (عين تلك الطبيعة) الانسانية المحصلة في الوجود قوله (على انها متكررة) اي بناء على انها متكررة لا بناء على انها واحدة

(من)

من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعيينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بديهته (وقد اخرج الامام الرازي) على كون التعيين امرا وجوديا (بانه لو كان عدميا لكان اما عدميا مطلقا وانه ظاهر البطلان) لان عدم المطلق لا يتميز فيه فكيف يتميز غيره واما عدميا مضافا وحينئذ اما ان يكون عدميا للاتعين العدمي فيكون هو وجوديا (واما) ان يكون (عدميا لاتعين آخر فذلك) التعيين (الاخر ان كان عدميا فهذا) التعيين (عدم العدم فهو وجود) والتعيين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان كان) ذلك التعيين الآخر (وجودا وهذا) التعيين الذي نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) ثبت ان كون التعيين عدميا يستلزم كونه وجوديا وهذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لان) لو كان (التعيين) عدميا لكان عدميا (واما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدميا لكان الوجودي وجودا وليس كذلك (بل المراد بالوجودي

سؤال كوني

قوله (فليس شيء منها الخ) قد عرفت ان القائل اراد بالعينية العينية في الوجود ولا في المفهوم وهي لا تنفي اشتغال الكثرة على امر زائد ولا يلزم منها كون كل واحد من الكثرة عين الاخر كما ان كون الجنس عين النوع في الوجود لا ينفي اشتغاله على الفصل ولا يلزم كون كل واحد من الانواع عين الاخر قوله (بانه لو كان الخ) اي كل واحد من افراد التعيين وجودي اذ لو كان فرد منه عدميا لكان الخ قوله (لان عدم المطلق الخ) ليس المراد به الا اضافة فيه فانه متمتع بالتعقل اذ الاضافة مأخوذة في مفهوم العدم كايين في محله بل لا اضافة فيه الى شيء مخصوص بل الى مطلق الشيء فمعنى لا يتميز فيه لا تعدد فيه ولذا عداه باني فلا ينفي ذلك تميزه في نفسه عن الوجود قوله (واما عدميا مضافا) اي الى شيء مخصوص ولا شك انه يكون عدميا لشيء يتألفه وهو اما للاتعين الذي هو نقيض ذلك التعيين المخصوص او لتعين الآخر اذ مساوئها من المفهومات يمكن اجتماعه معه فان للاتعين المطابق يصدق على كل تعين مخصوص ضرورة سلب تعين آخر عنه وكل مفهوم ماسوي التعيين يمكن عروض التعيين له قوله (فيكون هو وجوديا) اي يكون التعيين الذي هو عدم للاتعين وجوديا لان التعيين الذي اعتبر في مفهوم للاتعين وجودي لانه لو كان عدميا كان عدميا للاتعين لانه المفروض وهذا للاتعين ايضا مشتمل على التعيين الذي هو عدم للاتعين وهكذا فلزم اشتغال للاتعين الذي فرض التعيين عدمه على اعدام غير متناهية فلا يكون التعيين الذي اعتبر في للاتعين عدميا واذا كان هذا التعيين وجوديا كان التعيين الذي فرض انه عدم للاتعين وجوديا لانه عينه لما عرفت من انه اولمكن عينه لم يكن للاتعين منافاه قوله (فذلك ان التعيين الاخر ان كان عدميا) تقدير الكلام فذلك التعيين الاخر ان كان عدميا كان عدميا لشيء قوله (فهو وجود) فيكون وجوديا بناء على مساواة الوجود الوجودي لمساواة العدمي بالعدم قوله (والتعيين الآخر مثله) اي في كونه تعينا سواء كان ذاتيا لهما او عرضيا قوله (فيكون هو) ايضا وجوديا) بناء على ما قرر من ان اتصاف شيء بصفة من شأنها الوجود في الخارج فرع وجود الصفة والالجاز اتصاف الجسم بالحركة المدومة وهو بفسطحة واعلم ان تقرير الاحتجاج المذكور على ما حررناه يدفع جميع الشكوك التي اوردها الناظر في هذا المقام سوى ما ذكره المصنف من منع الملازمة من ان العدمي لا يلزم ان يكون عدميا كالإختي على من تأمل واجاد قوله (بمعنى العدم) وعلى هذا التقدير يكون الملازمة بينهما بحسب التفسير الاعتباري قوله (او مستلزما له) بحيث يصدق عليه قوله (لكان الوجودي وجودا) اذ لو كان غيره لم يصدق الوجود عليه فبصدق العدم عليه مع عدم صدق العدمي عليه لصدق الوجودي عليه قوله (بل المراد الخ) تقدير الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي ٢

قوله لان العدم المطلق لا يتميز فيه) وايضا لو كان التعيين عدميا مطلقا لكان التعيين معدوما مطلقا لان المنصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه

قوله فيكون هو وجوديا) فيه منع سنده قضية الامتناع والامتناع

قوله واما ان يكون عدميا لاتعين آخر) ان اولها لاتعين والاتعين مفهومهما فلاحصر لجواز ان يكون التعيين عدميا لمفهوم آخر وان اراد ما صدق عليه فلا نسلم ان ما صدق عليه للاتعين فهو عدمي فيكون نقيضه ثبوته كيف والاتعين صادق على ماسوي التعيين من الحقائق

قوله فهذا عدم العدم فهو وجود) فيه ان عدم مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق هو

عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدميا وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فاحصر بمفهوم وسبوره المصنف على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فتختار ان ذلك التعيين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعيين وجودا لان عدم المعدوم ليس بوجود ولا وجود

قوله والتعيين الآخر مثله) ان اراد بالثلية المشاركة في التعينية فلا يوهوم من وجودية احد المثليين بهذا المعنى وجودية الآخر وان اراد الاتفة في الماهية فلا نسلم المثلية لا يجوز ان يكون التعيينات متخالفة في الماهية مشاركة في عارض هو مفهوم التعيين وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلا مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والاخر بالعدم

قوله او مستلزما له) بحيث يعمل عليه مواطاة والا فلزوم ذلك ممنوع حينئذ

قوله لكان الوجودي وجودا) قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف بالتقابلان بشيء واحد كالامتناع والامتناع المنصف بالعدم وجوابه ان ليس المراد بقوله فلو كان العدمي عدميا لو كان متصفا بالعدم لانه لو كان بمعنى العدم او مستلزما له عليه مواطاة فنع الملازمة على هذا مكاره فتأمل قوله بل المراد بالوجودي الخ) فليس يعلم مقابله الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي ٢

لا يخفى في حد نفسه متمتع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ويحوي ذلك لان عروض هذا العوارض يقتضي تعيين العروض في الخارج فعلم ان قوله مع شيء آخر لا يلحق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة ثبت ان ذلك الشيء هو التعيين وفيه ما فيه متصرفه في آخر المقصد قوله واما ان نسبة الماهية الى الشخصات الخ) هذا الحق يقبل بدل على ان الشخص محمول بالمواطاة على الماهية وقد بينا ان لافساد فيه وان توهم نظرا الى الظاهر قوله واما تعدد في الخارج ذاتا الخ) اعترض عليه بانه اذا كان الشخص متصفا مع الماهية كان الشخص زيدا متصفا مع شخص عمرو ولا اتحادهما في الماهية وانه باطل قطعاً وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا تساويهما فاجاز ان يتحد احدهما بالآخر وبالتالي ورايع فيكون مع كل واحد من الثلاثة حصص منه وبهذا يدفع توهم لزوم انحصار كل ماهية في شخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع الشخص ذاتا وكان غير الشخص بذواتها لكون مقتضى التعيين هوية الماهية نعم برهان يقال عدم امتياز بين الماهية والشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية الشخصات لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للشخصات هوية خارجية لكونها من المدة ولات الشانية على قياس ما حققه الشارح في بحث الوجود حيث قال وفيه بحث الخ وقد عرفت ان دلائل وجود الشخص لا يتم فتأمل قوله كان متعينا في حد ذاته) نقض بالهولي فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالية فيها لا تكون متعينة عندهم ولك ان تقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود كان متعينا والهولي انما توجد مع مقارنة الصورة والحق ان الجمع بين القول باتحاد هولي العناصر شخصاً وامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج واشتراكه بين كثيرين محل تأمل سيما اذا كان الشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالشخص كالهولي بالنسبة الى الصورة الا ان يؤول كلامهم في الهولي بما استذكره في المقصد اثاني عشر

ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده (اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده في الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده (لا ان يكون ذلك) اي ثبوته لموصوفه (باعتبار وجوده في العقل واتصافه به فيه) كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته له واتصافه بها انما هو في الذهن (وهو) اي الوجودي بالقي المذكور (اعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا) كالسواد المعلوم دائما فان لم يخصص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الوجود بدون الوجودي في الموجودات القائمة بذواتها واذ كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذي ذكرناه في تفسير الوجودي (ما قيل انه) اي الوجودي (عرض من شانه الوجود) الخارجي سواء وجد او لم يوجد (وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر) اذ المفهومات المغايرة لغيره هي الوجود والعدم غير متشابهة فلا يلزم من ان لا يكون التعيين وجودا ان يكون عدما (او) كان الوجودي (ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان على الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذ لم يكن التعيين موجودا كان معدوما قطعاً قلت فحينئذ يجب بان التعيين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما شي آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر

سبيل الكون

الكلام بل اعم منه لان المراد بالوجودي الخ قوله (ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده) ان كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموصوف كما اختاره المحقق الفشتاذاني وصرح به الشيخ الرئيس فثبوت شيء شيء اعم من وجوده فان الامور العدمية ثابتة لموصوفها وليس لها وجود فيها وان كان مغاير له كما اختاره الشارح قدس سره وسيجي بيانه ثبوت شيء شيء هو وجوده فلا بد ان يجعل الجار والمجرور اعني له ظرفا مستقرا والمعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصله قوله (لان يكون الخ) هذا العطف لبيان الفرق بين الوجودي وبين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان اتصافها في العقل قوله (اعم) اي من حيث التحقق كابدل عليه البيان قوله (عند قيامه) ظرف ليعرض لا يصح فلا بد ان عند قيامه بوجوده يجب له الوجود قوله (واما صدق الخ) اي تحققه بقرينة قوله في الموجودات حيث لم يقل فعلى قوله (واذ كان كذلك) اي اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود من حيث الحمل وهو ظاهر قوله (ويقرب) لانها متلازمان في الصدق في متغايران في المفهوم قوله (عرض) بالمعنى القوي وانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود قوله (وبالجملة الخ) هذا ابطال للضرورة المذكورة فهو معارضة في المقدمة بجعل البداهة التي ادعاها المستدل بمنزلة الدليل وانما عبر عنه بقوله بالجملة الشايع استعمالها في النقص الاجالي لمافيه من الاجال وترك تفصيل معنى الوجودي الذي كان في المناقضة قوله (فلا يلزم الخ) اي فيبطل الملازمة المطلوبة في الاستدلال اعني قوله لولم يكن التعيين وجوديا لكان عدما قوله (او كان الخ) هذا التريدينه على الاختلاف في ان نقيض سلب الشيء هو نفس ذلك الشيء اوسلب السلب ونفس الشيء لازم مساو له اقيم مقامه للسهولة قوله (الوجودي والعدمي الخ) هما يطلقان بمعنى ما لا يدخل في مفهومه السلب وما يدخل فيه بمعنى الوجود والعدم ومعنى الموجود والمعدوم فهذه اربعة معان ذكرها صاحب المقاصد ولما كان المعنيين الاولين غير مناسب للمقام تركهما الشارح قدس سره قوله (وهو المناسب للمقام) لان النزاع في ان التعيين موجود في الخارج او لا وما كونه صفة فملا نزاع فيه قوله (لا يلزم الخ)

(واما)

(واما التكلمون فقالوا التعيين امر عديم اوجهين الاول لو كان) التعيين (وجوديا لوقف انضمامه الى الماهية على غير ما وقعها وموقوف على انضمامها اليها فيدور واجب عنه بان الماهية ممتازة) عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعيين اليها وفيه) اي في هذا الجواب (نظرا ذمرا دهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لو امتياز احداهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعيين باحديهما وانضمامها اليها اولى من العكس (وذلك) اي امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كافي اختصاص الفصول بخصص الاجناس وتوضيحه ان التعيين او الفصل ينضم الى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام * الوجه (الثاني لو كان) التعيين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجي لابد ان يكون متعينا في نفسه (فهو) اي كل واحد من التعيين (مشترك للتعينات) الاخر (في كونها متميزة ومتمايزة) بتعين آخر يخصه (فينسلسل) اذ تنقل الكلام الى ذلك التعيين الآخر (واجب عنه بان كونه تعينا) اي مفهوم التعيين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) هي متميزة بذواتها المخصوصة (والنزاع الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية) دون الاشتراك في العوارض قال المصنف (وفيه نظرا لان كل تعين) اي كل فرد من افراد التعيين (فله ماهية كلية في العقل ضرورة) لان كل موجود في الخارج كذلك (سواء كان له ما يشار به في نوعه ام لا) بل انحصرت نوعه في شخصه (وتعينه غير ماهية لانه لا قبل الشراكة) بخلاف ماهية (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينزعه العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل

سبيل الكون

هذا الكلام عدلى طبق مادعا المستدل حيث ادعى انه اذا كان عدما كان عدما الاتعنين او تعين آخر وعلى التقديرين يثبت المدعى يعني اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما ولا ان يكون عدما شي آخر من اللاتعنين والتعنين فاندفع ما قيل ان قيد آخر زائد فلا بد ان يكون قوله (او كان التعيين وجوديا الخ) بخلاف ما اذا كان عدما فانه يجوز ان يكون امرا انتزاعيا فلا انضمام في الخارج حتى يتوقف على غيرهما والانضمام في الذهن وان توقف على غيرهما وتصورها لكن غيرهما الذهني لا يتوقف على انضمامها اليها بل على انتزاعه منها فاقيل انه جار على تقدير كونه عدما ايضا وهم قوله (واجب الخ) منع قوله وغيرهما موقوف على انضمامها اليها قوله (اذ مرادهم الخ) فيصير الحاصل ان انضمام التعيين موقوف على امتياز حصة عن حصة اخرى بحيث يكون موجبا لاختصاص هذا التعيين بها دون اخرى ولا امتياز للحصة الا بتعين لان الحصة عبارة عن الماهية المعروضة للاضافة الى امر خارج عنها فيدور قوله (لا بذات الماهية) حتى يتجه ذلك الجواب قوله (الا انضمام الخ) اي انضمام التعيين الى الماهية مع امتياز الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا لان الانضمام علة الامتياز ولا استحالة في ذلك لان اللازم ان يكون انضمام التعيين الى الماهية موقوفا على غير الماهية وهي متميزة بذاتها وتميز الحصة موقوفا على انضمام التعيين اليها ولا يلزم وجود الماهية على الاطلاق في الخارج لان الانضمام مع التميز زمانا وخلاصته منع قوله انضمامها الى الماهية موقوف على غيرهما قوله (فيخصص بالحصة المعهولة) اي يصير حصة قوله (لو كان التعيين موجودا الخ) بخلاف ما اذا كان عدما فانه لا تعين للعدميات والاشخص ليست متعينة به حتى يقال انه اذا لم يكن متعينا كيف يعين غير بل بذواتها كما مر قوله (اي كل واحد الخ) ارجاع الضمير الى كل واحد لانه لو كان التعيين او تعين التعيين متعينا بنفسه لا يلزم التسلسل قوله (هي متميزة الخ) اي هي جزئيات حقيقية ينضمها لا بانضمام التعيين قوله (لان كل موجود الخ) وذلك لان كل ممكن داخل تحت احدى العنولات العشر

(٧١)

(مواقف)

قوله وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين سياق الكلام على تحقيق الحق فله اذ امتياز الحصة عن الحصة بحسب العقل لا في الوجود الخارجي اذ لا امتياز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي بهوياتها لا بخصائصها الى هذا المعنى اللهم الا ان يقال امتياز حصة الماهيات في الخارج بالتعينات التي هي نفس هوياتها الخارجية كان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها لان هويات التعينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة فعلا وخارجا فتدبر

قوله الانضمام مع الامتياز زمانا) سياقي ان الدليل مبنى على كون التعيين منضم الى الماهية في الخارج وهو الظاهر على تقدير وجوده فيه وهذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير لان الظاهر انه لا يستدعي غيرهما قبله قوله فينسلسل قيل انما يعرض الدور لعدم احتماله ههنا لانه يلزم حينئذ كون الموجودين متميزين بتعين واحد وهو محال والام بتمايزا قطعاً على ان التسلسل قد يراجه عدم تنامي الزواقات فاما في مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف

٢ والمراد ان الوجودي من الصفات ما ذكره بقرينة قوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام في وجودية التعيين الذي هو من الامور الغير المستقلة

قوله يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود) قيل عند القيام بموجود يجب عروض الوجود له لانه يصح واجب بان ليس المراد بالصفة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع قوله وبالجملة فلو كان العدمي) هذا مناقضة ومنع للضرورة التي في قوله لو كان عدما لكان الخ

قوله فلا حصر) وايضا اللازم حينئذ ان يثبت ان الشخص وجودا المطلوب انه موجود كالاضنى قوله ولا قائل به) وعلى تقدير القول به لا يثبت المطلوب فان وجودية الشخص به هذا المعنى ليست بمدعى في هذا المقام

قوله وهو المناسب للمقام) لشبهه الكل ولما اشترنا اليه من ان المدعى وجودية الشخص بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكره المصنف ولا بمعنى ما ليس السلب داخلا في مفهومه وان اطلق الوجودي على هذا المعنى والعدمي على مقابله ايضا

قوله وقد علمت انه نفس الهوية اذ لو تحقق

الانضمام الخارجى لتحقيق الكلى الطبيعى
فى الخارج والمحققون لا يقولون به وذلك لان الماهية
الكلىة هى معروض التعيين فى الخارج على هذا
التقدير ومقدمة الوجود على انضمام التعيين
ولو بالذات كابدل عليه قولهم ثبوت شئ لشيء
فى الخارج فرع ثبوت المثلث له فيه بقى ان يقال
عروض التعيين وان لم يكن فى الخارج الا ان
عروض ما به التعيين اعنى الاعراض المكتشفة
من الكم والكيف وغيرها فيه ولا شك ان
عروضها الماهية اذ الشخص انما يتحقق معها
لا قبلها فلزم تحقيق الكلى الطبيعى فى الخارج
الاهم الا ان يقال عروض التعيين وما به التعيين
للتعيين بهذا التعيين لا الماهية الكلىة وتقدم
العروض بالوجود ذاتا لا يقتضى عدم عينه
اصلا فلا محذور فيه

قوله فاذا النزاع لفظي فان الحكماء الخ
هذا صلح من غير تراضى الخصمين كما نقل من الشارح
لان التكلمين لا يقولون بوجودية التعيين على انه
عين الماهية يدل عليه الحرير المذكور قبل
والحق ان النزاع فى وجود التعيين فرع النزاع
فى الوجود الذاتى اذ ليس فى الخارج امر متغير
عن الماهية منضم اليها فى الخارج بل فى الخارج
انما هو الشخص والعقل يفصله الى ما به الاشتراك
وهو الكلى الطبيعى والى ما به الامتياز وهو
الشخص فان ثبت الوجود الذاتى كان لها
ثبوت والا فلا وانت خير بان الكلام فى وجود
التعيين فى الخارج فلا يكون فرع الوجود الذاتى
فقط بل

قوله قال الحكماء الخ) فيه بحث لانه ان اراد
بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه
فى شخصه كونه علة موجودة فى الخارج فهو
فاسد لاتحادها فى الوجود الخارجى عندهم كما
صرح به الا ان فلا يعقل كون الماهية موجودة
لتعيين نفسها وان اراد به العلية باعتبار الوجود
الذاتى فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية
الذاتية تشخصها الخارجى والازم ان يوجد
التعيين الخارجى فى الذهن ولا يمكن تعدد افراد
تلك الماهية فى الذهن ايضا فان قلت هذا جار
فى وجود الواجب على رأى المتكلمين قلت لهم
ان يتخلصوا بامتناع العقل بالكنه اللهم الا ان
هذا التخلص انما هو لبعض القائلين بهذا ٢

موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعيين هو فى نفسه
مبحث اذا لاحظنا العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد
عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق ان) هذين (الدليلين) الخلفيين
للتكلمين على كون التعيين عدما (مبان على كون التعيين امر انضمام الى الماهية فى الخارج مما اذا
فيه) عنها وقد علمت انه نفس الهوية (الخارجية ذاتا او جملا ووجودا) وهذا) اى كون التعيين مما اذا
عن الماهية فى الخارج منضم اليها بحيث تحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون
نفيه) فان هذا الذى هو اللازم مما استدلو به من الوجهين (فاذا النزاع لفظي) فان الحكماء يدعون
ان التعيين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتنع عنها فى الذهن فقط والمتكلمون
يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضم اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى
المقصد اشافى عشر) قال الحكماء (المذهبون الى كون التعيين وجوديا) التعيين ان علل
بالماهية) بان تكون مقتضية لتعيينها اقتضاء تاما (اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها
فى الشخص) الواحد الحاصل من الماهية والتعيين الذى علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعيين آخر
والا انفك عنها التعيين الاول فيختلف العلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعيين الماهية

سبيل الكون

التي هى اجناس مالية قوله (منقوض عندهم بالواجب) فانه متعين بذاته عند الحكماء لدليل لاح
اهم فلا يمكن لهم القول بتلك الكلىة اللهم الا ان يجعل الجواب الزائدا هذا لكن لا يخفى ان القاعدة
المذكورة انما هى فى الممكنات فالصواب الاكتفاء على المنع والتخصيص فى المقولات العشر انواع الوجودات
لاشخصها لتصريحهم بخروج النقطة والوحدة على تقدير وجودها قوله (على قياس الخ)
متعلق بالنفى لا بالنفى قوله (فان الحكماء الخ) كيف يمكن ان يقال ذلك والحال انهم استدلو
على وجوديته بجزئية للوجود الخارجى وانهم فرعوا على ذلك ببيان علة عدم زيادته فى الواجب
بانه يستلزم التركيب فهذا صلح من غير تراضى الخصمين قال الشيخ فى الشفاء الجوان مأخوذا بعوارضه
هو الشئ الطبيعى والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعى
تقدم البسيط على المركب وهو الذى يخص وجوده بانه الوجود الالهى لان سبب وجوده بما هو
حيوان عنابة الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض هذا الشخص فهو وان كان بمثابة الله فهو بسبب
الطبيعة انتهى وقال المحقق الدوائى وقد كرر فى كلامه تقدم الطبيعة من حيث هى على الطبيعة
الشخصية فالصواب ان يقال مراد المصنف ان النزاع بين المتكلمين وبين ما هو التحقيق لفظي
يدل على ذلك قوله وقد علمت انه نفس الهوية اى كون التعيين وجوديا بمعنى كونه موجودا فى الخارج
منضم الى الماهية فى الخارج على ما علمت من تحقيق مذهبهم لا بمعنى انه موجود على انه عين الماهية
فى الخارج كما ذكره الشارح قدس سره فانه صلح من غير تراضى الخصمين كما مر قوله (ان علل بالماهية)
بان كانت الماهية فقط كافية فى قبضاته من المبدأ المارق ومعنى اقتضاءه انه لا يمكن وجودها
بدونه كاقضاء الاربعة للزوجية لان تكون فاعلة له حتى يرد ما نوههم من ان العلة الفاعلية لا بد
ان تقدم بالوجود والشخص على معلوله لان المعلوم والمبهم لا يكون علة للمعين فلو كانت الماهية
علة للشخص يلزم تقدم الشخص على نفسه قوله (انحصر نوعها الخ) لم يقل انحصرت
فى الشخص الواحد لان الماهية المتفصلة للشخص هى المأخوذة بشرط لا اى ان يكون التعيين مأخوذا
فيه ومنضم فيه بل خارجا عنه منضم اليه وهى غير محمولة والشخص انما يقال بالقياس الى ما يحمل
عليه وهى المأخوذة لا بشرط شئ وهو النوع قوله (والا انفك عنها الخ) لامتناع اجتماع
التعيين قوله (عن علته المستلزمة اياه) اشار بقوله المستلزمة الى انه معلول من جنس ما لا ينفك
عن العلة فانما توجد العلة لا بد ان يوجد المعلول فاندفع ما نوههم من ان يختلف انما يلزم اذا وجدت
العلة ولم يوجد المعلول لان توجد العلة ولم يوجد معها المعلول قوله (هذا اذا كان الخ) رد

زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها متممة فى نفسها
عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعددا اصلا بل هذا اقوى فى نفي
التعدد من انحصار الماهية فى شخص واحد (والا) اى وان لم يعمل التعيين بالماهية (فلا يعمل بما يحل فيها)
اى فى الماهية (لانه) اى حلول شئ فى الماهية (فرع تعيينها) لانها مالم يتعين فى نفسها لم يتصور
حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعمل تعيينها بما حل فيها والادار (ولا) يعمل ايضا (بما ليس حالا)
فى الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مبين عنها (نسبتته الى الكل سواء) فلا يمكن ان يكون علة
لتعيين شخص دون آخر ولا لتعيين ماهية دون اخرى (بل) يعمل (بمحلها) اى بعمل الماهية
(فيجوز تعددها) اى تعدد افرادها (بتعدد القوا بل) اى المحال (اما بالذات) كهيولات
الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالتطف القابلة للصور الانسانية (واما بسبب اعراض
تكتفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات
مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذ لم تعدد القابل بالذات ولم يتصور
فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحائلة فيه فى شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك
بالقياس الى صورته النوعية (وبنوا على هذا) الذى ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة

سبيل الكون

على شارح المقاصد حيث مثل لهذا القسم بالواجب تعالى قوله (على رأيهم) قالوا ان تعيينه
تعالى عين ماهيته اذ لو كان زائدا عليها لزم تركيب ذات الواجب تعالى قوله (بل هذا اقوى)
لان فرض التعدد فيه محال كما لفروض بخلاف صورة الانحصار فان افترض فيه يمكن وان كان
المفروض محالا قوله (وان لم يعمل التعيين الخ) اى لا يمكن الفاعل مع الماهية فى اقتضاء
التعيين بل يكون نسبتها الى جميع التعيينات على السواء فلا بد من امر آخر يخصص قوله (بما يحل
فيها) اى من حيث حلوله فيها بان يكون ذلك الامر باعتبار حلوله فى الماهية بمحصان لفيضان
التعيين المخصوص وانما قيدنا بالخيرية لانه بدون اعتبار الحلول داخل فى المبان قوله (لم يتصور الخ)
على صيغة المعلوم اى لا يصير ذاصورة حاول شئ فيها اذ الحلول فى الامر البهم محال بالبدية
فيكون حلول شئ فى الماهية موقوفا على تعيينها وتعيينها لكونه معلولا لذلك الشئ باعتبار الحلول
موقوفا على حلوله فى الماهية فبدرو بهذا التحرير اندفع انه يجوز ان يكون شئ علة من حيث ذاته ويكون حلوله
موقوفا على تشخصه على انا لا نسلم ان الحلول موقوف على تشخصها بل على وجودها ولا يلزم
من توقفه على الوجود توقفه على الشخص الذى هو مع الوجود واما آخر عنده بالذات نعم يتم
ذلك اذا كان الشخص متقدما على الوجود او عينه ثم اعلم ان الامر الحال غير لوازم الماهية لانه
من العوارض الخارجية فلا يراد منه متعلق لما تقدم من جواز كون علة الشخص من لوازم الماهية
على ما وقع قوله (اذ هو مبين عنها) سواء كان مجردا او ماديا فلا يمكن ان يكون علة
مخصصة لفيضان شخص مخصوص من الفاعل على ماهية دون اخرى قوله (بل يعمل بمحلها)
اى بل يكون العلة المخصصة لمحلها اما بنفسه او بواسطة ما يحل فيه كابدل عليه قوله واما بسبب
اعراض الخ فلا بد ان ههنا قسما آخر وهو ان يعمل بما يحل فى محلها قوله (تعدد
اشخاصها) اى اشخاص العناصر الاربعة يعنى ان الهيولى الواحدة للعناصر الاربعة عرضت لها
استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد فتعدد افراد الصور النوعية المختلفة بالمساهية
بيسبها واستعدادات تلك الهيولى لتعدد اشخاص كل واحد من تلك العناصر
وهذا التوجيه هو الموافق لما فى شرح التجر يد القديم وارجاع الضمير الى هيولى
العناصر غير صحيح اما اولافلان الهيولى العنصرية ليس لها اشخاص بل هى متصفة بالوحدة
الشخصية لا بتعدد بحسب تعدد الصور واما ثانيا فلانه يخالف للسياق لان الكلام فى ان تعدد

٢ الامتناع والحق على ما نقل عنه ان هذا
الكلام من القلاسة مشعر بان التعيين يتأخر عن
الماهية فى الخارج لكن فى العلية على تقدير
الامتياز ايضا بحث ظاهر فان العلية مشروطة
بالوجود والشخص عندهم والشرط من تمت
العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم
الا ان ينسج مشروطة العلية بالشخص وان
اشتترطت بالوجود غاية استلزام الوجود
للتخصص اما توقفه عليه فلا حتى يلزم المحذور عليه
وفيه نظر لان الشئ مالم يتخصص لم يصرفه لشخص
معين وبمثله ابطال الشارح فى موقف الجوهر كون
الصورة المطلقة علة للهوى ومع هذا فلا بد من القول
بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج والا فلام يوجد
لا يكون علة لوجود شئ آخر على ما زعم الحكماء
من وجودية التعيين

قوله اقتضاء تاما) الاقتضاء التام بمعنى ان
الماهية لو وجدت لم يشكك عنها بحسب ذاتها
وهذا التعيين لا ينافى احتياجها فى الوجود الخارجى
الى فاعلها حتى ينافى الامكان والحاصل ان
الماهية بشرط الوجود الخارجى تقتضى التعيين
واما وجودها فى الفاعل بقى فيه بحث آخر وهو
ان العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع
فى الشخص اذا كان الماهية بشرط الوجود
الخارجى فلم لا يجوز ان يكون كل ماهية مقتضية
باعتبار وجودها الحصة تعينات متعددة
والوجودات لمختلفا باعتبار العلل والاستعدادات
الاهم الا ان يقال لا تعدد للعلل فى نفس الامر
واما الاستعدادات فانما تتعاقب على المادة ثبت
الاحتياج اليها وليس حيث فى اسناد التعينات
الى الماهية باعتبار الوجودات كترتفع
قوله فرع تعيينها الخ) اى يتوقف عليه
ما اخرعته ذاتا ولا يمكن المقارنة الزمانية حتى
يدفع الدور بهما وقد يجب بان حلول شئ
فى الماهية وان توقف على تشخصها لكن
تشخصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه حتى
يدور بل على ذاته وهذا يعينه وجه تجوزهم
تشخص الهيولى بالصورة الحائلة فيها فارقت
تشخص المحل يتوقف على تشخص المحل اذ لا
معنى لجمل الذات المسببة علة للشخص وتشخص
المحل انما هو من المحل فيدور فلت ككون
تشخص المحل من المحل مبنى على عدم جواز
كونه محال فيه لازم الدور وهو اول المسئلة ٢

٢ ثم يمكن ان يقال انما يتوقف تشخيص المحل على حلول الحاصل بل على ذاته يلزم منه تجوز استاده الى التفصيل وفيه تأمل
قوله (والنفوس الانسانية اعم تعددت الخ)
تفيد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالتوابع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يتدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجمعية وتحتل الاختلاف اذا تعلق بالمواد بجوز الاختلاف الشخص ماهية النوعية لا مثاق الاختلاف النوعي
قوله (بخلاف العقول الخ) فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخيص ولو ذاتا فلا معنى لاستناد تشخيصه الى المتأثر المتأخر واما تعلق التدبير والتصرف فلا يستدعي تقدم تشخيص المدير فيه وان استدعي تقدمه على التدبير فلا محذور فيه فليست ام

٣ ثم يمكن ان يقال انما يتوقف تشخيص المحل على حلول الحاصل بل على ذاته يلزم منه تجوز استاده الى التفصيل وفيه تأمل
قوله (والنفوس الانسانية اعم تعددت الخ)
تفيد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالتوابع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يتدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجمعية وتحتل الاختلاف اذا تعلق بالمواد بجوز الاختلاف الشخص ماهية النوعية لا مثاق الاختلاف النوعي
قوله (بخلاف العقول الخ) فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخيص ولو ذاتا فلا معنى لاستناد تشخيصه الى المتأثر المتأخر واما تعلق التدبير والتصرف فلا يستدعي تقدم تشخيص المدير فيه وان استدعي تقدمه على التدبير فلا محذور فيه فليست ام

سبيل الكون

افراد الماهية يكون باعتبار تعدد القوابل وليس لهيولى العناصر قابل اصلا واما ثالثا فلانه لو كان تعدد اشخاص الهيولى بالاعراض لكان تشخيصها بما محل فيها فناقض ما تقدم من انه لا يكون معللا بما محل في الماهية قوله (ان مالم يصادى) اي جوهر كذلك بقرينة قوله ويسمى مجردا فصفا المجردات تشخيصها بقوابلها المتعددة بالذات المتحصرة انواعها في اشخاصها قوله (اذ لا محل لغير المادي) اي المجرد قوله (لا يجوز ان يكون الخ) ولم يبق دليل على امتناع حلول الجوهر المجرد في الجوهر المجرد قوله (النفوس الناطقة الخ) بناء على ما ذهب اليه المشاؤون من كونها متفقة بحسب الماهية النوعية قوله (لتعلقها الخ) اي بالابدان تعلق التدبير ولما كانت الابدان متخلفة بحسب الامزجة لا بد لكل واحد في تدبيره من مدير خاص يدبره على نحو ما يليق به فيسبب ذلك المزاج الخاص اقتضى كل بدن نفسا مخصوصة فكانت في حكم الماديات في ان تشخيص افرادها بسبب استعدادات حصلت في ابدانها ومن هذا ظهر الفرق بينها وبين العقول فانها متقدمة بحسب الوجود والتشخيص لكونها عللا مؤثرة قوله (اي يكون الخ) اي يثنى من الملزوم واللازم اما الاول فلقوله بل تعينه الخ واما الثاني فلان مذهبه ان الاشخاص العنصرية مشاركة في الهيولى وان اشخاص الافلاك الجزئية من الخواارج المراكز والتدوير والكواكب مشاركة في هيولى الفلك الكلي وانما يرجع الضيق فيه الى اللازم فقط لانه لا اضراب عنه ولا الى الملزوم فقط للزوم استدراك ذكر اللازم اذ يكفي حيث ان يقال ان كان تشخيصه بماهية فهم لا يقولون به فافهم فانه مازل فيه الاقدام قوله (معلل بالصورة الحالية) قال المحقق في شرح الاشارات الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لان حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما وتفصيله ما قاله الامام في الباحث البشرية المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو وجود الفسارق وهو شئ معين الذات مثل تعين ذات الهيولى المعينة واما الصورة فانها كما عرفت شرائط لوصول تأثير الفسارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث هي تلك الصورة بل من حيث انها صورة ما والمعلوم المعين الشخصي وان كان يستدعي علة معينة شخصية ولكن لا يستدعي ان يكون شرائط التأثير امورا باعياها انتهى وبما قلنا ظهر ان الصورة المطلقة شريكة فاعل الهيولى المعينة وانها متعلقة في جانب الفاعل وليست مخصصة للهيولى تعين دون آخر لان الصورة المطلقة لا تدخل لها في التخصيص وكلا متساوي الدالة المخصصة بل مخصصةا تعين دون آخر ذاتها وان هيولى كل فلك وهيولى العناصر نوعها محصور في فرد فاندفع اراد بعض الفضلاء بالنظر الى نفس الهيولى واما بالنظر الى

(فيها)

فيها وقد بينوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخيص القابل (بما حل فيه لزوم الدور) الذي ادعته (وان كان) تشخيصه (يقابل آخر زم التسلسل) لا تنقل الكلام الى تشخيص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابليها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وترك الجسم الواحد منها هذا خلاف (والجواب) عن اعتراض بعض الفضلاء (بان تعينه) اي تعين القابل معللا (باعراض تحفة لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية) بحيث يكون كل استعداد سابق معدا لاحق وهذه الاستعدادات ليست بحجزة معال متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدي) خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدي (فعلا لانهم لما جوزوا تعينه) اي تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخيص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك الشخص ومقارنة تشخيص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخيص الاخر وهكذا الى مالا نهاية له اتجه لئلا نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفات العارضة لها كذلك) اي على سبيل التناوب الى مالا ينهائى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب من اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للبيان نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخيصا معينيا واذا تعدد الفاعل المبين تعدد افراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على ان التعين ليس وجوديا) فقال لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعملته ان كانت الماهية انحصرت نوعها في شخصها وان كانت القابل تعين القابل ان كان ما بهيته انحصرت نوعه في شخص وان كان يقابل آخر زم التسلسل وان كان بالقابل لزوم الدور والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امرأ مابنا فلا يكون التعين امرأ وجوديا (وقد يقال) في اثبات كون التعين عدميا (التعين معناه انه ليس غيرة وهو سلب) لا وجود له في الخارج (ومنع بان هذا) السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية

سبيل الكون

تعدد اشخاصها باعتبار بعضها وحدها باعتبار اشخاص الاجسام العنصرية وباعتبار اشخاص خواارج المراكز والتدوير والكواكب فسيجي ان اعتبار العوارض المكثفة بها وكذا اندفع ما ذكره الشارح قدس سره بقوله ومن ههنا يظهر جواز الخ لان علة الصورة من حيث ذاتها لا من حيث حلولها ولانها ليست مخصصة والكلام في التخصيص قوله (لا تنقل الكلام الخ) بان نقول ان كان تشخيصه بماهية لزم انحصاره وذلك يستلزم انحصار القابل الاول وهو يستلزم انحصار الماهية في فرد واحد وان كان بما حل فيه لزم الدور وان كان لقابل آخر تنقل الكلام وهكذا قوله (بان تعينه الخ) تفصيل الجواب انه ان كان التعيد المذكور في تشخيصه الفردي فتخار ان علة تشخيصه نفس ماهية وانه محصور في شخص واحد كما عرفت تفصيله وان كان في تشخيصه الخاص الحاصل في ضمن اشخاص الاجسام العنصرية واشخاص الافلاك الجزئية فنقول ان مخصص ذلك الشخص عوارض تعلق ذلك القابل اما من جانب الفاعل فقط كما في اشخاص الافلاك الجزئية كما سيجي في الفلكيات واما باعتبار عوارض سابقة عليها تكون معدة للحقوق هذه العوارض كما في الاشخاص العنصرية فيكون تلك العوارض مقتضية لتخصيص القابل وتشخيص حصصه وتلك العوارض ليست مخصصة لذات القابل بل هو متشخص بذاته كما علمت وحينئذ اندفع جواب المصنف بانه لما جوزتم تشخيص الهيولى بالعوارض الحالية فيها فليجوز ذلك في الماهية لانه ليس ههنا تشخيص القابل بما حل فيه بل تشخيص ابعاضه بما حل في نفسه فتدبر فان هذا المقياس من القوامش قوله (ولما فرغ الخ) دفع لما تراسى من اراد هذه الامور في مرصد على حدة من كونها من الامور العامة مع انه ليس الوجوب والامتاع والقدم منها على ما عرفة المصنف كما مر بانه من عوارض الماهية والبحث عنها بحث عن عوارض الماهية الا انه

(موافق)

(٧٢)

٢ الاخرى في الشخص كما صرح به الامام في شرح الاشارات قبل والتحقيق ان تشخيص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخيصها وتشخيص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخيصها ونحن نقول سبب الشارح الى بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علة الفاعلية واحدا تشخيص والصورة المطلقة ليست كذلك فينبذ بشكل كلام المصنف ههنا لان علة تشخيص الهيولى لا يجوز ان تكون صورة مطلقة فعين ان تكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد الصور الشخصية لا يطل تشخيص الهيولى كيف وقد صرح الشيخ الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة مستفظة بالمادة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتأمل
قوله (ومن ههنا يظهر الخ) نقل عنه رحمه الله فيد اشارة الى ان ليس الدور في الواقع واعل وجهه ما اشترنا اليه سابقا
قوله (واذا تعدد الفاعل) المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظاهر والاقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات لا تعدد الفاعل باعتبار نسبة المخصوصة كاطن فانه بعيد جدا
قوله (ومنهم من جعل الخ) فيه بحث لان التعيد مع المقاسد المذكورة جار في علة الانصاف على انه لو لم يدل على عدمية احد قسمي التعين لاعلى عدميته مطلقا فان التخصيص نوعه في شخصه لا يجري فيه ذلك الا ان يتكلم بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا

وما تعرض لها في نفسها اعني الذين شرع في الامور المارضة لها بالقياس الى الوجود فقال
 المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) خمسة في المقصد الاول تصوراتها وكذا تصورات ما يشق منها
 اعني الواجب والممكن والمنع (ضرورة) فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفاهيم
 الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كائنا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك
 من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما احدا لا خيرا او يسلبه اذ
 لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه
 او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
 فخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر (الا ترى انه عرف الواجب الوجود نازعا بالمتنع المنسوب
 الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود نازعا بالواجب
 المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب
 المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر)
 وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فقال الوجوب امتناع العدم والامكان
 العدم والامتناع وجوب العدم والامكان الوجود والامتناع لا وجوب الوجود والعدم اولا
 امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقة ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله
 (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورة يعني انها مشاركة في كونها ضرورة ومع ذلك
 متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة في كون بعض الضرورات اجلي من بعض وعلى هذا
 فالنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر
 (لانه اقرب الى الوجود) الذي هو اظهر المفاهيم واجلاها وذلك لانه يؤكده الوجود واما الامتناع

سيالكوتى

لم يذكرها في مرصد الماهية وافردا اعتناء بشأنها لكثرة مباحثها قوله (والقدم والحدوث)
 زادهما اشارة الى انها داخلان في عوارض الماهية وليس البحث عنهما بحثا عن الوجوب
 والامكان الا انه ترك ذكرهما في العنوان اختصارا قوله (وكذا تصورات الخ) لان النسبة
 المطلقة الى شيء ما معلومة فليس جهالة المشتقات بالاعتبار المشتق منه فاذا كان يديهيا كان المشتق
 يديهيا قوله (الا ترى الخ) يعني ان كل عاقل سواء كان قادرا على النظر اولا كالبه والحيوان
 يعلم ان بعض المفاهيم ضرورية الثبوت وبعضها ضرورية السلب وبعضها ليس ضرورية
 الثبوت والسلب فالوجوب الخاص والامتناع الخاص والامكان التي تعرض لبعض المفاهيم
 بالقياس الى بعض آخر حاصلة له من غير كسب فاذا جرد هذه الامور الجزئية عن خصوصياتها
 الحاصلة لها بالقياس الى الطرفين حصل المفاهيم الكلية لها بنفسها بالامور صادقة عليها فيكون
 معلومة بالكنه الاجمالي وهذه الامور التي هي كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع بعينها
 المجعوت عنها ههنا لافرق الاعتبار خصوصية المحمول اعني الوجود وبما حررناك ان دفع ما اورده
 الناظر من ان اللازم منه ان يكون تصورها بوجه يديهيا او استلزام التصديق المذكور لتصورها
 بالكنه لاستلزام ان يكون تصور الانسان والحيوان والكتاب ايضا يديهيا وان ما ذكره انما هي
 جهات القضايا التي يبحث عنها في النطق وسيصرح المصنف بان المجعوت عنها في الكلام غير ما هو
 جهات القضايا قوله (ما لا يمكن عدمه) بالامكان العام فيكون معناه ما يسلب عنه سلب ضرورة
 الوجود فلا يمتنع المتع على ما هو وكذا فيما بعده قوله (حقيقة) اراد به ما يقابل اللفظية
 اي لا يكون هذه التعريفات لتحصيل ما ليس يحصل لاستلزامها امتناع التحصيل ولا تعريفات
 تنبيهية يقصد بها ازالة الخفاء عما هو حاصل لانه يستلزم ازالة خفاء الشيء بنفسه بل تعريفات

(فهو)

فهو متاف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلي
 التصورات كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص
 وهي ثلاث فالاولى استقائه في وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه
 فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات
 عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل
 الواجب او ارادة مبدأ الوجوب (وهي) اي هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة
 في المفهوم) اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه
 والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة علمية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها
 فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتاج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد
 احدهذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس (فاقهه هذا) الذي ذكرناه من معاني
 الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه يغفك (فيما يرد عليك من احكامه) اي احكام الوجوب
 من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالحق الاول عدمي والاخير ان وجوديان

سيالكوتى

لفظية قصد بها التصديق بوضع هذه الالفاظ للعاني المعلومة فلا يضر كونها دورية قوله
 (فهو متاف للوجود) وليس تقبضه حتى يكون تعقله بالقياس اليه فيكون جلاؤه مستلزما لجلاؤه
 كالعدم فانه لكونه نقيض الوجود اجلي من سائر المفاهيم عند العقل قوله (وما هو اقرب الخ)
 لا ينبغي ان ما ذكره الشارح قدس سره انما يدل على قرب الوجود في التحقق بالقياس الى الامتناع
 والامكان دون القرب في التعقل فهذا مبنى على ان ما هو اكثر تحققا في الخارج اكثر تحققا في الذهن
 بناء على ان العلوم مأخوذة من الحساب فان تم والافلا والظاهر ان يقال الوجوب تأكد الوجود
 في مفهومه النسبة الى الوجود بلا واسطة فيكون اجلي بخلاف الامتناع فان مفهومه تأكد العدم
 ففيه النسبة الى الوجود بواسطة ان العدم سلب الوجود وكذا الامكان فان مفهومه سلب ضرورة
 الوجود والعدم ففيه النسبة بواسطة قول (واعلم ان الوجوب الخ) يعني ان الوجوب بالمعنى
 الضروري هو كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة ولا يوصف به ذاته تعالى والالكن وصفا
 بحال متعلق بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد المعاني الثلاثة التي تختص بذاته تعالى لكون
 هذه المفاهيم لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة النسبة اما بطريق المجاز او بطريق الاشتراك
 قوله (الشيء الذي الخ) اي هذا المفهوم ليصح كونه خاصة له تعالى ولذا زاد لفظ الشيء
 والمراد بالغير كل ما يفاخره حتى صفاته وليس ذلك الشيء الا ذاته الشخصية فلا يصدق هذا المعنى على
 غيره اصلا فاقيل انه يصدق على صفاته تعالى فلا يكون بهذا المعنى عين الذات وهم وكذا الحال
 في الامكان قوله (ظاهر مشهور) ولا شبهة في وصف ذاته تعالى بالوجوب بهذين المعنيين
 اشتقاقا لكونهما قائمين بذاته تعالى قوله (فاما بتأويل الواجب الخ) اذ ليس الوجوب بذلك
 المعنى قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يستحق منه بل هو محمول عليه موافقا فلا بد من تأويل الوجوب
 بالواجب على التسامح المشهور من ذكر المشتق منه واردة المشتق او يراد بالوجوب مبدؤه على طريق
 ذكر المسبب واردة السبب وعلى التقديرين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيء بحيث يمتاز عن غيره
 فقدر فانه يماز في اقدم قوله (لكنها متغايرة في المفهوم) والتلازم لاستلزام التغاير في المفهوم
 حتى لا يصح الاستدراك على ما هو متحقق التلازم مع التغاير بالاعتبار كما في الحد والمحدود قوله
 (فلاته الخ) فالتلازم بينهما باعتبار التحقق قوله (فيما يرد عليك) سواء كان مذكورا في هذا
 الكتاب او لا فلا يرد ان الوجودى والعدمى بالمعنى الذي ذكره الشارح قدس سره ليس مذكورا
 في الكتاب انما المذكور بمعنى الوجود والمعدم وهو ليس متغافرا على اختلاف المعاني

قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب
 اي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب
 او ذو وجوب اي ذو استقائه في وجوده عن الغير
 وهكذا

قوله انثالث الشيء الذي الخ (قيل هذا اعني
 من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما
 من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى
 الان يراد بالشيء الموجود وامتياز الذات بالذات
 لا يقدح في القول بامتيازها بالصفة ايضا فكون
 الخاصة الثالثة عين الذات انما يسلم بمعنى الصدق
 عليه

قوله لكنها متغايرة (فان قلت التلازم يقتضي
 التغاير بدون العكس فلا حاجة لقوله امور متلازمة
 لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم
 يكفي في التغاير الاعتباري كابين الحد والمحدود
 ومراده ههنا التغاير الذاتي فلذا صرح بالتغاير
 بعد الحكم بالتلازم نعم لو قال متغايرة متلازمة كما
 ذكره الشارح في معاني الامكان لكان اظهر

قوله الا ترى ان كل عاقل يعلم الخ (اورده عليه
 بعد تسليم افادة بديهية الكنه ان المذكور في هذه
 الامثلة جهات القضايا وسجي ان ما نحن فيه
 غير الجهات والجبواب ان الذي سجي هو انها
 ليست عين جهات القضايا مطلقا بل اخص
 منها لانها جهات ومواد اقضايا مخصوصة
 كما حققه الشارح فلا اختلاف بحسب اختلاف
 المحمولات لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه
 الجهات فبدايتها بداهتها
 قوله اذ لم يزد على ان يقول الخ (كان الانسب
 ان يذكر تعريفات المصادر كاي دل عليه عنوان
 المرصد بمبادئ الاشتقاق وكان المصنف
 لم يجز تصريف تعريفات المصادر في كلام القوم
 وانما وجد تعريفات المشتقات فاوردتها ليعلم
 الحال بالمقايسة

قوله وانه دور ظاهر (قد يناقش بان الامكان
 المأخوذ في تعريفه احد الاخرين هو الامكان
 الخاص والواقع في تعريفهما هو الامكان العام
 فلا دور في صورة اخذ الامكان وانما فاعها يظهر
 بما قررنا في الجهات نعم يمكن ان يناقش بان الممكن
 اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف
 الواجب بما يمتنع عدمه والتمتع بما يجب عدمه
 لم يلزم دور في تعريف الامكان بل اللازم هو
 التعريف بالجهول كما لا يخفى وجواب هذا ايضا
 ظاهر اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزمت وان
 لم يكن بين التعريف والمعرف الذي هو الممكن فاعلم
 قوله لانه اقرب الى الوجود (قد يمارض بان
 الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به
 في بحث الوجود فنبين ان يكون الامتناع اظهرها
 فتأمل

بمعنى انه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يتساز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب هو المقصد الثاني في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج (اما الامتناع فلا نه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا تصور لصفته وجود خارجي (واما الوجوب فلو جهين الاول انه لو وجد) الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لا محصور الموجودات الخارجية فيها (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذ لو اقيم الوجوب به لم يكن واجبا اصلا (فبالاولى ان يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجود) آخر (وتسلسل وجوبه) (انما يختار الشق الثاني ونعم لزوم التسلسل اذ) قد يكون وجوب الوجوب نفسه (على قياس ما قبل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب اومابعد من مراتب امره اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يتلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده

سؤال كوني

قوله (والثالث عين الذات) اي صدقا بخلاف الاولين فانها بغيراته صدقا وان كانا عين الذات خارجا بمعنى انها ليسا زائدين عليه في الخارج قوله (وكذا الامكان الخ) وكذا الامتناع الا انه لا كمال في معرفة احواله فلذا ترك بيانه قوله (ان هذه الامور اعتبارية) اي ما يصدق عليه هذه المفهومات الثلاثة الضرورية امور غير موجودة في الخارج فكون هذه المفهومات نسبيا لقياسات لا يكتفي في كون ما يصدق عليه هذه المفهومات اعتبارية لجواز صدق الامور الاعتبارية على الامور الموجودة وانما مفسرنا كلمة هذه المفهومات الضرورية لان المعنى الاول من المعاني الثلاثة المذكورة لكونه سلبا والثاني لكونه مقدما على الوجود اعتبارا يتبعها بديهية والثالث موجوديته بديهية فلا يجوز جعل اعتباريتها بهذه المعاني مطلقة من العلم والقرينة على ما فسرنا به ما سيحكي في الدليل الثاني من قوله بل كيفية نسبة قوله (اما الامتناع) اي امتناع الوجود لما سبق من قوله شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فاقبل من ان امتناع عدم صفة للواجب فلا يصح الحكم على الامتناع المطلق بانه صفة للمستحيل وهم وانما لم يتعرض المصنف لذكر الامتناع لكون اعتباريته بديهية ولا نه لا يتعلق بمعرفة كمال بعينه قوله (والواجب الخ) بخلاف ما اذا كان اعتباريا فانه يجوز ان يكون الواجب واجبا بنفسه ويكون الوجوب امره انتزاعيا فلا يلزم احتياجه الى الوجوب قوله (انما يجب به) ان اراد السببية والاحتياج اليه فممنوع لان الوجوب معلول لذاته تعالى والمعلول لا يكون سببا ومحتاجا اليه لعلته وان اراد اللابسة فليس لكنه لا يتلزم امكانه تعالى لعدم الاحتياج اليه قوله (فبالاولى ان يكون ممكنا) لاحتياجه الى الممكن فيكون ممكنا في نفسه وبالنظر الى علته بخلاف المحتاج الى الواجب فانه واجب بالنظر الى العلة قوله (وان كان واجبا الخ) ولا يلزم تعدد الواجب بالذات لان وجوده في نفسه هو وجوده في ذاته تعالى على ما هو التحقيق من ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها في المحل فيكون وجوده في ذاته تعالى مقتضى ذاته ولا يضر ذلك في انحصار الموجود في الواجب والممكن فتدبر قوله (وجوب الوجوب نفسه) بان يكون الثمرة التي ترتب على الاتصاف بالوجوب مرتبة على نفسه فلا يكون زائدا على ذاته على قياس ما قالوا في عينه الصفات والوجود قوله (امره اعتباريا) اي زائدا على ذات الوجوب متصافا زيدا بالعمى قوله (فان وجود الخ) هذا مسلم لكن الاتصاف بكل فرد منه يستلزم وجود ذلك الفرد لانه حينئذ يكون من الصفات العينية اي مما شانه الوجود الخارجي والاتصاف بها فرع وجودها كما انه فرع وجود الموصوف لتلازم التسلسل كما هو المذكور في شرح البحر وحقه الحق الدواني قوله (والا لم يصح الخ)

(فلا)

فلا يجوز ان يكون نفسه ور بما يختار الشق الاول (ويحجب عنه) اي عن الوجه الاول (بانه قد يكون الوجوب) (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذاته الوجوب (وقولك به) اي بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التقار) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس محالة) هي الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقول بالخال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذاته اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان تقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجواز خلال الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور في الوجه (الثاني وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فانفس الماهية وبطله انه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية

سؤال كوني

فيه بحث لانه انما يلزم عدم الصحة لو اريد العينية في المفهوم واما لو اريد العينية فيما صدق عليه مع التقدير في المفهوم كما حررناه فلا كما لا يخفى قوله (ان يكون حصول الخ) فيكون الوجود ضروريا له فيكون واجبا قوله (ولا يكون حصول الخ) بل يكون حصوله لذاته الواجب تعالى فيكون ممكنا نعم يلزم حينئذ تقدم الواجب تعالى على وجوده ووجوبه وسيحكي بيانه قوله (فان الواجبية الخ) سواء اريد بهما المعنى المصدري فيكون النسبة الى المحل اعني حصوله والاتصاف به ما خوذ في مفهومهما لو اريد بهما الحاصل بالمصدر فيكون النسبة خارجة عنهما وعلى التقديرين لا يصح القول بانه لولا قيسام الوجوب به لم يكن واجبا لاتحاد الشرط والجزاء نعم يصح ذلك على تقدير ان يكون الوجوب صفة حقيقية فيكون النسبة خارجة عنه ويكون الواجبية امره اعتباريا ما خوذ في مفهومه النسبة لكننا نقول باتحادهما سواء كانا موجودين او اعتباريين فاندفع ما قبل ان الوجوب على تقدير كونه من الامور العينية لا يكون عين الواجبية اي كون الشيء واجبا ضرورة متغايرة النسبة لكل من الطرفين بل يكون الوجوب علة وسببا لاتصاف الواجب بالوجوب لان النسبة معلولة لكل واحد من طرفيها فيلزم ان يكون الواجب في اتصافه بالوجوب متفقا الى امر ممكن هف قوله (هذا لازم للسائل الخ) يعني انه يقول ان قيسام الصفات الحقيقية بالذوات علة وسبب لاتصافها بالا حوال فيلزم ان يقول على تقدير كون الوجوب موجودا في الخارج ان يكون قيسامه بذاته تعالى موجبا للاتصاف بالواجبية لانه يقول بذلك لعدم قوله بكون الوجوب صفة حقيقية قوله (فان قلت الخ) استدلال آخر على امتناع كون الوجوب ممكنا قوله (خلا الواجب الخ) بناء على ان الاتصاف بالصفات العينية فرع وجودها فاذا كان وجودها ممكنا كان الاتصاف بها ايضا ممكنا فيجوز زوال الاتصاف بالوجوب على تقدير كونه ممكنا قوله (نظرا الى ذات الواجب) بناء على كونه علة لوجود الوجوب قوله (وهو الاقوى) على تقدير فرض القوة في الوجه الاول قوله (انه نسبة) اي يصدق عليه النسبة لان الكلام فيما يصدق عليه الوجوب ولم يثبت كون حقيقة النسبة فيما سأل في الحكم الثالث للوجوب ان كونه نسبة يتأق كونه موجودا في الخارج لان النسبة من الامور الاعتبارية عندنا وهذا الاستدلال لا يدل على جواز كونه موجودا على تقدير كونه نسبة وليس بشيء لانه برهان الخلف مبناه فرض كونه موجودا على تقدير كونه نسبة وذلك لا يتأق المناقاة بينهما في نفس الامر قوله لانه نسبة نظرا الى تفسيره باقتضاء الذات للوجود قوله (بل كيفية عارضة) نظرا الى معناه البديهي التصور اعني ضرورة نسبة الوجود الى الماهية

(موافق)

(٧٣)

قوله قلنا ممنوع لعدم التقار) فيه بحث لان

مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب سبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض الخ) فان قلت لان لم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويحكي فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر كون الواجب تعالى محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بهد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بهد وجوده كالزمان على ما سبأني وان اراد بزال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يتلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا على ما سجد كره نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لان الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان يجوز كون الجسم ايضا بالبياض المدوم وذلك سفسطة ظاهرة البطلان قوله يمتنع نظرا الى ذات الواجب الخ) تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضى وجود نفسه يقتضى وجود وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جازا زوال بالنظر الى ذات الوجود لكونه ممكنا بالذات لكنه ممنوع الزوال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم اولم يقتضى ذات الواجب وجود الوجوب قوله وبطله انه نسبة) فان قلت سيحكي ان كونه نسبة يتأق فرض كونه موجودا لان النسب لا وجود لها عندنا قلت بعد تسليم ان سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزيه على ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة بل كيفية قائم بها لا يكون موجودا ولا يصدق فيه وجود دليل آخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات

قوله وكذا الامكان قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ماله من الخواص فالاولى استغناؤه في عدمه عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة ما به يتساز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره اكتفاء

قوله امور اعتبارية) اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره قوله اما الامتناع فلا نه صفة الخ) هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذي هو جهات سائر القضايا انما ثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعني المحمولات كما يهناك عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضى وجود جميع افراده فتأمل

قوله وجوابه انما يختار الشق الثاني الخ) هذا جواب جدي والمقصود دفع ما اورد على هذا الشق والافكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لا يقبل كيف وتعدد الواجب بذاته لا يقاتل به والبرهان دل على امتناعه كما سيحكي وبهذا يدفع ما قبل على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يتلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا شك فيه ولا ينكر احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد في افراد كلي هذا الاتصاف قط فتدبر

قوله ولعل هذا هو المراد) فعني كون وجوب الوجوب نفسه انه ليس زائدا عليه في الخارج وهذا يدفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان محل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للواجب الاماله الوجوب على انانع بطلان المحل بالمواطاة والمحل بالاشتقاق لا ينافيه الا يرى ان الوجود اذا كان موجودا بوجوده هو نفسه كما ادعاء البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب

مرتبة واحدة بل مرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائد) على الماهية (وسبطله) حيث تبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يحز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم تعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة يتافيه (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثاني بان (منع كونه نسبة) فقال مختارانه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة (فلهذا اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعني (ما تعتبره الذات فانه تعالى متغير بذاته) عن جميع ما عداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المسند اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما تعتبره الذات عن الغيروي الخاص ان اراد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عديم وان اراد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبويا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عديم بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبويا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفاً اولي منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن

❦ سالكوتى ❦

قوله (بل مرتبتين) وما قبل بل مراتب نظرا الى تأخر كيفية النسبة عن النسبة المتأخرة عن مجموع الطرفين المتأخر عن كل واحد منهما فساد ظاهر لان النسبة لا تعلق لها بمجموع الطرفين حتى يتأخر عنه بل بكل واحد احسب بالقياس الى الآخر قوله (كونه نسبة يتافيه) لان النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين والجزء مقدم على الكل قوله (وفي المنخص الخ) نقل كلامي المنخص وشرحه لبيان ان النزاع في وجوده على تقدير كونه نسبة فالنزع معنوي قوله (يطلق) اي اطلاقا مشهورا) فلا يتأخر اطلاقه على المعنى الثالث قوله (بعينه) ليس المراد به انه مخصوصه جازية اذ لا يمكن اثبات مطلبين بدليل واحد بخصوصه من غير تغيير بوجه ما بل المراد ان المنخص جار فيه فان خلاصة الوجه الاول تزيد الوجوب بين كونه ممكنا واجبا واستلزامه على تقدير اتصافه بمقابله الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بنفسه التسلسل ولا شك في جريانه في الامكان فانه على تقدير اتصافه بالوجوب يلزم الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بالامكان يتسلسل فلا يرد ما توهم ان اللازم في الوجه الاول على تقدير كون الوجوب ممكنا انقلاب الواجب ممكنا وعلى ما قرر الشارح قدس سره يلزم على كون الامكان واجبا انقلاب الممكن واجبا فلا يكون الوجه الاول بعينه جاريا فيه قوله (كان موصوفاً اولي الخ) اما وجوبه فلا ينافي ممكنا يلزم من امكانه امكان الصفة واما الاولوية فلا تستلزمه واحتياج الصفة اليه قوله (ويجاب الخ) وتقريره على احد الوجهين كما مر في الوجوب قوله (كما توهم العبارة) حيث اورد لفظ هذا الموضوع للقريب قوله (اذ لا دليل الخ) اي لم يبق دليل على انه على تقدير كونه موجودا يتمتع زايده على الماهية ولذا لم يجعلوا من احكامه اذ على تقدير كونه موجودا يكون نفس الماهية بخلاف الوجوب فانه قام الدليل على عدم زيادته على تقدير وجوده كما سيبي في الحكم الثالث والدليل الاتي لا يجري في الامكان لان الوجوب على تقدير كونه معلولا لغيره تعالى يستلزم الانقلاب اعني امكان الواجب واحتياج الممكن في امكانه الى غيره لا يستلزم الانقلاب نعم قام الدلائل على عدمه والشارحون لم يطعنوا على الفرق فاعترض البعض بان الادلة الالمانية على عدمية الامكان يدل على استحالة قيامه بالممكن على تقدير كونه موجودا فلا يصح قوله اذ لا دليل الخ ولم ينته ان انتفاء المحمول في نفسه لا يقتضي انتفاء قيامه بشئ فان الاتصاف بالامور العدمية واقع واعتراض البعض الآخر بان الدليل قائم على تلك

بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها وبطل كلاهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استنادها امكانها الذاتي من غيرها والامكان ممكنة في حد ذاتها والعللة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فلم يمكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو انه) اي الامكان (سابق على الوجود) لان الشئ يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان استحباب ماهية لوجوده يستلزم وجوده عقلا) ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستلزم ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكتفى) في الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عديما (امتناع آخر) عن وجود الموصوف فلا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا توجه علينا انا لانسل تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لاشبهة في ان الامكان او الوجوب يتمتع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يتمتع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يتمتع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ❦ ضابطه ❦ يشتمل على قاعدة ثبت ذكرها صاحب التلويحيات احسب فيهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اي يتصف اي شخص بفرض منه بفهمه فهو اعتباري) اي كل نوع كان بحيث

❦ سالكوتى ❦

الاستحالة وهو انه لو زاد الامكان الموجود قاما واجبا او ممكنا والاول يستلزم وجوب الممكن والثاني التسلسل ولم يدر ان التسلسل المذكور انما ينبغي كونه موجودا لانه حينئذ يلزم التسلسل في الامور الموجودة لا الزيادة على تقدير كونه موجودا قوله (وقد يتكلف) وجه التكلف احتياجه في ابطال الزيادة الى مقدمات غير مذكورة فيما سيأتي في ابطال زيادة الوجوب فلا يلزم الحوالة المذكورة بقوله وسبطله قوله (والامكان ممكنة في حد ذاتها) لا ينبغي ان هذا انما يقتضي ان يكون الماهية في نفسها متضمنة له بحيث لا يتصور انفكاكه عنها فانما وجدت كانت متضمنة به كما هو حكم لوازم الماهية وهذا لا ينافي كونه معلولا لغيرها لجواز ان يكون الماهية مع لوازمها معلولة بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما اصلا كما قالوا ان جعل الماهية جعل للوازمها نعم لا يمكن استنادها الى الامكان من غير ما بان يكون متأخرا عنها حاصلا بعدها فانه يستلزم الانقلاب قوله (يمكن وجوده في نفسه الخ) فالامكان مقدم على الوجود بالذات بمراتب تقدمه على الاحتياج التقدم على اليجاد المتقدم على الوجود وقد تقدم زمانا ايضا كما في الممكنات الحادثة وظهر والتقدم في الامكان قال وربما يستعمل في الوجوب قوله (سبقا ذاتيا) قيد ههنا بالذات لامتناع سبق الزمان قوله (يتمتع تأخره) والامكان الانقلاب قوله (بل يجب الخ) قال اولالا يتمتع ليتحقق شرط انتاج الشكل الثاني اعني اختلافي المقتضين بالاجاب والسلب ثم اضرب عنه لبيان ان ذلك السلب متحقق في ضمن الوجوب قوله (ويكون الخ) عطف على قوله لا يحتاج الخ يعني ان امتناع التأخر يسهط عنا مؤنة بيان التقدم ويغيد عموم الدليل قوله (اي كل نوع الخ) لعل اعتبار النوع لجرد التصور والافكل مفهوم يكون تلك الحبيسة يجب ان يكون اعتباريا نوعا كان وغيره وأشار الشارح قدس سره بهذا التفسير الى فوائد احداها ان المراد بتكرار النوع تكرر

قوله (وقد يتكلف الخ) وجه التكلف انه يحتاج في اجراء ذلك الى مقدمات زائدة ليست بضرورية في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظاهر

قوله (والعللة متقدمة على المعلول بالوجوب) اي بوجوب الوجود لان الشئ مالم يوجد لم يوجد ومالم يجب لم يوجد فبطل ما توهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى الصلة لا كيفية نسبة الوجوب الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن الماهية الكيفية الثابتة لا الاولى

قوله (لا بصفة تسمى الوجوب) قد اشترنا فيما سبق الى ان الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا
قوله (وفي المنخص الخ) كلام المنخص وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي فالتبني على هذا اورد كلامهما
قوله اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن اي على استحالة نفس كونه صفة قائمة به فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الموجود قاما واجبا فهو باطل او يمكن فينسلل الا يرى انه حينئذ يرجع الى الوجه الاول

اذا فرض ان فردا من نوع كان وجوده واجب ان يتصف بذلك الفرد ذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقة ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتبار بالوجود في الخارج (والا لزم التسلسل) في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (بحوال عدم فانه لو وجد) فرد منه (لعدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بعدم ولا شك ان عدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها اذا كانت مسبوقا بعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقديم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبق) والا انصف بالبقاء واذا كان البقاء قابلا لم يكن الباقي باقيا (والموصوفية فانهما لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بهما) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانهما لو وجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة (والثمة فانه لو وجد لكان له تعين) آخر (و) فس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والنوع ما ذكرنا) من ان وجود الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب

سيالكوتى

من حيث الوجود والثانية ان المراد بقوله يفرض منه فرضه موجودا والثالثة ان لفظ المفهوم متعمم والمراد بتصف به والرابعة ان ضمير هو راجع الى قوله نوعه لاني ما كان سبق الوهم قوله (اذا فرض الخ) اما اذا لم يفرض وجوده فلا يجب انصافه بذلك النوع كالامكان والوجوب فانهما اذا فرضا عدمين يكونان متمتع الوجود في الخارج وانتفاء مبدء المحمول لا يتلزم الجمل كاسيحي قوله (مرة على انه حقيقة) اي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه موافقة ومرة على انه صفة اي قائمته اي محمول عليه اشتقاقا قوله (اعتبار بالوجود في الخارج) صفة كاشفة بفيد ان ليس الاعتباري ههنا بمعنى الفرضي قوله (كان الموصوف ايضا كذلك) بناء على امتناع الانصاف بالصفة الموجودة قبل وجودها فلا يرد انه يجوز ان يكون الموصوف قديما ومتصفا بهما في الازل وان لم تكن موجودة اذا لانصاف فرع وجود الموصوف دون وجود الصفة لكن بقي بحث وهو انه يجوز ان يكون قبل هذا القدم الحادث قدم آخر حادث وهكذا الى غير النهاية في جانب الماضي فلا يكون الموصوف حادثا مع حدوث صفة القدم اللهم الا ان يبنى الكلام على بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة على ما ذهب اليه المليون وهذا القدر يكفي للثال قوله (اولى بالقديم) بناء على ان قدم الصفة فرع قدم الموصوف قوله (فيكون هناك موصوفية اخرى) هي صفة للوصوفية لانصافها بالماهية موصوفة بها فلا يرد ان اللازم ههنا موصوفية اخرى للماهية للوصوفية والمستفاد من القاعدة المذكورة ان يتصف الفرد بذلك النوع والظاهر ان يقال ان ذكر الانصاف ايضا بطريق التمثيل فان التسلسل المحال انما يلزم من وجود فرد آخر من ذلك النوع سواء كان قائما بالفرد الاول اولا قوله (لكن له تعين آخر) لان كل ماهو موجود في الخارج متعين قوله (ذلك التسلسل الباطل) اي التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا بخلاف ما اذا لم تكن موجودة فانه اما ان لا يوجد الاحاد اصلا كافي الوجوب والامكان والتعين فانهما على تقدير كونها متمتع الوجود في الخارج لا يكون للوجوب وجوب ولا لامكان امكان ولا لتعين او يوجد الاحاد الاعتبارية وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كافي الموصوفية والزوم فان العقل اذا لاحظ الموصوفية والزوم من حيث انه آلة للملاحظة الطرفين ورابطة بينهما لا يكون هناك موصوفية اخرى وزوم آخر واذا لاحظتهما قصدا اي من حيث انهما مفهومان من المفهومات حكم بموصوفية الطرفين بهما ويزوم الزوم لهما وحصل عند العقل موصوفية ثابتة وزوم ثانيا لهما لانتان ملاحظة حال الموصوفية الاولى والزوم الاول بالقياس الى الطرفين ثم اذا لاحظتهما قصدا وبالذات اعتبر موصوفية ثالثة وزوم ثالث وهكذا الحال واذا نقطع الاعتبار قطع السلسلة قوله (وتلخيصه الخ) هذا التلخيص

فانه لا يكون واجبا بالوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله (وهذا) اي وكذا اعتباري ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اي وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يتبع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانهما صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز انصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة (فهذا) الذي ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلى شامل لموارد متعددة (اعطينا كما ههنا حذفا لمؤنة

سيالكوتى

يتبقى ماسبق من قوله ولعل هذا هو المراد الخ قوله (فانه واجب بذاته) يعني ترتب على ذاته من غير انصافه بالوجوب ما يرتب على غيره باعتبار انصافه بالوجوب فهذا المنع لدخول الوجوب وامثاله في القاعدة المذكورة لعدم تكرار النوع مرة على انه حقيقة ومرة على انه صفة وبما ذكرنا ادفع ما اورده المحقق الفنازاني من انه اذا كان وجوب الوجوب مثلا عينه كان محمولا عليه موافقة لا اشتقاقا فيمكن الوجوب واجبا بل وجوبا اذ لا معنى للواجب الاماله الوجوب لان ذلك معناه لغة واما اصطلاحا فمعناه ما يرتب عليه آثار الوجوب سواء ترتب عليه باعتبار انصافه بالوجوب او باعتبار ذاته كما ان معنى الوجود ما يرتب عليه آثار الوجود اما باعتبار ذاته او باعتبار قيام الوجود به يقي ههنا بحث وهو انهم قالوا الضوء مثلا ان كان قائما بغيره كان ضوا افسره والغير مضطبا واذا كان قائما بنفسه كان ضوا لنفسه وكان مضطبا بذاته وقس عليه الوجود وسائر الصفات فالوجوب اذا كان قائما بذات الواجب لم يصح ان يكون واجبا بذاته حتى يكون وجوب الوجوب لنفسه بل كان الذات واجبة به فلو فرض الوجوب واجبا يلزم ان يكون واجبا بوجوب غير ذاته قائم به فيسلسل هذا لكن ما قالوا مجرد دعوى لا دليل عليه قوله (كل ما لا يجب الخ) اشار به الى ان المراد بامتناع التأخر في الوجه الثاني ما يقابل الوجوب فيشمل ما يكون جازا التأخر كما انه شامل لما يكون واجب التقدم فانه يكون كلا القسمين اعتباريا فالوجود لا يكون الاما هو واجب التأخر قوله (كالوجود) اي الخارجى وان كان الوجود المطلق ايضا كذلك بقوله على تقدير كونه زائدا فان الاختلاف في زيادة الوجود الخارجى دون المطلق قوله (من المعقولات الثانية) التي هي امور اعتبارية فان الامر الاعتباري اذا كان عروضا لشيء في الذهن كان معقولا ثانيا قوله (اذ لا يجب الخ) فلا يكون من العوارض الخارجية معلوما انه ليس من لوازم الماهية اذ لا يعرض للماهية حال كونها في الذهن فيكون من المعقولات الثانية قوله (بل يتبع الخ) لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه او وجود الشيء مرتين قوله (والحدوث) فان قيل هو عبارة عن مسبوقية الوجود بعدم وهو المراد من قولهم هو الخروج من عدم الى الوجود على ما صرح به في شرح المقاصد فيكون صفة للوجود واجبة التأخر عنه قلت المسبوقية الزمانية انما تعرض اولها بالذات لاجزاء الزمان ولما عداها باعتبار مقارنتها لها فهي ليست صفة له حقيقة حتى يتأخر بل مقارنته مع التأخر الزمان الذي حصل فيه الوجود فتدبر فانه قد خفي على الناظرين قوله (والذاتية والعرضية) وسائر المعقولات الثانية فانهما لكونها عوارض ذهنية ليست متأخرة عن وجود معروضاتها في الخارج ولا متقدمة عليه بل معية ذاتية قوله (لجاز انصاف الخ) بناء على عدم توقف الانصاف بها على الوجود سواء كانت متقدمة عليه او معية فيجوز العقل انصاف الماهية بها حال عدمها في الخارج وان فرض تلازمها بالوجود

قوله لجاز انصاف الماهية حال عدمها الخ

فيه بحث ظاهر اذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز انصاف الماهية حال عدم بصفة وجودية وقد يجب بانه ان اشترط في القيام الوجود او المقارنة للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ يجب ان يكون الصفات بما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز انصاف الماهية بها حال عدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان الجيب ان اوجب في الشرط تقدمه على الشرط متعنا في الشرطية ولا يلزم من هذا جواز انصاف الماهية بها حال عدم وان لم يوجب سلنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف فلينأمل

قوله والامكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بعدم ولا شك الخ) فيه بحث لانه انما يتم في قدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا للحدوث واما في مثل الفلك فلا يجوز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ما ذكر في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك الخ) بالاحتياج اليه لان مجرد كونه تعالى محلا للحدوث باطل الان يرد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر

قوله والبقاء فانه لو وجد الخ) هذا لا يجري في بقاء الحادث زمانين كالماضي اذ لا محذور في بقاء الباقي في الزمان الثالث

قوله لكان الماهية موصوفة بها اي لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور

قوله والمتنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه بهذا يظهر ان ما ذكره الشارح في الالهييات من انه يرد على القول بكون بقاء البقاء على تقدير وجود نفسه ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ليس كايدي بئى بل الامر بالمعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المصنف ههنا

قوله وتلخيصه ان ما حقيقته الخ) هذا التلخيص مناف لا رجاء هذا الجواب الى الجواب الآخر كما ذكره في اول هذا المقصد واما مع لزوم جواز الجمل بالمواطة فقد عرفت هناك عدم بطلانه قوله (والحدوث) هذا على تقدير ان يقسم الحدوث بالخروج من عدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود

التكرار عن سابقا حفظ به) واعتق بشانه واستعمله في تلك الموارد المدرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في العقل والذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك لان البحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة بمجولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهومه آخر وحيث اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيدا اسود وامان يستبرجذ انصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالمشي في قولنا زيدا اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمكن او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصده اذ مر اذنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الجوانب والسوادية او غيرهما وكذا الحال في المتع والممكن (والا) اي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها (لكنت اوازم الماهيات واجبة لذواتها) اي كانت تلك الوازم من قبل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلا (الزوجية واجبة للاربعه فنعني به وجوب الحمل) اي حل الزوجية على الاربعه (وامتناع الانفكاك) اي انفكاك الاربعه عن صفة الزوجية (وهذا) اي وجوب الحمل الذي بين الاربعه والزوجية (غير الوجوب الذاتي) الذي بين الشيء ووجوده الا ترى ان الاربعه واجبة للزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة للحمل والصدق على الاربعه لا واجبة الوجود في نفسها وتحقق ماصورتها لك فلا تغفل عنه (وقد زعم بعض المجادلين انها) اي هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان (الاول الوجوب لو كان امرا عديميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا يتحقق للعدميات في انفسها انما يتحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والثاني باطل فان الواجب واجب في نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا) يوجد فرض اصلا (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحيث

سبيل الكون

فان التلزم انما يقتضي امتناع الانفكاك في الخارج لا في العقل قوله (واعلم الخ) واعلم ان هذه الامور ان نظر الى ذواتها فهي جهات القضايا وموادها لانها كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع وان نظر اليها من حيث انه اعتبار فيها خصوصية المحمول كانت اخص منها فلا يتأتى الحكم بالغيرية ههنا لما تقدم في بيان كون تصورهما ضرورية من انها هي جهات القضايا قوله (فان المحمول) اي بالاشتاق قوله (وجود ذلك الخ) بان يكون عارضا قائما به قوله (مجرد انصاف الخ) بان يتوزع العقل منه من غير قيامه به قوله (جارية الخ) انما بذلك ان تلك الوجوه ليست لاثبات وجوديتها بطريق التوزيع كما هو ماقامه اقامة الوجهين على وجودية الوجوب والثالث على وجودية الامكان قوله (اذ لا يتحقق للعدميات) اي الصفات المدومة في انفسها اذ لو كانت تتحقق في انفسها كانت اعراضا موجودة في الخارج لاصفات مدومة قوله (فيلزم الخ) لان ما لا يتحقق له الاعتبار العقل لا يقع صفة لشيء الا باعتبار قوله (مع قطع النظر عن غيره) اي غير كان تفسير لقوله في نفسه وانما نعم التفسير ولم يفسره بقطع النظر عن اعتبار العقل ليصح التعميم المستفاد من قوله سواء وجد فرض من عقل ام لا قوله (ولو فرض عدم العقول) اي من حيث انها عقول اي فرض انتفاء صفة العقل عن جميع المدارك حتى الواجب ايضا فان فرض

(لا يتصور)

لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا (لم يقدح ذلك) في وجوب الواجب (ولم يخرج به) (الواجب عن كونه واجبا) وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب النقض بالامتناع والعدم) اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس في منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال انصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا ترى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمي موجودا فيه وذلك لان الوجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لانصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عديميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر * الوجه (الثاني ان نقضه للاجوب وهو عديم لصدقه على المتع) فان المتع لا واجب (فهو وجودي والالزم ارتفاع التقيضين) وكذا نقول الامكان نقضه للامكان وهو عديم لصدقه على المتع فالامكان وجودي (والجواب النقض بالامتناع لان نقضه) وهو اللامتناع (عديم لصدقه على المدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحققه) اي تحقيق الجواب بطريق الحل (ان ارتفاع التقيضين يعني الخلو عنهما محال)

سبيل الكون

خلوه عن العلم ممكن وان كان المفروض محالا قوله (لا يتصور الخ) لان فرض الوجوب فرع اعتبار العقل معها قوله (لم يقدح الخ) لان وجوبه تعالى مقدم على ادراك جميع المبادئ العالية حتى علمه تعالى ايضا وبما حررنا اندفع ما تحير فيه الناظر من انه ان اراد بالعقول القوي القاصرة فلا يقيد لجواز ان يكون انصافه بالوجوب في القوي العالية وان اراد بديها اعم من القاصرة والعالية بحيث يشمل الواجب تعالى ايضا فلا نسلم الملازمة لانه اذا اتفق الواجب لم يكن متصفا بالوجوب ولان انتفاءه محال فيجوز ان يستلزم المحال قوله (والحل الخ) منع الزوم المستفاد من قوله فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الخ لما ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج اوفى نفس الامر لا يستلزم انتفاء صحة الحمل والاتصاف لتحقيق الاتصاف بالصفات العدمية وحلها على موصوفاتها نعم انه فرع تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف قوله (موصوفا بها) انصافا انتزاعيا بمعنى انه في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل بالقياس الى الوجود انتزع عنه الوجوب ووصفه به فاندفع ما قيل ان انصافه بالوجوب ليس في الخارج والالزم تقدم وجوده على وجوبه فهو عقلي فاذا فرض انتفاء العقول يلزم ان لا يكون الواجب واجبا لان انتفاءه ظرف الاتصاف لان الاتصاف فرع تحقق الوجوب حتى يتم الجواب المذكور واندفع ايضا ما قيل انه حيث يتشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت لموصوف الامكان في الخارج لانصافه به حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم الازهان كلها وكذا ما قيل ان انصاف الشيء بالشيء نسبة لا يتصور تحققه الا بين شيتين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كلي من المتمايزين في الجملة فلا يتصور انصاف شيء بشيء في الخارج وفي نفس الامر الا بعد تحقق كل من الصفة والموصوف فان منشأ الاعتراضات عدم الفرق بين الانصاف الحقيقي والانتزاعي قوله (اصدقه على المتع) وصدق الصفة التي شأنها الوجود في الخارج على المدوم محال للمعرفة من ان الانصاف بها فرع وجودها كيلا يلزم السفطة فاندفع ما قيل ان الصدق على المتع لا يقتضي ان يكون اللاوجوب مطلقا عديميا لجواز كون بعض افراده موجودا وبعضه معدوما كالانسان الصادق على الفرنس والعنقاء نعم اوثبت انه لا يصدق الاعلى المتع لثبوت عدميته لكنه باطل لصدقه على الممكن الموجود قوله (اي تحقيق الجواب الخ) لا تحقيق الجواب المذكور لان الحل ليس بتحقيقا للنقض بل هو جواب برأسه سمي الحل تحقيقا لكونه محققا لفساد مقدمة معينة قوله (ان ارتفاع التقيضين الخ) اي في المفردات اذ ارتفاع التقيضين في القضايا ان لا يصدق في نفسها

قوله او نفس الامر الخ) فيه بحث لان انصاف الشيء بالشيء يستلزم نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيتين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كلي من المتمايزين في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء وانصافه به في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحل ان انصاف امر في نفس الامر بصفة مدومة فيها عملا امرية فيه الا ترى اننا اذا تصورنا المدوم مثلا اتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اذ لم يتصور وجوده قطعاً لكن قاعدة فهم تقتضي انتفاء ذلك الانصاف وان صرحوا بخلافه فندير قوله لصدقه على المتع) فيه بحث اشترنا اليه في اثنا شبهه القادحين في الاهيسات وذلك لان مجرد صدقه على المتع لا يستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لولم يصدق الاعلى المتع والمدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو والا فكل كلى طبيعي كذلك بل المراد بعدمية افراده ومن الجائز ان يكون فرد القائم بالمدوم معدوما وفرد القائم بالموجود موجودا

قوله بل ولو فرض عدم العقول) خياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء القوى المدركة باسمها فحينئذ يشك قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت لانه لا ثبوت للموصوف ههنا في الخارج لان المدوم يتصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود ذاهن ما والحسب ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر فان قلت لو ادرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادئ العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك عاوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يتبع هذا الكلام اذ لا يلزم من عدميته ان لا يتحقق الاعتبار عقلا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادئ العالية قلت يندرج في هذا الفرض عدم ماسوى الواجب تعالى من المبادئ العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب حينئذ باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فاو توقف وجوبه على فرضه دار فاما

اي يستحيل ان يخاو مفهوم من المفهومات عنهما ما بان لا يصدق شي منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق
علي (١) مثلاً انه واجب ولا انه ليس بواجب ولا يصدق عليه انه متمم ولا انه ليس بمتمم فكل مفهوم
وجوديا كان او عدميا مع تعينه الذي هو رفعه يقتضيان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شي
بان يصدق عليه ما ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شي منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى
خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجود واللاوجود وكذا الامتناع
واللاامتناع معدومين معاً في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجود مثلاً لشي
كانت تقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجود في نفسه كان
تقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس تقيض وجود الوجود في نفسه
وجود مفهوم الوجود في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجود اعني ارتفاع وجوده في نفسه
ان يكون الوجود موجوداً في نفسه (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المتني
(ولا الامكان له) اي ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المتني
ونقي الامكان (فلو كان الامكان عدمياً لم يكن الممكن ممكناً) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوده لا
وقولنا لا وجود له (وهو) اي هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصورهما له لو كان
الامكان والوجود امر اعدمياً لم يكن الممكن ممكناً والواجب واجبا الا ان الملازمة هناك ثبتت
بان العدمي لا يتحقق له الابعاد العقلية وهما بان الاعداد لا تمايز بينها (والنقص هو النقص) فنقول
امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع والعدم عدمياً
لم يكن المتمم متمماً او المعدوم معدوماً والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه منصف بصفة
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكان فرقاً بين الاتصاف بصفة
بصفة ثبوتية وبين سلب اتصاف بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية
وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجود والامكان (بل لك طردها
في كل ما حاولت اثبات كونه وجودياً) من الصفات الاعتبارية التي تنصف بها الاشياء في نفس الامر
كالوحدة والحصول والقدم والحدث وغيرها ولما ذكر ادلة مقابلة بعضها بديل على وجودية الوجود
والامكان وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر

في سالكوتي

اي لا يثبت مدلولهما في نفس الامر قوله (بان لا يصدق شي منهما عليه الخ) لان التناقض
بين المفردات المتماهية باعتبار الصدق فسلب صدق احدهما على شي تقيض صدق الآخر واما
اذا اعتبر مفهوم في نفسه ولم يلاحظ معه نسبة الى شي وادخل حرف السلب لم يكن تقيضاً له حقيقة
وانما معنياً تقيضاً بمعنى متباعدان غاية التباعد بحيث لا يجتمعان في شي واحد كما ينبغي في بحث التماثل
قوله (جميع ما عداهما) سواء كان مقابراً بالذات او بالاعتبار واما نفس احد التقيضين فواسطة
بينهما اذ لا يمكن ثبوت الشيء لنفسه ولا سلبه عنه لان النسبة تقتضي الطرفين المتمايزين بالذات او بالاعتبار
ولامقابلة بين الشيء ونفسه قوله (والسر فيه الخ) خلاصته ان تقيض كل شي رفعه عن شي
او رفعه في نفسه اي رفع وجوده وليس تقيض وجود شي وجود سلب ذلك الشيء فان ما كهما الى
الوجبة المحصلة والمعدولة وهما لا تتناقضان قوله (لعدم التمايز بين العدميات) اي العدميات
التي من جعلتها العدميات ليصح ترتيب قوله فلا يكون فرق الخ فان احدهما معدوم والاخر
عدم قوله (والنقص هو النقص) اي النقص يسائر العدميات التي تنصف بها الاشياء
قوله (هي الامكان) اي امكان وجوده او كونه بحيث يمكن وجوده على الاختلاف بين
الشارح قدس سره والمحقق الثماني في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ قوله (كذلك
ايضا فرق الخ) فاللازم ان يكون الامكان العدمي متمم من عدم الاتصاف به في الذهن والاستحالة

(هناك)

هناك ادلة مقابلة فقال (واوشت نفي شي فقل هو اما وجودي او عدمي) اي اذا اردت نفي شي
كالوجود مثلاً بالكلية فقل لا وجود اصلاً اذ لو كان وجوداً فاما ان يكون وجوداً او عدمياً (وكلاهما
باطل اما كونه وجوداً فبديل كونه عدمياً اولاً لوجود) الوجود مثلاً (لكن اما زائداً) على
ذات الواجب (اولاً) يكون زائداً على ذاته اولاً لوجوده لكان وجوده اما زائداً على ماهيته اولاً
يكون زائداً عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بديل نافية واما كونه عدمياً فبديل كونه
وجودياً وكذلك كل مشترك) بين قسمين او اقسام (يمكنك تقيده بنفي قسميه) او اقسامه كقولك
لو كان الوجود موجوداً لكان اما واجباً او ممكناً وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم
بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب
كطريان الضد او مختار والكل محال (او) بنفي (مذهبين متقابلين فيه) كان يقال لو كان العالم
موجوداً لكان اما قديماً او حادثاً ويبطل كل واحد دليل نافية (وكثير من شبه القوم) في الاشياء التي
يرومون نفيها (من هذا القيل) الذي يجهل على وجه كلي (فتتركها) اي تترك تلك الشبه
الكثيرة ولا تذكرها في مواضعها (لانه) اي لان ذلك الكثير من الشبه ما أنه اولاً نظراً الى المعنى وذكره
ثانياً نظراً الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام اراداً وابطالاً على طرف التمام) يعني
قد تيهنك على مأخذ ارادها وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ
يسهل عليك ارادها وابطالها فلا حاجة فيها الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم
هو على طرف التمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والتمام ثبت ضعفه بسببه خصائص
البيوت من القصب اي فرجها يقال انه ثبت على قدر قامة المرء في المقصد الثالث في واجب
الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه (اي الواجب لذاته) لا يكون واجباً بالغير واللازم من ارتفاع

في سالكوتي

في كون المعدومات الخارجية متميزة في الذهن اما المحال ان يكون المعدومات المطلقة متميزة والمعدومات
الخارجية متميزة في الخارج او الذهنية في الذهن قوله (اولاً لانه اوجد الوجود الخ) لا ينبغي
انه معطوف على قوله فبديل كونه عدمياً والضمير فيه راجع الى شي المذكور في قوله واوشت نفي
شي قالوا يجب ان يرجع ضمير وجد الى شي وضمير لكان الى الوجود المستفاد من وجد ويكون حاصل
كلامه اذا شئت نفي شي من الاشياء فقل هو موجود او معدوم ولا الامر بن باطل لان اما كونه
موجوداً فبديل يخص بكونه عدمياً او بديل عام يشمله وغيره وهو انه لو كان موجوداً لكان وجوده
زائداً اولاً وكلاً الامر بن باطلان واما ارجاع ضمير وجد الى الوجود فبديل كونه عدمياً ان يكون
ضمير كونه ايضا راجعاً الى الوجود وضمير كلاهما راجع الى وجودية الوجود وعدميته وتقدير
كالوجود مثلاً بعد قوله شي لا يصحح المقابلة لان الدليل المذكور دليل على كونه عدمياً كما مر سابقاً
قوله (وكذلك كل مشترك الخ) ما مر كان يسألان في شي بنفي كونه موجوداً او معدوماً
وهذا بيان نفي كل امر مشترك بين القسمين او بين المذهبين المتباينين قوله (بين قسمين الخ)
لا ينبغي ان قوله او بنفي مذهبين معطوف قوله بنفي قسميه فالواجب ان يقال بين قسمين او مذهبين
فان المذهبين ليسا قسمين للامر المشترك او يترك على اطلاقه قوله (قد تيهنك على مأخذ الخ)
اذ قد علم مآذركه ان مأخذها الادلة المتقابلة النافسة لجميع الاحتمالات ومعلوم انه لا يمكن ابطالها
الا بالقدح في تلك الادلة اذ لا احتمال وراها حتى يجاب باختياره فقد حصل التنبيه بذكر المأخذ العام
للاراد على المأخذ العام للابطال ايضا لمن له فطانه قوله (والتمام بضم الشاء) والخصائص
بقبح الحاء والفرج بضم الفاء وقبح الراء والجيم جمع فرجة قوله (في اباحت الواجب) اي
اثبات احواله له قوله (اي الواجب لذاته) بمعنى ما يكون ثبوت الوجود ضرورياً لذاته
لا بمعنى ما يكون وجوده مقتضى ذاته ولا بمعنى ما يستغني في الوجود عن الغير وما به يمتاز الواجب فانه

(٧٥)

(موافق)

قوله فبديل كونه عدمياً اولاً لانه اوجد الخ
في المقابلة حرازة لان قوله اولاً من جملة ادلة
كونه عدمياً ويمكن ان يقال ان يقال اراد بديل كونه
عدمياً الدليل المذهب السابقي فلا تسامح
في المقابلة لكنه انما يستب اذ احل قول المصنف
لكن اما زائداً الخ على الوجه الذي اشار
اليه الشارح بقوله اولاً لانه اوجد الخ اذ لو حل
على الوجه الاول لكان هو الوجه الثاني الذي استدلل
به المصنف على عدميته وبهذا يظهر ان لا وجه
وجيباً للوجه الاول فتأمل

قوله او بنفي مذهبين متقابلين) قيل جملة قسمين
لما سبق باعتبار ان القديم والحادث مثلاً
ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين
قديم عند المبطلين وهذا ظاهر الا ان عطف
قوله او بنفي على قوله بنفي قسميه مع ان الشارح
قد مر الاشتراك بكونه بين قسمين او اقسام بشر
باطلاق القسمين في المعطوف ايضا ولو مسامحة
فالتقابل حينئذ باعتبار ان ههنا مذهبين بخلاف
ما سبق وان كانا مشتركين في ان كل واحد منهما
نفي قسمين

قوله اراداً وابطالاً) نية شي وهو انه لم يحصل
الوقوف على المأخذ العام ابطالاً بل اراداً فقط
فتأمل في توجيهه

قوله والتمام ثبت ضعفه) قيل فلا يحتاج في اخذ
شي من طرفيه الى كافة وقيل لا يحتاج في قلعه
الى كافة ولا ينبغي ان المناصب المقام هو الوجه الاول

قوله معناه انه متصف بصفة عدمية هي
الامكان) فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في اول
البيان من خواش المطول ان تعريف الدلالة
بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة
اللفظ والفهم صفة المعنى او السامع والمعنى وان القول
بان فهم المعنى من اللفظ صفة لفظ وان كان
الفهم وحده صفة لغيره فاسد وحقيقه بتفصيل
لا مزيد عليه وعلى قياس ما ذكره هناك قول ههنا
الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم او سلب
ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو
ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا واتصاف
زيد بانقضاء ضرورة وجوده او عدمه انما هو
اتصاف مجازي من قبيل وصف الشيء بحال
متعلقه اللهم الا ان يفهم الامكان بقابلية الوجود
والعدم مثلاً وكذا المتصف بالمعنى وهو سلب
البصر هو بصير زيد لازيد نعم قد تنصف
الشيء الموجود في الخارج على وجه الحقيقة
بمفهوم اعتباري لم يدخل في مفهومه سلب نحو
اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا في الذهن
فانقول يجوز ان تصاف الموجود حقيقة بالمفهومات
السلبية على ما اشتهر بينهم محل اشكال للمسلم
اليقيني بان الموجود الخارج لا يتصف بعدم
نفسه ولا بعدم شي آخر كما عرفت

قوله (تصور ان يكون ذلك الثبوت معلوما بغيره) فيه انه يلزم استدراك سائر المقدمات لكن المصنف ذكر في موقف الجواب في ثالث فقرات الهول ان ذلك من قبيل تعيين الطريق الذي هو اخص ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا يجوز قوله (الذي هو ممكن في نفسه) اشارة الى دفع الاعتراض الثاني الذي اشار اليه بقوله وايضا ربما كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما في الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الواجب هناك هو الواجب فانه لا يلزم محذور من امكانه في نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك التفسير معلولا للواجب لم يكن علة الشيء على الفرض معلولا وهذا باطل قطعاً فالفرق بين المادتين ظاهر

قوله لا امتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير لم يلزم الدور لان وجود الممكنات ووجودها مسبوقان بوجوب الواجب

قوله (وما يغير الدليل الخ) هذا الجواب للإيهام وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكن مقبول في صناعة المناظرة شامخ في الكلام كما مر الاشارة اليه

قوله (والا احتاج الى جزئه) فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجي باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية ليس مدموم والازم عدم الكل وليس بواجب الوجود والازم تعدد الواجب وقدره على بطلانه فتعين امكانه ولا بد له من علة لان ما شتهر من ان الذاتي لا يعمل معناه ان ثبوت ذاتي شيء لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه تصور ذلك الشيء ولكنه لانه لا يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس علة نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود الكل ذاتا ولو عمل به تاخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشيء علة له في الجملة فلزم امكان الواجب وامانافاته للاحتياج الى الجزء العقلي فليس يديهي ولا مبرهن عليه فان المحتاج في الحقيقة حينئذ تصوره لوجوده في الخارج ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ؟

الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فيمكن) الواجب لذاته (واجبالذاته) هذا خلف واعتراض عليه باننا لنسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاه تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت متحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاه تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معلولا بغيره والالزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يمكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعاً وما يغير الدليل فيجيب بان الواجب لذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يحتاج لثاني لازمه (وثانيهما انه لا يكون) الواجب لذاته (مر كالا) من اجزائه بجزء (في الخارج ولا) من اجزائه متباعدة (في الذهن والا احتاج) الواجب لذاته في ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزء الشيء غيره والمحتاج) في نفس الامر (الى الغير يمكن لا يقال) كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا (ممنوع

سبيل الكون

حينئذ يكون الحكم المذكور يديها فلا يصح جمعه مسئله قوله (اذا لم يكن مقتضية الخ) واما اذا كانت مقتضية له كان ضرورة الوجود ناشئة من ذاته ايضا فلا يلزم ارتفاعه قوله (وايضا الخ) منع لبطان التالي يعني ان المحال ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته في نفس الامر لان لا يكون واجبا لذاته على تقدير محال فان ارتفاع العقل الاول يستلزم ارتفاع الواجب لذاته لكونه محالا قوله (لم يتصور الخ) واما ان يكون هناك ثبوت آخر معلل بالغير فيستلزم تعدد الوجود للواجب قوله (وهو محال) اي على سبيل الاجتماع واما تواردهما على سبيل البدل بان يجوز العقل حصوله لذاته لكل واحد منهما فانه اذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته لامتناع الاجتماع بل بذلك الغير فقط فقد علم بما ذكرنا ان قوله فاذا فرض الخ ليس بمستدرك على ما فهم قوله (هو ممكن في نفسه) اشار بذلك الى دفع الاعتراض الثاني بان خاصة الممكن ان يكون ارتفاعه بالنظر الى نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال وههنا يستلزم قوله (وربما يغير الدليل) بان يترك ذلك الدليل وفيه اشارة الى ان الجواب الاول ليس فيه تغيير الدليل بل ثبات منع الملازمة بضم مقدمة وهو لزوم توارد العلتين على سبيل الاجتماع قوله (لامن اجزاء متميزة الخ) لما كان ظاهرا المتى يغيب انه لا يجوز تركيب الواجب في الخارج وفي الذهن ويشمل ذلك ان يكون التركيب من الاجزاء الذهنية المتزعة من امر بسيط لا تعدد فيه اصلا وهو ليس بشيء لانه لا يستلزم ان يكون وجوده العقلي محتاجا الى تلك الاجزاء لانفسه ولا استحالة فيه فان الواجب تعالى محتاج الى العقل في تعقله مطلقا سواء كان بالوجه او بالكسبه ولا يلزم منه امكانه تعالى جعل الشارح قدس سره قوله في الخارج وفي الذهن ظاهرا متميزا لاجزاء اخر اجمال ذلك التركيب وتخصيصا للدعي بنى تركيبه من الاجزاء الخارجية ومن الاجزاء الذهنية المتميزة في الذهن المتجدة الوجود في الخارج فان ذلك محال لاستلزامه احتياجه في تقومه الى الاجزاء بحسب نفس الامر لان الاجزاء الذهنية على هذا التقدير اجزائه تعالى متقوم به في نفسه الا انها متعديته في الوجود فتدبر فاته ما خفي على اقرام قوله (كون المحتاج الخ) جعل الشارح قدس سره كلام المتى على اعتراضين اولهما منع الكبرى قدمت لقرينها في الذكر وثانيهما منع الصغرى ردا على الشارح الكرمانى حيث حمله على اعتراض واحد اعنى منع الصغرى وايده بان اكتفى بالجواب عنه ثم اعتترض بان قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن زائدا لانه يتم الكلام بدونه وبان ما يحتاج اليه الشيء هي العلة فلا فرق بين قولنا ما يحتاج الى الغير وما يحتاج الى العلة قوله (مطلقا) اي سواء كان علة اوليا

(بل)

بل المحتاج الى العلة هو الممكن) ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق يمكن لكن (جميع اجزائه هي ذاته) لا غيره (فلا يخرج الاحتياج اليها) اي الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث (يجب وجوده لذاته لا ثباتا) جميع اجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من اجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فاذا كان مر كبا (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذي هو كل واحد من اجزائه (كافي في وجوده) بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) اي موجودا في الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على ماهية (لكن) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها فانهما والعرض محتاج في وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستندا الى علة (ويعلل بها) اي بما هيية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والا احتاج الواجب في وجوده الى علة مغايرة لمهية فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علة لا يوجد) لماستغرقه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علة (وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعاً ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب (فلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه) اي الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن النسبتين قطعاً) فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها (لا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا (وكونه نسبة ينافي

سبيل الكون

قوله (بل المحتاج الى العلة هو الممكن) سيجي في بحث العلة والمعلول ان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فحصل المنع ان المحتاج الى ما يحتاج اليه الشيء في وجوده هو الممكن لا الى المحتاج اليه مطلقا سواء كان في التقوم او في الوجود ولما كان جواب هذا المنع ظاهرا لا ان الاحتياج في التقوم يستلزم الاحتياج في الوجود كما اشار اليه الشارح قدس سره بقوله في نفسه ووجوده لم يتعرض له المصنف واما ما قيل من ان المراد بالعلة الفاعلية لانه التبادر منها ففيه على تقدير تسليم التبادر ان القول بان المحتاج الى الفاعلية هو الممكن مما لا شاهد له في كلام القوم وانه لما كان مدار المنع على هذه الارادة وجب على الشارح قدس سره التصريح بهما قوله (اي الى الاجزاء كلها) اشار بذلك الى ان المحتاج جميع الاجزاء او المحتاج الاجزاء والمحتاج اليه الاجزاء المتجدة فيهنما فرق بالاعتبار كافي الحد والمحدود فاندفع ما قيل من انه اذا كان جميع الاجزاء نفسه فلا يتحقق المحتاج والمحتاج اليه فلامعنى لقوله فلا يخرج الاحتياج اليها لانه نسبة تقتضي الطرفين قوله (بحيث يجب الخ) زاد لفظ بحيث ليصح كونه صفة للواجب على ما هو مختاره وفي وصف الشيء بحال متعاقبه قوله (فلا يكون ذاته الخ) فيه بحث لان اعتبار ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو جزؤه محال فيجوز ان يستلزم المحال الذي هو عدم الكفاية على ان الواجب ما يكون ذاته من دون الغير لان دون ملاحظته كافيا للواجب ترك لفظ الملاحظة ولعل الشارح قدس سره لاجل هذا اضرب عنه وقال بل يكون ذاته في نفسه الخ قوله (لكن الوجوب الموجود محتاجا الخ) بخلاف ما اذا كان عدما فانه يجوز ان يكون انتزاعيا محضا من نفس ذاته فلا احتياج اصلا قوله (فيكون ممكنا) الاستدلال من الاحتياج في الوجود على الامكان استدلال من المعلول على العلة فلا بد ان الامكان ليس الا الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يصح بل يجب اسقاط احدهما قوله (في وجوبه) اي في اتصافه بالوجوب بناء على ان الاتصاف به على تقدير كونه موجودا فرع وجوده في نفسه او عينه قوله (وما لم يجب المعلول الخ) هذه المقدمة والثالية لها بيان للواقع وان اللازم تقدمه على نفسه

٢ وحمل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يتصل ان يكون المحال ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الاما خوضة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور لا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجسواز في الجملة فالخبر الذي يتوقف عليه الذي ممنوع والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صبرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجي قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن (قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يقضي الى الاحتياج الى علة

قوله لا نقول آ) ظاهره انه تعرض للنسليم والمنع بحاله اذ قوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير لا يدفع المنع كالا يخفى واو قبل نحن نصلح على ان الواجب ما يكفي ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير اذ لا خارجا لم يلزم منه ان لا يكون للبداء الاول عز شانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى

قوله وثالثها لو كان وجوديا الخ) فان قلت الدليل منقوض بجوابه على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشيء لم يوجب على ما مر في الوجود عين الماهية في الواجب قلت اشار الشارح في حواشي الجواب الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدمية من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق عينه بالوجود والوجوب حيث قال قبل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج وحينئذ يمتنع كونه لازما للماهية والا كانت الماهية متصفة بوجود خارجي وهو محال فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدمية من لوازم الماهية ولا محذور في ذلك لان اللازم ان يقتضي الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي اليها على تقدير الاتصاف به مكفا بصفة مخصوصة فالوجود هو هذا الاقتضاء العدمي الذي يتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود الخارجي فلا يعمل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية

الفرض المذكور وهو كونه موجودا (لان السبب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم مساوفا للكلما (ورايهما انه لا يكون) الوجوب (مشترك بين اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان مشتركا بينهما لكانت نفس ماهيتهما (والمشتراك في الماهية لابد ان يتمازعا فيلزم) حيث (تركيبهما) من الماهية والتعين (وانه محال) لما من امتناع تركب الواجب (لا يقال لانتم انه نفس الماهية) لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب (لا نقول المدعى) هو (انه لا يكون) الوجوب (وجوديا مشتركا) وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية (والظاهر ان محال هذا الحكم على برهان التوحيد ليعتبر امتناع الاشتراك مطلقا في المقصد الرابع في ابحاث الممكن لذاته وهي) ايضا (اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج للممكن (الى السبب) اي الامكان حلة احتياج الممكن الى المؤثر (وفي ثباته منهجنا الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه) اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) اي كونه الامكان الذي هو ذلك التساوى (محوجا) للممكن (الى السبب) انه لا يتزعم احد طرفيه (على الآخر) (الا لامر) مغاير للممكن (يرجح احدهما) على الآخر (والحكم بعد تصورهما) اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب (ضروري) يحكم به بديهته العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك (تجزم به الصبيان) الذين اهم ادنى تميز الاترى ان كفى الميزان اذا تساوى ثلثاها فقلنا وقال قائل ترجعت احدهما على الاخرى بل امر جرح من خارج لم يقبله صبي ميمون ولم يطلانه بديهته فالحكم بان احد

في سياتي

بمراتب والافيني ان يقال فيلزم تقدم وجود ماهية الواجب على وجوده مع تأخره عنه قوله (لان السبب عندنا) اي القائلين بالحكم الثالث لا المتكلمين خاصة على ما فهم لان الحكماء ايضا قائلون بالعينية على تقدير وجوده فقوله السبب امور اعتبارية قضية مهمة ليصح عند الفريقين وهي كافية لنا في عند منع النفاة قوله (فيلزم تركيبهما) على تقدير جزئية التعيين ووجوديته كما هو مذهب الحكماء واما عند المتكلمين القائلين بانه عدى خارج عن الماهية فلا قوله (مطلقا) اي سواء كان عارضا او نفس الماهية قوله (اي الامكان الخ) لما كان المحوج اعم من ان يكون حلة او جزءا وشرطها هو السبب اعم من ان يكون مؤثرا او لا فسرهما بما هو مراد الحكماء منهما قوله (فان الممكن الخ) لما كان الحكم بان الدعوى ضرورية نظرا باحتسار عليه وحاصله ان من تصور الممكن بالوجه الذي هو مناط الحكم اعنى التساوى والاحتياج الى المؤثر والنسبة بينهما حصل له الحكم من غير توقف على شيء فهو اول وان كان تصور طرفيه نظريا وبما ذكرنا تدفع ما قيل ان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاما وهو لا يستلزم تساوى الطرفين عنده الا بعد نفي ان لا يكون احد طرفيه اول بالنظر الى ذاته اولوية كافية في الوقوع فيكون ثبوت الاحتياج للممكن المعروف بالتعريف المذكور نظريا لان غاية ما ذكرنا ان يكون تصور الموضوع بالوجه الذي هو مناط الحكم نظريا وذلك لا يضر بدهته على ان التحقيق ان التساوى المذكور لازم بين الامكان لان معناه عدم كفاية الذات في الوجود والعدم واذ لم يكن الذات كافية في احدهما كان الطرفان متساويين عنده بمعنى ان يكون احدهما اولية كفاية في الوقوع قوله (لا يتزعم احد طرفيه) بحيث يقع قوله (يرجح احدهما الخ) والترجيح المذكور هو التأثير والايحاء فثبت الاحتياج الى المؤثر فاندفع ما قيل من ان اللزوم الاحتياج الى الغير واما كونه مؤثرا فكلما واما ما قيل من ان اللزوم من الاستدلال المذكور ان يكون الامكان حلة للجزء والتصدق بالاحتياج لاصلة ثبوت الاحتياج له في نفس الامر فدفع بان العلم بالهوية المعينة يستلزم العلم بالمولد المسمى دون العكس والعلم باحد معلولى حلة واحدة لا يستلزم العلم بالمعلول الاخر مالم يلاحظ مع وجود الدالة والتلازم مخصرا في الاقسام الثلاثة واذ اتى الاخيران ههنا تعين الاول قوله (فالحكم بان الخ) لا يخفى

(التساويين)

التساويين لا يتزعم على الآخر الامر جرح محذور به عنده ولا نظر وكذب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج في التساويين الى المرجح (مركوز في طباع البهائم) ايضا (ولذلك) تراها (تنفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فقترت وهربت منه (فند ذلك) اي نفورها (لحدوثه لا لامكانه) فانه لما حدث الصوت بعدمه تخيلت البهائم ان لابد له من محدث لانها تخيلت تساوى طرفي الصوت وان لابد هناك من مرجح (فان قيل لو كان) الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر (ضروريا) اوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذ لا تفاوت بين الاوليات (ولم يختلف فيه) ايضا (العقلاء) لان بداية عقولهم حكمة به حيث (قلنا قدم جوابه) وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تميز الطرفين اولالاف والمادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريتين دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا (وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لاعتبار سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدرون على انكار الحكم البديهي (فالتساوي) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (في تخصيص الله العالم بوقته) الذي اوجده فيه بلا مرجح مخصوص مع ان سائر الاوقات تساويه في صحة اليجاد فيها (والتساويون للفرض) عن افعاله تعالى يعنى الاشاعة قالوا بخلافه (في تخصيص كل فعل) من افعال العباد (بحكم) مخصوص كالوجوب والحكمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها (والمعتزلة) خالفوه (في نفي القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين) اي الى ذلك الشيء وضده (سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها) في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه ايضا (في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كاترب او الشرق مثلا مع تساوى جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او ببطء معين مع تساوى نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة لتساوية المواضع الاخر (و) في (اختصاص طرفي النجم بمقدارهما) من الفاظ والرفق (قلنا) لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يتزعم بل امر جرح نعم (بلزوم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها (و) لكنهم (لا يلزمونه) ولا يقولون به (بل يخالفون الجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة اضعف فركوز في عقولهم بطلانه) والامسا احتساروا في دفعه باسمهم ولا جزأ بعضهم على التزامهم (وسفصلها) اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سبر عليك في الكتاب المنهج (الثاني) في اثباته (الاستدلال عليه وفيه طرق في الاول الماهية في الممكنة (مقتضية للتساوى) اي تساوى الوجود والعدم

في سياتي

ان بداية الجزئي المعين عنده لا يستلزم بداية الحكم انكلى الا انه لما كان تأييدا للاستدلال المذكور لا يضره الواحدة المذكورة قوله (فقترت وهربت منه) اي من المرجح خوفا من توهم ابذاته لان نفس الصوت لانها تنفر بعد تحققه قوله (قلنا الخ) مناقشة في التأييد وقد عرفت انها لا يضر الاستدلال قوله (بل المليون) اي المتعدون بدين سماوي كاليهود والنصارى فان كل من له دين سماوي يقول بحدوث العالم لا اعتقاده باليوم الآخر والقول بان المراد بالسطين اهل السنة والمليين من عداهم بعيد لانه خلاف الظاهر قوله (مع ان تلك الافعال الخ) اذ لا حسن ولا قبح الا بالخطاب عندهم قوله (الماهية الممكنة مقتضية الخ) اي لامكانه بانه على ان تعلق الحكم

(موافق)

(٣٦)

على نفي تعدد الاله ولا تعرض فيهما للوجوب وفي تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس المراد البرهان المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتي اخص اوصاف الباري تعالى وان الاشتراك في اخص اوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن لكل كمال ومعدن كل نقصان كما مر جوابه فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية مقتضية للاووية والحاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالهوية وتعدد تعدد الالهة والدليل الدال على انتفاء اللزوم يدل على انتفاء اللزوم قوله فان الممكن ما يتساوى طرفاه (فيه بحث لمسيح في الخساعة ان الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول الى احد الوجوب محتاج الى البرهان ثم ان ذلك البرهان انما يدل على نفي الاولوية الكافية في الوقوع لانها مطلقا كما سنطرح عليه فالحكم بان الامكان مطلقا لاحتياج لا يكون ضروريا بل متوقفا على ذلك البرهان نعم الحكم بان التساوى محوج بديهي لكنه ليس بمفيد لان الامكان ليس عبارة عن ذلك التساوى بل هو سلب ضرورة الطرفين وقابلية الوجود والعدم وليس ثبوته للممكنات بديهي ولا برهان عليه فتوجه ههنا فان الممكن ما يتساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اي كونه الامكان الذي هو ذلك التساوى وان كان محذورا على الجافية اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين والتساوى مما ثبت له بالبرهان لانه نفس الامكان قوله تخيلت البهائم الخ (فيه بحث لجواز ان يكون تنفرها لا تخيل ان هناك مرجحا ومحدنا بل بمجرد عدم ملازمة نفس المحصول ههنا فان قلت قد ذكرت ان تساوى الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تخيل البهائم لتعقير المرجح ونفرتها لذلك يدل على ان الادراك في ذلك التساوى الموقوف عليه لهما بديهي قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم اليقيني يتساوى طرفي الممكن الخارج من القسمة برهاني وتخييل التساوى بالنسبة الى

ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب مفهوم كلي وما صدق عليه هو الوجوب الخاص والذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص ولكن هذا على ذكرتك فانه يتفك في مواضع قوله لاستدراكه من ان الممكن لا يذله من وجوب سابق على وجوده (فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية يستدعى ثبوت الموصوف خارجا او ذهنا فالقول الاول لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده في الجملة مع انتفائه اذ ليس في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اما بالنسبة الى الباري تعالى عز وجل فلان علمه تعالى حضوري صدق عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده فلا يلزم الدوران وجود نفسه وما بعده في الخارج يتوقف حيثما على وجوده الذهني وبالعكس كالاتفي

قوله فيكون وجوده متأخرا عن وجوده بمراتب اي ثلث مراتب كادل عليه السياق وصرح به في حاشية التبريد فان قلت وجوب الاول متأخر عن ايجاب العلة التأخر عن وجودها المتأخر عن وجودها فلا يصح قوله فوجوب الملول متأخر عن وجوب العلة بمرتين ولا قوله فيكون وجوده الخ اذ السوق يقتضى الحصر فان هذه المراتب الثلاث هي المراتب المتعارفة بالذات وقد اشتهر بينهم ان ايجاب الوجوب متعدها بالذات متغيران بالاعتبار كما ان اليجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرها

قوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجودها تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجوده كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور العينية حيثما كما مر تحقيقه لزم محال المذكور

قوله والظاهر ان محال هذا الخ (لبعض المتأخرين ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يحمله على برهان التوحيد ولم يذكره الادليين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما متى على كون الوجوب ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين

٢ ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا ساعه
نظر لثانيه فليأمل
قوله مع ان تلك الافعال متساوية عندهم
الح) خلافا للعترة فان في ذوات الافعال عندهم
شيئا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اختصاص
كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال
قوله وعلى فطين ذكر الحركة الى جهة
لا يفتي عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة
الشرق مثلا لا تستدعي اتحاد المناطق
قوله الاول الماهية الممكنة مقتضية لتساوي
هذا الطريق وان شارك التهج الاول في الابداء
صلى ان الممكن ما يتساوى طرفاه لكن القيد
الذي ذكره فيها ليس يمنع ذلك التساوي
حتى يكون قدسا في التهج الاول ايضا بل يفتي
التناقض ههنا فان قلت لانفس اقتضاء
الممكن لتساوي لجواز اولوية احد الطرفين
من الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب
قلت سبيله ذلك واوسل قلنا اولوية اذا
لم تصل الى حد الوجوب فمعها قد يقع الطرف
الاول وقد لا يقع فيحقق تساوي الوجود
والعدم بالنسبة الى وقتي الاولوية وسيجي تحقيقه
في ثالث البحوث الخاتمة وهذا القدر يكفي فيما نحن
فيه فان قلت يجوز ان يقتضي ذات الممكن بافرادها
اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد
الوجوب وبواسطة تلك الاولوية والرجحان
يقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن
واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب
وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره
وههنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير
وهو الرجحان التام من الذات من حيث
هي قلت الذات مع الاولوية المستندة اليها اذا
كان مقتضاها لوجوب الوجود كان مبدءا
الاستدلال انفسك الوجود عنه قطعا ولا يفتي
بالوجوب اهكذا واعتبار الواسطة انما يقدح
في الوجوب لو لم تكن مستندة اليه كما لا يخفى
قوله قلنا انما يقتضيه الح) لا يقال الملل لم يدع
التناقض بل خلاف المفروض لانما يقول يلزم
من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير
كلامه ومناقض له على ان قوله يناقض المفروض
ممتناه
قوله كما رجع الخصم القائل بالاتفاق) اي بوقوع
احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير صلة ٢

بالقياس اليه (فلو وقع احدهما للمرجح) من خارج (كما) ذلك الطرف الواقع (راجحا) واولى بهما من الطرف
الآخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية
الممكن ومناقض له (قلنا انما يقتضيه) اي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) اي ذلك
الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذلك فقتضيه اقتضاء
الذات احدهما (لاحصولة) اي لاحصول احدهما (لاللة) كما رجع الخصم القائل بالاتفاق
وان احد التساويين يقع بلا صلة اصلا في الطريق الثاني) واختاره الامام الرازي (في المحصل
والاربعة) (لا بد) للممكن (قبل الوجود ان يترجح طرف) اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث
يجب لمساوي (و) ذلك (الترجيح) الاصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد ما لم يكن
فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا تكون الحركة بعد الوجود والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين
واذا كان الترجيح امرا وجوديا (فله محل) موجود لا يحتاج قياسه بذاته او بعدمه (وليس)
ذلك المحل (هو الاثر) اي الممكن (والا كان) الاثر (موجودا قبله) اي قبل الترجيح السابق على وجوده
فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتين هذا خلف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجيح
(فهو المؤثر قلنا لانفس) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود ومساوي من انه لا بد ان يترجح
وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد معنى على انه محتاج الى علة وهو المتأخر (بل يترجح مع الوجود)
وحينئذ جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم
كون الترجيح سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لا يحتاج
قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجيح والوجوب التجدد لا يجب
ان يكون موجودا لان العدمي قد يجدد بل هو امر اعتباري

سبيل الكون

بالاشتق يدل على علية المأخذ وقد عرفت فيما سبق انه لازم الامكان غير بين عند القوم بين عند
التحقق قوله (بالقياس اليها) اي الى الماهية الممكنة قيد بذلك لانها لو كانت مقتضية مطلقا
لا متع وجودها وعدمها قوله (واولى بها) اي بالقياس اليها لغرض عدم المرجح لا بسببها
قوله (لان معنى تساوي الح) فيه بحث لان ما ذكره معنى الامكان ومقتضاء التساوي بمعنى
ان لا يكون احد الطرفين اولى به اولوية كافية في الوقوع فاذا فرض وقوع احد الطرفين لا مرجح
من خارج كان احد الطرفين اولى بالقياس الى ذاته بلا شبهة فيكون متافيا للتساوي بالمعنى المذكور
فتدبر قوله (القائل بالاتفاق) اي بوقوع الممكن كيف ما تفرق وهو ديمقراطيس على ما سيجي
فقوله وان احد التساويين عطف تفسيره قوله (لا بد للممكن الح) لامكانه وحاصله
ان الممكن لامكانه محتاج الى الترجيح المحتاج الى المؤثر فيكون لامكانه محتاجا الى المؤثر قوله (لانه حصل
بعد ما لم يكن) اي في الممكنات الحادثة فيكون وجودية منها فيكون وجودية في الممكنات القديمة
للمر من ان الانصاف بالصفة التي من شأنها الوجود في الخارج فرع وجودها قوله (فهو المؤثر)
اي المحل هو المؤثر فان كل الترجيح حادثا كان المؤثر حادثا او باعتبار بعض اجزائه او شروطه
وان كان قديما يكون مؤثر قديما فلا يلزم كون المؤثر القديم محلا للحوادث قوله (بل يترجح مع
الوجود) وما قيل من ان الترجيح اذا كان موجودا لا يكون مع الوجود اذ قد تقرر ان الصفة الوجودية
يجب تأخرها عن وجود الموصوف فليس بشيء لان فيه اعترافا بطلان الاستدلال لانه حينئذ يكون
قديما بالآخر متأخرا عن وجوده قوله (فالترجح السابق الح) اي الترجيح الذي سلم سبقه فاقبل
ان السبق ينافي كونه صفة الوجود فيه اعتراف بطلان الاستدلال قوله (والحق الح) مامر
كل جوابا جديا مينا على تسليم كونه وجوديا كما بينه الخصم وهذا الجواب يحقق فلذا قال والحق
قوله (قد يجدد) كالمعنى بعد البصر قوله (اعتباري) اذا كان موجودا في الخارج يلزم

(يتصف به)

يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا آخر موجودا في الخارج في الطريق الثالث) اي
للإمام الرازي ذكره في الاربعين (قد بناء على قول الفلاس انه يتمتع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اي يتمتع
عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا ولا الاكل واجبا بذاته (والا) اي
وان لم يتمتع كون عدمه قبل وجوده او بعده (فتر ما) اي فيكون تقدم عدمه على وجوده او تأخره عنه زمان
لان التقدم اذا لم يمكن ان يجامع المأخر كان التقدم زمانيا (ويجمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان
معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اي الزمان لا يحتاج عدمه
كذلك (واجب) مستمر وجوده دائما (وانه يمكن لذاته ان يتركه من آتات متفضية) فلا يكون وجوده
لذاته مامر من استحالة ترك الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متفضية متعاقبة (فوجوده
بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى التبريدون الحدوث اذا لحدوث ههنا (ولا يخفى انه) اي هذا
الطريق بعد تسليم مقدماته يطول كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها و (لا يثبت
الدعوى الكلية) التي هي مطلوبة فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محجوا الى السبب
لا يصح المساعدة القسائية بان الامكان مطلقا محجوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب
امر يخص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يمان ايضا (فالامم الميانه) اي الطريق
الواضح المعبد (هو) التهج (الاول) يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المتكبرين) يكون
الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اي متعددة كثيرة) لشبهة) لاول) ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك
الاحتياج لامكانه او غيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول اذ (التأثير) في الوجود

سبيل الكون

ترتب التبعات الموجودة في الخارج وكون الحركة بعد السكون والعلم بعد الجهل موجودين ليس
دارا على تجددهما وظهوره تركه ذكره قوله (يتصف به) اي الانصاف به انتزاعي ومصادقه
الاثر الموجود في الخارج قوله (لاعدمه مطلقا) فيجوز عليه عدم المستمر بل هو متصف به عند
التحقق قوله (كان التقدم زمانيا) الا انه لا جزء الزمان لذاتها ولما سواه بواسطة مقارنته اياه
قوله (لتركيه من آتات الح) لا يخفى ان هذه المقدمة باطلة عند الحكماء لاستلزامه الجزء
فبناء هذا الاستدلال على قول الفلاسفة معناه استعمال مقدمة مسلمة عندهم فيها لان جميع مقدماته
مسئلة عندهم هكذا قبل وليس بشيء لان الاستدلال حينئذ لا يكون زمانيا بطلان هذه المقدمة
عندهم ولا تحقيقا لعدم حقة المقدمة الاولى في الواقع عند المستدل فالصواب ان يقال المراد
بالآتات اجزاء الزمان الغير المتقسمة فعلا ومعنى تركبه منها محليته اليها وكونها حاصلة فيه بالقوة
قوله (فيكون الح) اللازم مما ذكر ان يكون الممكن الغير المحتاج الى الغير ولا يلزم منه
ان يكون الامكان علة الا ان يفتي على عدم القول بعلية ما سوى الامكان والحدوث قوله (دون
الحدوث) اي لا يكون له مدخل اصلا قوله (ولا يخفى انه الح) ولا يخفى ايضا انه لا يمكن
الاستدلال بهذا الطريق بصفاته تعالى عند من يثبتها زائفة على الذات لانها ليست واجبة بالغير
بل بذاته تعالى وسيجي تحقيقه قوله (فالامم الميانه) في القاموس الامم بحركة البسين من الامر
والمياء الارض السهلة وهي على وزن جراه ميمها اصلية واله يشير كلام الشارح قدس سره
ومن لم يتبع اللغة قال ما قال قوله (العبد) الدال من التعبد قوله (لكون الممكن الح)
اي من حيث انه يمكن قبول الى كون الممكن لامكانه محتاجا الى المؤثر فيجمع جميع الشبهة الاتية التي
بعضها بنى الاحتياج مطلقا وبعضها بنى الاحتياج للامكان قوله (كثيرة) حمل تبوين
عدة على الكثرة لكون الحكم بعده على الشبه متيدا قوله (اذا امكن تأثير الح) اي جوز
العقل بقرينة قوله لكنه غير معقول فان معناه لا يجوز العقل لانه يتصوره والا لما كان ابطاله
واذا لم يجوز العقل التأثير لا يمكن الاحتياج الى المؤثر من حيث انه مؤثر قوله (في الوجود) والقرينة

٢ والمراد بالخصم هو المنكرون لاحتياج الممكن
الى الموجب كدعي مراطيس واتباعه القائلين
بان وجود السموات بطريق الاتفاق وانهم
شبهه شتى
قوله لانه حصل بعد ما لم يكن الح) فان قلت
هذا التاميم في ترجيح الحادث كما يدل عليه قوله
لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون الح) فلا
يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على
رأى الاشاعة مع ان المدعى عام قلت لو سلم
فلا قال بافضل فولية الامكان في الحادث يستلزم
العلية في غيره بطريق الالى وفيه ما فيه
قوله فهو المؤثر) فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل
لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث وهي
ترجعات الحوادث الحادثة واو بين على رأى
الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم
لا يقولون به ايضا
قوله وهو المتأخر فيه) ان قلت بل المتأخر فيه
ههنا اخص بما ذكره لان النزاع ههنا في ان
علة الاحتياج هي الامكان او غيره لان الممكن
هل يحتاج الى علة ام لا قلت من جملة المصنوم
في كون الامكان علة للاحتياج القائلون
بالاتفاق كما سبق الا ان وسيا في النزاع معهم
في نفس الاحتياج الى العلة ما لا
قوله بل يترجح مع الوجود) فيه بحث لانه قد مر
في القاعدة الثانية التي ذكرها صاحب التلويحات
ان الموجودات لا تقوم بالعمل سابق عليها
بالوجود والذات فقدم تأخر الترجع عن
وجود الممكن يكفي في ابطال قيامه على تقدير
وجوده بالممكن فالصواب في الجواب منع وجوديته
كما ذكره الشارح
قوله فالترجح السابق صفة الوجود) فان قلت
بعد تسليم سبق الترجع كيف يكون صفة الوجود
والصفة متأخرة عن الموصوف الاله الا ان
يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت مراده
ان كون الترجع صفة للوجود بدعي لان المرجح
هو الوجود ضرورة فبعد فرض سبقه وان كان
باطلا في نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم
سبقه على الوجود بناء على بدعيه كونه صفة له
وجه آخر في الرد على الخصم فان قلت الترجع
وان كان صفة للوجود الا ان ترجع الشيء صفة لذلك
الشيء قلت قد بينت فيما مر من غير ضرورة على ان الشارح
رد امثال هذا في اول البيان من حواشي المطول
نعم كون الشيء بحيث يترجح وجوده صفة له ٢

وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب
الذاتي لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه
مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه
قبل الوجود او بعده
قوله لتركبه من اناث منقضية) فيدحض لان عدم
تركب الزمان من الاثان وعدم تناوبها من مسائل
الحكمة وكأني اراد من قول الفلاسفة الذي
جعله مبنى للدليل مجرد ان الزمان موجود بمتع
عدمه المقيد لان كل مقدماته قول الفلاسفة
اواراد بالاثان الاجزاء الغير المنقضية خارجا وان
انقضت فرضا وهما وفيه بعد تسليم عدم
اللازم بين الانقسام الفرضي والخارجي ههنا
ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه
واستمرار وجوده لان تلك الاثان اجزاء لا افراد
حتى يدعى قدمه بالتوابع بمعنى ان فردا من افراد
موجود دائما والحقبة في ان الزمان المذمى قدمه
عند الفلاسفة هو الآن الحال وهو امر بسيط
لا تركب فيه كاسيماي تحقيقة ان شاء الله تعالى
فالمصواب في بيان انه يمكن لذاته بيان عدم
استحالة عدمه مطلقا وان استحالة عدمه المقيد
بما اشترنا اليه آنفا

قوله بعد تسليم مقدماته) اشار الى النوع
التي سيدكرها في موضعه من منع كون التقدم
زمانيا ومن ان التقدم والتأخر وجوديان
بقتضيان وجود المعروض على ما زعموا في اثبات
الوجود للزمان كما سبق فقدم الزمان لا يصلح
لمروضية التقدم والتأخر فلا يلزم له زمان ومن
انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده
او بعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز كونه
امرا معدوما مستمرا عدمه الى غير ذلك
قوله يبطل كون الحدوث الخ) اي يبطله
ههنا مطلقا وبناء الكلام على انه لا قائل بالفصل
غير مسعوف في العقليات لانه لا يتناقض الجواز مع
نعم نعم دليل الزمان
قوله فالام الميتاء) الام الطريق الواسطة بين
القريب والبعيد والميتاء بالثاء المنته من فوق
مفعال من الايمان اي الطريق المسلك المأني فيه
كذا صححه الكرماني والتماع من الاستاذ بآباء
المشته ولا صرف له وجه صحة والمبعد المذل
قوله ولاه اعني الارحال عدمه الخ) ارجاع
الصغير الى اثر المفهوم من التأثير لاني العدم

مثلا (اما حال الوجود) اي وجود الاثر (وهو محال لانه إيجاد الوجود) وتحصيل الحاصل (واما
حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للتفصيل) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه
اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الإيجاد ولما فرض ان التأثير في الوجود اعني الإيجاد انما هو
حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اي الاثر
حال عدمه (نفي محض فلا يصلح) هو في هذه الحالة ان يكون (اثرا) له وجودا ولا اثر له فلا تأثير ولا إيجاد
منه حيث (ولانه) اعني الاثر حال عدمه (مستر) على ما كان عليه قبل ان يتعلق بتأثير وإيجاد
(فلا يستند) هو مع كونه مستر اعني حاله السابقة على الإيجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير
في الموجود حال العدم بوجوده ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قتل التأثير فيه اما حال كون الاثر
معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للتفصيل وايضا هو حال
الوجود لا يصلح ارا له معدوم والاضا هو حيث مستر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا
يستند الى مؤثر العدم (والجواب ان المحال إيجاد ما هو موجود بوجوده قبل) اي قبل الإيجاد
فانه تحصيل لما كان حاصل قبل هذا التحصيل وهو محال بديهية (والافلا إيجاد للموجود) بوجود
مقارن للإيجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل والاستحالة
فيه (ووضح ما ذكرتم لزم ان لا يبحث صفة) في نفسها (اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت)
لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع التقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو
حصول الحاصل او نقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وإيجادها
اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها
امر بديهي فانتقض دليلكم قطعاً (والحل ان ذلك) الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال

سبيل الكون

على هذا التخصيص قوله لانه إيجاد الموجود وقوله لانه جمع التقيضين فانه اذا كان التأثير
في العدم كان الامر بالمعس قوله (اي الاثر الخ) يعني ان الضمير راجع الى الاثر المفهوم
بما تقدم دون العدم لان الكلام في التأثير في الوجود حال عدم الاثر وكون العدم غير صالح لكونه
اثرا لا يقدح في ذلك فلا يمتنع التقيض قوله (نفي محض) لا يمتنع اصلا قوله (فلا يصلح الخ)
اذا التصاحية فرع الامتياز لانه يلزم جمع التقيضين لان ذلك في كونه اثرا لا في صلاحية فلا يكون
هذا الوجه راجعا الى الاول كما هو قوله (حيث) ظرف لنفي الاثر والتأثير على التنازع قوله (مستر)
على ما كان عليه (لان المفروض ان التأثير في الوجود حال العدم السابق على الوجود وليس المراد
بالاستمر العدم الذي لا يتبدل الا بتداعي فرضا بكونه ازليا ولا يتوقف نفي الإيجاد حال العدم عليه
قوله (لا يصلح ارا له معدوم) لانه موجود واثم المعدوم يكون معدوما قوله (ان المحال الخ)
اي المحال مقصور على هذا الإيجاد قوله (وهو محال بديهية) اذ لا يكون التحصيل حيث
تحصيل قوله (والا الخ) اي وان لا يكون المحال مقصورا على هذا الإيجاد لم يصح القول
باستحالة إيجاد الموجود فان إيجاد الموجود مقارن للإيجاد لاستحالة فيه بناء على ان حصول
الاثر مع التأثير زمانا كما يشاهد ذلك في حركة البدو وحركة المفتاح واذا انقضى ذلك فقول ان اراد المستدل
من إيجاد الموجود النوع الاول متنا الملازمة لكونه إيجادا للوجود بهذا الوجود وان اراد الثاني
او الاعم منع بطلان التالى لان المحال هو النوع الاول ولما كان سند المذمومين متفادا من تلك
المقدمة تعرض الحبيب لبيانها واكتفى بها لانسابي الذهن الى التبعين المذكورين منها بلا كلفة
فتدبر فانه قد نجح في حل هذه العبارة الناظرون قوله (بديهي) وان اختلف في تعيين ذلك المؤثر
الحدث قوله (فانتقض الخ) لاستلزامه المحال وهو الحكم بخلاف ما يشهد به البديهية قوله
(والحل) لا يخفى ان الجواب الاول ايضا حل لان حاسله منع الملازمة او منع بطلان التالى الا انه

الوجود او حال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود
او بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضرورة بشرط انصاف الاثر بالوجود
او العدم وبطل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) اي هذا المذكور اعني ضرورة
الشروطية بالمحمول (لا ينافي الامكان الذاتي) لان الملاحظ فيه الذات دون مالها من الصفات
فامتناع التأثير بشرط احدي هاتين الصفتين لا يتناقض امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة
منهما وتحريره ان يقال قولك التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به
ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالخبر بمنوع بان التأثير في ذات الممكن من حيث
هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا
انه في زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس
ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم
التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آت آخر يعقبه وليس في ذلك
اجتماع الوجود والعدم اصلا (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا
الى مؤثر لا امكانه ولا غيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما في الماهية او الوجود
او الوصفية) لانه اذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عن فرض
مؤثر بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا
جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثير الوصفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه)
اي التأثير (في الوجود) الخاص (اي في الهويات كما مر) من ان المحمول هو الوجود الخاص
لاماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر في اي شيء هو بما لا مزيد عليه (وايضا في)
ما ذكرتموه (الحدوث) اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تأثيرها في ماهيتها او وجودها
او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بديته (الشبهة الخ الثالثة الحاجة والمؤثرية او جدتا)

سبيل الكون

انما يتم اذا اراد التزديد في زمان الوجود او زمان العدم واما اذا اراد التزديد بشرط الوجود او العدم
فلا يتم لانه حيث يلزم إيجاد الموجود لوجود قبل هذا الإيجاد فلا بد حيث من منع الحصر بين الشقين
كما جوزه الشارح قدس سره فلذا قال المصنف والحل اي الحل الكامل الذي يقع مادة الشبهة
قوله (ومثل ذلك الخ) اشار بذلك الى ان اطلاق الضرورة بشرط المحمول عليها بطريق
التوسع لكونها مطلقا فان كلنا الضرورتين ناشتان من اعتبار قيد زائد على ذات الموضوع ومفهومة
الان ذلك القيد في الضرورة المحمولى هو مفهوم المحمول وههنا امر مغاير له حيث قلتم ان التأثير
بشرط الوجود او العدم محال قوله (بل زمان الواسطة بينهما) بناء على توهمهم من الخروج
معناه الحقيقي فان الخارج من بيت الى بيت ايس حال الخروج في الاول ولا في الثاني وذلك باطل
والتصديق بان الشيء امام وجود او معدوم من اول الاوائل كما مر ومعنى الخروج هو مسبوقة الوجود
بالعدم كما صرحوا به قوله (وليس في ذلك الخ) لتعاقبهما ولا يتخلف المعاول عن العلة لان معناه
ان لا يعقبها المعاول ويترسخ عن وجوده انهم يرد عليه انه لا يعقل التأثير الحقيقي بدون الاثر كاسيماي
في تحرير الشبهة السابقة قوله (انه اي التأثير في الوجود الخاص) اي التأثير في الوجودات
الخاصة التي هي الهويات اعني المساهيات الشخصية بناء على رأي الشيخ الاشعري ومعنى
التأثير الاستيعاب لا في جعل الماهية ماهية حتى يقال انه لا يمكن توسط الجاهل بين الشيء ونفسه
ولا في الوصفية التي هي اعتبارية ولا في الوجود المطلق الذي زعمتموه انه حال قوله (وقد سبق
منا الخ) التحقيق السابق مبنى على كون الوجود زائدا على الماهية كما مر قوله (عن محدثها)
اعتبر هذا اعتياد ليكون الدليل للذكر جاريا في صورة التقيض ولو اعتبره لا يمكن اجراؤه اذ لو قيل

بان الكلام في التأثير بمعنى الإيجاد والاصح
ان التأثير حال الوجود إيجاد الوجود وحال
العدم جمع للتقيضين فاقول بان العدم نفي صرف
لا يصلح ارا ليس كما ينبغي لكن لا يخفى ان هذا
الوجه حيث كاتل من الشارح راجع الى الوجه
السابق عليه اذ ما له الى اجتماع التقيضين ولو ذكر
هذا الوجه في نفي التأثير في العدم حال العدم
لكن وجهها مستغنى اذ العدم نفي محض لا يصلح
لتأثير المؤثر مطلقا

قوله على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير
وايجاد) في هذا التقرير دفع لاعتراض شارح
المقاصد بان الوجه اشياء ليس يتم لان العدم
ربما كان حادثا لا يستمر او وجه الدفع ان العدم
الحادث يصدق عليه انه مستر على ما كان عليه
قبل ان يتعلق بالاثر إيجاد وار لم يصدق انه مستر
بمعنى انه غير مسبق بالوجود وليس المراد بالاستمرار
المعنى الثاني كما توهم المنع

قوله اما حال كون الامر معدوما) المراد من الاثر
ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار ادم العدم
نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو تلك الماهية
باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان
معدومية الاثر الذي هو العدم يستلزم الوجود
فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن

قوله والحل ان ذلك الخ) ظاهره يدل على ان
ما سبق ايس حلا مع ان قوله ان المحال إيجاد ما هو
موجود بوجوده قبل منع تفصيلي الان يقال
ان في هذا تفصيلا قويا فلذا عتونه بالحل
قوله فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود
او بشرط العدم الخ) قال بعض الافاضل تغير
الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس
بمشهور ووافق الاصطلاح لان الضمنية الضرورية
بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاسب بالضرورة
بشرط ان يكون كاتبا زيد ايس بكتب
بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا فقد قولنا
التأثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة
بشرط المحمول بخلاف للاسط للاح فالاول
ان يقال المصنف نظر الى المال وقال هكذا لان
معنى الشبهة ان الوجود موجود من حيث هو
موجود فلا تأثير حيث والمعدوم معدوم
من حيث هو معدوم فلا تأثير ايضا وهما قضيتان
ضرورتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق

٢ قوله ومنهم من احب الخ اشار الى ضعفه لان الكلام في التأثير لم يأت سوا كافي الذوات اوف الصفات ولا فائز بزمان الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلقا

قوله الشبهة الثانية الخ يمكن اجرائها في عدم ايضا بان قال التأثير في الماهية اوف عدم اوف الوصفية بالعدم والكل باطل على قياس ماذكر في الوجود نعم لا يجري فيه قوله وايضا هو حال

قوله اي في الهويات فيه دفع لما يقال قول السائل والوجود لا يتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالخالية فالجواب لا يدفعه وخلاصة الدفع ان التأثير في الوجود لا يان محله وجودا بل بان محله للماهية واليه الاشارة بقوله وقد سبق مناقشة الخ

قوله عن محسنتها قيل حل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظر الى ظهوره في انقضاء اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدمي الحصر الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث عن المحدث فمفسوس لا ينكر وفيه ما فيه

قوله والجواب انه لا يلزم الخ فان قلت الحاجة والمؤثرية اذا كانتا متعينتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون لكل منهما امكان نظر الى محلهما فلما كانتا حاجة اخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يخفى عن لزوم التسلسل في الامور الثانية في محلهما في نفس الامر و برهان التطبيق يدل على استحالة ايضا قلت لا نسلم بمران البرهان على ما مر تحققة لانك ان اردت بالامكان الذي ادعيت ثبوته للحاجة امكان الوجود ولو في محلهما بين التسلسل لانها من الاعتبارات فيستحيل وجودها فلا يتصف بالامكان الخاص الذي جعل له للاحتياج وان اردت امكان اتصاف المحل بها فباطل ايضا لان اتصاف الممكن بها واجب لا يمكن خاص قوله لانها من الانواع المتكررة جعل للمؤثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثرية لا تتصف بالمؤثرية صلي تقدير الوجود بل تتصف بمحلهما بمؤثرية اخرى ولو كان للمؤثرية على صفة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده

في الخارج (تسلسل) اي لزوم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الوصف بها لا يصور قيامها بذاتها فلما كانت حاجة اخرى فيقول الكلام الى حاجة الحاجة وكذا للمؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكن موجودة لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا مكانه ولا غيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية في الممكن اسلا وهو المطلوب (والجواب انه لا يلزم من كونها امرين عدمين اعتبار بين اتزانها) عن غيرهما (بمعنى ان لا يكون الشئ) في نفس الامر (باحتاجا ومؤثرا) اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العارضة للعدمية تتصف بالاشياء في انفسها (كالامتاع والعدم) فانها حاصلة اعتباريان لا وجودا لهما في الخارج مع ان المتع والعدم متصفان بهما قطعا (فان قيل لو ثبتت الحاجة والمؤثرية شئ واتصف ذلك الشئ بهما فاما وجوديتان واما عدميتان) اذ لا يخرج عنهما (ويطال كل) اي كل واحد من كونها وجوديتين وعدميتين (بما عرفت) اما بطلان الوجودية فلزوم التسلسل لانها من الانواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم واما عدمية فبان يقال هما تقضا الحاجة واللاؤثرية عدميتين على قياس ما مر في الوجوب (فقد عرفت الجواب) عن ذلك فيما اشيرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية اذ دليل عدمية بما عرفت فيه من الخلل (والنقص بخاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونها اعتباريين وماتوسط بينهما اعني قوله فان قيل من ثمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين متفوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضي ان لا تحدث هذه الصفات لانا لم نل بالمذهب انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنى كون الامكان محجوزا يقال (او احوج) الامكان (في الوجود) الى المؤثر (لا حوج في عدم)

سبيل الكون

بحدوث ما هاتما لا يمكن ابطاله بان جعل الماهية مادية محال اذ لا جعل قوله (لا احتاجت الخ) ولك ان تقول لاحتاجت الى مؤثر اذ يستحيل كونها واجبة لذاتها الا ان الطريق المذكور لما كان انظر اكتفي به قوله (اذ يستحيل الخ) لامتاع تعدد الواجب وقيامها بالغير قوله (واذا لم تكن الخ) بناء على عدم الفرق بين قولنا لا حاجة له وحاجته لا وكذا بين قولنا لا مؤثرية له ومؤثرية لا كما مر قوله (فان الامور العارضة للعدمية) اي المعدومة في الخارج اذ لم يكن السلب داخلا في مفهومها تتصف بالاشياء في انفسها اي مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض واوفى الذهن اتصافا حقيقيا فلا يرد ان لا نسلم الاتصاف بالامور عدمية فانه مجرد اعتبار وحقيقته سلب الاتصاف بالامور الوجودية لان ذلك انما يجري في الامور عدمية التي السلب داخل في مفهومها دون اشبوتية وبما ذكرنا ظهر ان الماسب ان يقول كالامكان والوجود قوله (فان قيل الخ) حاصله ترك المقدمة المذمومة اعني قوله واذا لم تكن موجودة لوجودتين لم يكن الممكن الخ فمقدمة اخرى مكانها وهو ابطال عدميتين بتمام ومن هذا ظهر كونه من ثمة الاول وان كان ظاهر التقرير يقتضي كونه شبهة برأسها حيث اثبت نفي الاتصاف بهما ارتفاعهما في نفوسهما لانها ليستا وجوديتين ولا عدميتين قوله (لانها من الانواع المتكررة) اي يقتضي وجود فرد منهما لوجود فرد آخر سواء كان ذلك الفرد موصوفا بهذه الاوصاف للمؤثرية لما عرفت من ان لزوم التسلسل المحال متفرع على وجود الافراد ولا مدخل للاتصاف فيه وانما ذكره بطريق التصور والتبثيل فلا يرد ان المؤثرية ليست بموصوفة بالمؤثرية فلا يكون داخل في الظابطة المذكورة قوله (هذا متعلق الخ) وان كان القرب يقتضي ان يتعلق بقوله فقد عرفت الجواب قوله (من ثمة الاول) اي اول الشبهة اعني قوله الحاجة والمؤثرية لوجود الخ حيث ضم اليه نفي عدميتهما دون آخر الشبهة اعني قوله واذا لم تكن موجودة لوجودتين الخ حيث تركه واذا كان ثمة له لم يكن الفصل بين المحل

(ايضا)

ايضا الى المؤثر (لاحتواء نسبتها اليه) اي نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك عدمه ممكن (لكن العلم في محض لا يصلح اثرا) لشيء سواء كان عدما اصليا او طارئا وفي الاصل مانع آخر وهو انه مستتر فالتأثير فيه محصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا لشيء (والجواب ان العلم ان يصلح اثرا بطل دليلكم) لبطان انتفاء اللازم حيث (والا) وان لم يصلح (متعا للامزة) اي لانه لا ياتى احوج في الوجود لاحوج في عدمه (للفرق بين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون عدمه) فيكون الامكان محجوزا في الجانب الذي يصلح اثرا ولا يلزم منه ان يكون محجوزا في الجانب الذي لا يصلح اذ لا قطعنا (و) لتسا ان تقول ابتداء من غير تردد (ان سلما) للامزة المذكورة في داركم (فلا نسلم ان عدمه لا يصلح اثرا لشيء) اي لا نسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلوم عندنا عدم العلة) فانه اول اثار العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما (لا يقال لوجاز استناد عدم اليه) اي الى عدمه كاذكر من استناد عدم المعلول الى عدم العلة (لجواز) ايضا (استناد الوجود اليه) اي الى عدمه (وانه) اي جواز استناد الوجود الى عدمه (ينفي الحاجة الى وجود المؤثر) في العالم فيفسد باب اثبات وجود الصانع (لا نقول) هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك) اعني استناد عدمه الى عدمه (وامتناع هذا) اعني استناد الوجود الى عدمه (فلا نصح) تلك (الملازمة) اصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة بنى كون الامكان محجوزا (لو كان المحجوز) الى المؤثر (هو الامكان لا حوج) اليه ايضا (حال البقاء ثبوته حيث) اي ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء (فانه لازم للماهية) المكننة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كواجب والامتاع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والتالي باطل لان الحاصل به) اي بتأثير المؤثر حال البقاء (ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اي قبل البقاء (لزم محصيل الحاصل وان كان)

سبيل الكون

اعني قوله والجواب الخ وبين النقص فصلا بالاجنبي ويكون النقص نقضا لهما بخلاف ما وكان متعلقا بقوله فقد عرفت الجواب فانه يوهم كون النقص مخصصا بالثمة ومن لم يفهم وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال قوله (متعا للملازمة) لا يمنع صدق التالي اعني لاحوج في عدمه مستندا بالفرق المذكور حتى يرد ان صدق الملازمة لا يقتضي صدق التالي فان الشرطية الصادقة تتركب من كاذبتين بل يمنع دليل الملازمة اعني قوله لا استواء نسبتها بالفرق المذكور فتدبر فانه قد دل فيه الاقدام قوله (فيكون الامكان الخ) اشار بذلك الى ان الامكان علة تامة للاحتياج لان صلاحية الاثر ما يؤخذ في جانب العلة قوله (ولنا ان نقول الخ) الظاهر ان قوله وان سلما معطوف على قوله متعا للملازمة فيصير للكلام هكذا والاى وان لم يصلح اثرا ان سلما الملازمة فلا نسلم ان عدمه لا يصلح اثرا لشيء ولا يخفى عدم صحته فلذا قدر الشارح قدس سره قوله لنا ان نقول ابتداء من غير تردد وأشار الى انه جواب برأسه معطوف على قوله ان عدمه ان يصلح الخ قوله (فانه لو ان العلة الخ) لاحتاجة الى هذه المقدمة مع ان الاستلزام لا يثبت العلية قوله (فيند الخ) لجواز ان يكون علة وجود العالم امرا معدوما قوله (فلا يصح تلك الملازمة) المدلول عليها بقوله لوجاز استناد عدمه الى عدمه لجواز استناد الوجود اليه قوله (وهي ايضا مخصوصة الخ) هذا مبنى على ما سبق من ان القائلين بعلية الحدوث يقولون بان الماهية اذا حدثت اى خرجت الى الوجود لم يبق لها الحاجة واما بالنظر الى التحقيق من ان الاتصاف بالحدوث حال البقاء ايضا لانه عبارة عن السبوقية فالشبهة تنفي علية الحدوث للحاجة ايضا كالابحني قوله (فلا ينفك عنها اصلا) واللازم لانقلاب فان قلت قد صرح في التجريد بان الجهات الثلاثة من العقولات الثانية قلت الامكان وحده فأنزل

٢ قوله هذا متعلق بقوله والجواب الخ قيل هذا يدل على ان النقص يتعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا لا يبعد ان قوله بجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقص عليه بالامتاع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجود متصف بالامتاع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان متمتع بعدم اذ لو عدم لم يكن المتمتع متمتعا بشاء على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها وقوف على وجودها والحق ان التغير اليسير لا يقدح في النقص كما صرح به الشارح في حواشي البحر يند فيجوز في اجراء النقص ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو المتمتع

قوله اعني قوله فان قيل من ثمة الاول اي مع جوابه من ثمة الجواب الاول كيدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهو المجموع والافتقار قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من ثمة الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب ليس من ثمة الشبهة بل منافيه او تخصيصه المتوسط بنفس السؤال مع انه لم ينفك اليه قوله ولنا ان نقول ابتداء الخ) انما قال ابتداء دفعا لما يوهم في كلام المصنف من التساقض لان منتهى الملازمة على تقدير ان لا يصلح عدمه اثرا لوقوعه بعدم قوله والاى وان لم يصلح اثرا فظاهر ان تسليمها ايضا على ذلك التقدير فقول المعنى ان انال سلما الملازمة على تقدير ان لا يصلح عدمه اثرا فلا نسلم ان عدمه لا يصلح اثرا فاصلحه بان حل التسليم على الابتداء من غير تردد

قوله لاحوج حال البقاء يمكن ان يقال على قياس ما ذكره في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء وانما ينفك اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا فبطلان التالي ممنوع والا فالامزة ممنوعة وانما يلزم اولم يكن هناك مانع

قوله كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا) فسيقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان به له والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا ياتى بونه قطعه على ان ما ك هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده فأنزل

الحاصل به (امر متجدد لم يكن) ذلك المؤثر بشأه (موجبا لبقائه) الذي هو المنصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا في السابق والمقدر خلافا (لا يقال تأثيره في بقائه) الذي هو امر متجدد (لا في ذاته) بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلًا (لا نأقول الذات بمكانة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفت به (فتبقى) الذات (بلا مؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها الموجب اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اي التأثير في الممكن السابق (ليس) تحصيلًا للحاصل (ولا) تحصيلًا (للمجدد بل) تأثيره فيه هو ان يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده اولًا من وجوده (فان معنى الدوام متجددًا) لانه لم يكن حاصلًا في اول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيًا) لا نأقول التأثير في دوام الوجود الحاصل اولًا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل اولًا بل في امر متجدد هو دوامه فالحق واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد الحاصل وليس فيه انه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجدد عليه ما اورده المصنف بل فيه ان تأثير المؤثر في امر جديد هو البناء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا في الذات الذي كان باقيا ومثله انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيد المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والازم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاءه مستغنا عنه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما آثره

﴿ سيالكوتى ﴾

الاتصاف بها بالفعل انما هو في الذهن فان العقل بعد ملاحظة الماهية بالقياس الى الوجود والعدم يصرفها باحدهما فبهذا الاعتبار من المقولات الثانية. واما الاتصاف بالانتراعى بها اعني كون الماهية بحيث اذا لاحظها العقل مقبلاها الى الوجود والعدم انتزع عنها احدهما فهو لازم للماهية من حيث هي وعلية الامكان للحاجة انما هو بهذا الاعتبار كما لا يخفى قوله (والمقدر خلافا) لان المراد من قولنا لا حوج حال البقاء ان يكون الباقي في بقائه محتاجا الى المؤثر ويكون له التأثير في بقائه فلا يرد ان التأثير حال البقاء لا يقتضي ان يكون التأثير في البقاء والمقدر هو الاول دون الثاني قوله (تأثيره في بقائه الخ) فيكون التأثير في الباقي فلا يلزم خلاف المقدر قوله (لا في ذاته الخ) فلا يلزم تحصيل الحاصل فلا يلزم شيء من المحدودين قوله (الذات بمكانة الخ) يعني ان الذات متصفة بالامكان بحسب اصل الوجود حال البقاء اذا لم يكن لا يصير واجبا ولا تأثير فيها بحسب اصل الوجود فتبقى الذات بلا مؤثر بحسب اصل الوجود مع ثبوت امكانها بهذا الاعتبار هكذا ينبغي ان يقرر الكلام ليتضح المرام ويتدفع الشكوك والاهام قوله (ليس) تحصيلًا للحاصل (بان يكون بحسب اصل الوجود قوله) ولا تحصيلًا للمجدد (بان يكون التأثير باعتبار امر متجدد لم يكن حاصلًا ابتداء حتى لا يكون التأثير في الباقي قوله) ان يكون دوامه (دوامه) فان تأثيره في الاتصاف بالوجود في الزمان الثاني كما كان في الزمان الاول فلا يلزم شيء من المحدودين قوله (والاختلاف الخ) حيث اردنا به الوجود الابتدائي واوردتم به الدوام قوله (ان تأثير المؤثر الخ) لا ينبغي ان عبارته تدل دلالة ظاهرة على ان التأثير في البقاء وانه امر جديد لم يكن حال الاحداث وانه سبب لصيرورته باقيا فهو باق بهذا البقاء لا ببقاء سابق عليه حتى يلزم تحصيل الحاصل ويثبت برده عليه ما اورده المصنف من ان الامكان بالنظر الى اصل الوجود باق ولا حاجة فيه الى المؤثر بل في البقاء الذي هو امر جديد نعم لو قيل كما ذكره المصنف من ان التأثير في اصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره في الازمنة الآتية كما كان في الزمان الاول ثم الجواب وانقلت الشبهة وشان بين العبارتين والتأويل بل بمجرد حسن الظن تكلف قوله (ولا شك ان البقاء الخ) ان اراد استفادة هذه المقدمة من عبارته فمتنوع بل استفادتها منها امر جديد لم يكن وقت الاحداث وتأثير واقع

(ولا)

ولافرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددًا وتوضح المقام بالامر بد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك اتصاف ذلك الوجود اليه وبقائه اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حده فكذا استعمال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استعمال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويدعم له على معنى انه يجعله متصفاً بالوجود ويدعم له ذلك الاتصاف لاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود و يوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاب فيما سبق ومن قال ان التأثير في السابق تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلًا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلامه باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد وهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو باطل لان التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجود الوجود ودوامه لدوامه فكن من امره على بصيرة كيلا يشبه عليك الحال بتغير المبارات في الشهادة لو كان في الامكان والحدوث بحوالى المؤثر كالمحدث (للمحدث) التي نشاهدتها (مؤثر) اما الحدوثها واما امكانها (فاما) ان يقال ذلك المؤثر (قديم فليزحم حدوثها) اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة (بلا سبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فيتسلسل) وهو محال (فلما) المؤثر في الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعو اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر (لاداع) يدعو الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اي وقوع احد المتساويين (بلا سبب) مؤثر واثاني هو المحال لانه ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس محال لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع يدعو له من غير ذات

﴿ سيالكوتى ﴾

فيه وان اراد صدقها في الواقع فلا يجدي في تطبيق عبارته كما لا يخفى قوله (ولا فرق الا في تسمية الخ) الحصر ممنوع لتحقيق الفرق باعتبار ان الناقد اعتبر التأثير في البقاء الذي هو متجدد والمصنف اعتبر التأثير في اصل الوجود يكون دوامه لدوامه قوله (فاما ان يقال ذلك المؤثر) اي الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير قوله (حادث) اما بذاته او بشرط من شرائط تأثيره قوله (وهو محال) فيه بحث لجواز ان يكون شرط تأثيره امر اعتباري لا يقتضي ذاته التجدد والنقض فانه كما في الوجود امر غير فار الذات لا يقتض العقل من ان يكون المعدوم كذلك او يكون تجدده بسبب تجدد امر آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الامور الاعتبارية قوله (وتعلق ارادته الخ) وهذا التعليق اما ان يزيل فيكون المؤثر التام بجميع شرائطه قديما ولا يلزم قدم الحادث لانه تعلق ارادته بوقوعه في وقت مخصوص ولا يتخلف المعلول عن المعللة التامة فان التخلف فيما اذا كان المؤثر مختارا ان يقع على خلاف ما اراده فاذا اراد وقوعه في وقت مخصوص فلو وقع قبل ذلك

(٧٨)

(موافق)

قوله وتوضح المقام بالامر بد عليه الخ خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشئ منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائي وقد تخلف في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب عدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائي اي الوجود في زمان الحدوث وان كان حالة البقاء يفيد الاتصاف به فيما بعده كما صرح به

قوله بحسب اصل الوجود) لو سكت عن هذا القيد تروى الجواب لكان احسن واوفق بقوله ولا تأثير فيها كما اعترفت به في ذات الذات بلا مؤثر الا انه يفيد به اشعارا بضعف الجواب ابتداء قوله حتى يتجدد عليه ما اورده المصنف اي حتى يتجدد عليه ظاهرا والافأويله بما اشار اليه الشارح من ان المراد في التأثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد انه ليس فيه هذا الحكم بحولا على ظاهره حتى يتجدد عليه ما اورده المصنف

منصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختاراً فهو مرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بإرادته لكن اذا كانت إرادته لاحدهما مساوية لإرادته الاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم تنصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استمر رجح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها وزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المراتب قلنا يلزم حينئذ التسلسل في التعلقات **الشبهة السابعة** (جمله الحوادث) التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة ويمكنها فلو كان الحدوث والامكان محجوزاً الى المؤثر لكان لتلك الجملة دالة لكن (لأعلة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العلة (داخلة في الجملة) الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها (وهي) اي تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجاً عن الاثر فتكون داخلية وخارجية معاً هذا خلف (واما قديمة فصدورها لا يؤثر) اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديماً لم يقدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثاً لم ان ينصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فتشغل الكلام اليها فلزم التسلسل (والجواب انها) اي المؤثرية صفة (ذهنية) فمختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تأثيراً متجدداً لكنه صفة ذهنية اعتبارية تنصف بهما

سبيل كوني

الوقت او بعده كان مختلفاً كما اذا اراد وقوعه على كيفية مخصوصة فلو وقع على كيفية اخرى كان مختلفاً او تعلق ارادته بتعدد فيكون المؤثر التام حادثاً وتخصص التعلق بوقت دون آخر بذات الارادة فان شأنها التخصص بتعدد فيكون كذا ذكره الشارح قدس سره او بتعلق آخر متجدد ويلزم التسلسل في التعلقات لكونها مورا اعتبارية قوله (وفي بحث الخ) حاصله ان الترجيح بلا مرجح باطل لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح او التسلسل قوله (لكن اذا كانت ارادته الخ) العرض للارادة بعد ما قال الجيب وتعلق ارادته بتخصص الخ جسم مادة الجواب بيد ان انه لا يمكن الترجيح بلا مرجح سواء كان المرجح الارادة او تعلق الارادة قوله (مساوية لارادته الخ) والالزام بالايجاب وعدم القدرة على الطرفين الآخر قوله (فقد ترجح احد المتساويين) اعني وجود الارادة على عدمها بلا سبب فلزم وقوع الممكن بلا علة قوله (فلزم حينئذ التسلسل) ان استدلت على الارادة الى تعلق آخر والا يلزم وقوع التعلق بلا سبب وقد عرفت اندفاعه اما باختيار ان التعلق ازل ولا يتخلف او باختياره متجدد وتخصص وقوعه نفس الارادة او انه واقع بلا سبب ولا يلزم من جواز وقوع الامور الاعتبارية بلا سبب جواز وجود الممكن بلا سبب وهذا هو مختار صدر الشريعة في التوضيح وهو في غاية الشبهة وقد حققنا في حواشينا على المقدمات الاربعة او بالتزام التسلسل في التعلقات لكونها اعتبارية والقول بان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية ايضا محال لجرى بان برهان التطبيق فيسمى الكلام فيه ان شاء الله تعالى قوله (جملة الحوادث الخ) يعني ان اخذت جميع الحوادث الموجودة الى الآن التي بعضها مجمعة وبعضها متعاقبة سواء قلنا بنهايتها او بدم تنهايتها من حيث انها جملة بحيث لا يشذ منها واحد فلا شك في حدوثها وامكانها لان حدوث الجزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه ولا يستلزم حدوث الجزء الآخر وامكانه قوله (لان المؤثر في الجملة) اي في جملة الحوادث فلا بد ان ينصف بالجميع المركب من الواجب والحادث فان علة ليست خارجة عنه قوله (لا بد ان يكون الخ) اذ لا يجوز ان يكون نفسه لزوم تقديم الشيء على نفسه ولا جزءه لازم ان لا يكون مؤثراً في الجملة بل في بعضها لعدم تأثيره في نفسه هـ قوله (فصدورها لا يؤثر) فلا يكون مافرضناه علة علة والظاهر فوجودها اذ لا صدور حيث قلنا قوله (اذ لا يعقل تأثير حقيقي) قيد بذلك لان التأثير الغير الحقيقي بان يرايه مبدأ التأثير يعقل وجوده

(القديم)

القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولتسائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدمه يحتاج الى مرجح ويخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آتفا وجه الاشكال فيها **الشبهة الثامنة** دعوى الضرورة في قدرة البدن وقضية الهارب من السبع) اي قلنا بالضرورة ان قدرة البدن ممتدة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذلك الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب (والجواب ما قد عرفت) من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل اما المحال ترجيح احد طرق الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب **خاتمة** للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث) لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذا ما هيته لا تأتي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئاً آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لا محوج في جانب العدم فلزم ان تكون الاعداد الازلية معلقة مع كونها مستمرة والكل منظوره فيه اما الاول فلا له ليس لما هيته الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والالكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم والاتصاف بالوجود فاحتياجهما الى المؤثر في هذه الانصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة ووجودة البناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحر كفة يده مثلاً علة الحركات الآلات من الخشب واللبات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستتدة

سبيل كوني

بلا اثر كما قالوا بقدم التكوين مع حدوث المكون قوله (قلنا قد مر الخ) قلنا قد مر حله قوله (اي نعم بالضرورة الخ) يتأني ما صرحوا به من ان العلوم بالضرورة دوران الفعل مع قدرة العبد وامان تأثيره فلا قوله (والجواب الخ) هذا قول الاشاعرة واما الحكماء والمعتزلة فذهبوا بوجود الطرفين المتساويين وانتفاء من كل الوجوه وجود المرجح غاية ما في الباب عدم الضرورية وفيه كلام مذكور في التوضيح قوله (خاتمة الخ) لم يعطف قوله قال المتكلمون الخ على قوله قال الحكماء لئلا يكون داخلاً في البحث الاول وجهه خاتمة اشارة الى ضعف هذا القول وان ذكره استيرادى ولذا لم يذكر اذنته قوله (لا الامكان) فالعصر في قوله المحوج هو الحدوث اضافي قوله (لان الممكن الخ) لا يخفى انه اعاده للدعي باقامة تعريف الحدوث مقامه فان ظاهر تركه والاكتفاء بقوله اذا ما هيته لا تأتي بذلك وارباد الواو بدل الفا في قوله فاذا خرجت ليكون دليلاً على علة الامكان يعني اذا خرجت زالت الحاجة مع بقاء الامكان فلا يكون دلة ثم ان المفاد من بيانه ان الممكن محتاج في صفة الحدوث الى المؤثر لانه علة الاحتياج اليه فلا يلزم التفرق ولو جعل كلة في قوله في خروجه للسببية لا يصح الاستدلال عليه بقوله اذا ما هيته لا تأتي بذلك قوله (وايضاً اذا لاحظ الخ) هذا على تقدير تمامه انما يفيد كونه علة للتصدق بالحاجة لاعلة الاتصاف بها قوله (وان لم يلاحظ) الصواب من غير ان يلاحظه لان تقبض الشرط ليس اولي بالجزاء اللهم الا ان يقال ان الوصلية ههنا مجرد الفرض قوله (مع كونها مستمرة) وهو يتأني التأثير لان معناه التغير من حال الى حال سيما من المختار قوله (ليس لما هيته الممكن الخ) كما يقتضيه قوله فاذا خرجت الى الوجود زالت فانه يدل على زوال الحدوث بعد الوجود ولذا زال مطلوبه وذلك انما يتبين اذا كانت حالة الخروج واسطة بين الوجود والعدم ولو اريد به مسبوقية الوجود بالعدم لا يمكن زواله اصلاً

٢ السابق معد الاحق اوجب اجتماع العاقل مع العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم في الثاني الامر ظاهر وفي الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصيح قوله لا شك انها حادثة وظهر من تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم رجاءه الضمير في قوله والجواب انها ذهنية الى الجملة

قوله ان كان قديماً لم يقدم قدم الحوادث) اذا جاز تقدم التأثير على وجود الاثر آتاهم يزد هذا لانه قول مرجح لم يلفت اليه وان نقله فيما سبق قوله وايضا لو كان المحوج الامكان الخ) هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا الذي جزء المدعى ومدعى ضمناً فاستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علة الامكان لا على علة الحدوث فلا تقرب له اصلاً

قوله والالكانت حالة الخروج الخ) فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فحينئذ لا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن وتحقيق الوجود في آن يعقبه بلا فصل فن ان يلزم الواسطة قلت اعمل مراده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتبين اذا كان الاثر حالة الخروج عارياً عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعاً لعدم وفاء لما هيته بذلك سواء كان لها اول في ذلك الاتصاف ام لا فامل

قوله فان البناء ليس علة الخ) حاصل الكلام ان الحوادث في البناء هو الاجتماع الخاص وما يرتب عليه من الشكل المعين وعلة هي العقل الفاعل مع انتفاء حركة البدن وانتفاء تحريكه من محرك آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علة وزواله مع زوالها لاذوات تلك الامور المعولة بعامل اخرى لان حدوث وجوداتها قبل البناء ولا حركات الآلات وضم بعضها الى بعض اذهى منه بتدبيراته عاقلها الفاعلية كما لا يخفى

قوله وفيه بحث وهو ان المختار الخ) قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه يقال ان من شأن المختار ان تعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت مساوية في تعلقها بهما ولا يحتاج في تعلق ارادته به المتساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحققه ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين على الآخر بلا داع فالالزام هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة ان كان اثر الذات المريد فتأثيره ايجاباً لا يحتاج في الالزام بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا وجد شيئاً فالقول قصداً هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما تعلق الارادة فهو وان كان اثره لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للرادق قصد اول نفسه تبعاً وهذا كما ان الموجب اذا وجب شيئاً لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر واما عدم الاحتياج الى تعلق آخر فحل بحث لعدم الضرورية بان تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والالزام توقف الشيء على نفسه قدبر

قوله نقلنا الكلام الخ) ان قيل هذا الكلام منقوض بالوقائع كافي قصة الشجع والجوع والعطش قلنا سيجي ان في الكل مرجحاً قوله فلزم حينئذ التسلسل في التعلقات) ان يبنى بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارية النفس الامرية لجرى بان برهان التطبيق فلا نسلم ذلك كما حققته فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجودات اما في الخارج اوفى العقل لا يتناع الانطباق فيعلم بوجود اصلا واتصاف المحل بهما لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما مر وان يتبع على امر آخر فليبين ذلك اذ لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معداً للاحق فامل

قوله لا شك انها حادثة ويمكنها) الحوادث اما مجمعة او متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان يكون ٢

الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شي منها واما الثاني فلان العقل لوجود وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلا فظهر ان ذلك الطلب للملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة انصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستترين (وقيل) الخرج الى المؤثر هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزءا من العلة المحجوبة (وقيل) الخرج هو (الامكان بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محجوبة والحدوث شرطا لعلتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شرطيا (وقيل الكل) اي كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازي (لان الحدوث صفة للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا (فيما ذكر) الحدوث (عن الوجود) لان صفة الشيء متأخرة عنه (وهو) اي الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اي عن الوجود (التأخر عن الحاجة) لان الشيء اذا لم يخرج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كافي للواجب والمنتهى (التأخر عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزأها او شرطا (تأخر عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمثال في المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفى انه) ي ماذكره هذا القائل (مغالطة) فنشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتزويها متزائلا (لانهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث علة للحاجة او جزؤها او شرطها (الا ان حكم العقل بالحاجة للملاحظة الحدوث) اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه (لان الحدوث علة في الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث في الخارج اولا فتوجد الحاجة (فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره فكما ان انصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره كذلك انصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية

سبيل الكون

قوله (الى علل فاعلية) هي المبدأ الفياض بتوسط الاوضاع الفلكية والافتراضات الكوكبية على قول الحكماء وتعلقات ارادته تعالى على رأى المتكلمين قوله (من ان عدم المعلول الخ) لان تأثير العدم في العدم ليس الا عدم تأثير الوجود في الوجود فليس ههنا فعل وانفعال حقيقة حتى ينافي الاستمرار على ان التأثير الحقيقي ايضا لا ينافي الاستمرار لجواز ان يكون التأثير والامر كلاهما مستترين قوله (قالوا دليل الفريقين الخ) هذا انما يتم لو لم يكن دليل احد الفريقين نائيا لما بينه دليل الآخر وفيه تأمل قوله (لان الشيء الخ) هذا انما يدل على لزوم دون متأخر قوله (والثالث) ان المفروض ان العلة هو الامكان فقط ولا توقف له على الحدوث بخلاف التقدير الثاني فان المفروض فيه علة المجموع والكل يحتاج الى الجزء فقدر فانه قدزل فيه الاقدام قوله (والاظهر الخ) وذلك لان اللازم من العلية التقدم دون التأخر الا انه لما كان لازما له اقامه مقامه قوله (الا ان حكم العقل الخ) كما ينساق اليه دليلهم قوله (وهذا حق الخ) فيجوز ان يكون ملاحظة التأخر علة للحكم بالتقدم كما في برهان الان نعم ابطال مدخلية ملاحظة الامكان بما ذكره مما فيه شبهة لما ذكره الشارح قدس سره من ان ملاحظة الحدوث يلزم ملاحظة الامكان لزوما بقوله (كذلك انصافه الخ) وان كان انتزاعا فان كون الموصوف بحيث ينتزع منه تلك الصفات لا بد له من علة اما نفس الموصوف او غيره قوله (والفرق الخ) هذا مبني على ما اختاره الشارح قدس سره

(يحتاج)

يحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم انصاف زيد بالشيء كان سبوا الا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العدمي في نفسه وكما يجوز ان يعمل انصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية بانصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعمل انصافه ببعض الاعتبارات ببعض آخر منها وكان الملل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالقصد في هذا المقام بيان ان علة انصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما اذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي انصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها انصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان انصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن انصافه بالوجود فيها وانصافه بالوجود متأخر كذلك عن الوجود وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون انصافه بالحدوث علة لانصافه بالحاجة وهذا كلام منفتح لامغالطة فيه أصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتبارات منزلة الحقيقات بل يريد انها امور اعتبارية بالحاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة به في نفس الامر فلا بد لذلك الانصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر وما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعاً وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لتسمية الوجود الى الماهية فيأخر عنها كالحادث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا ولكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة واهذا توصف الماهية بوجودها بالامكان فيلزم ان تنصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة وتأتيها اي ثانی انحاء الممكن (الممكن لا يكون احد طرفيه) اي الوجود او العدم (اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور حيتن ان يكون احدهما اولى به لذاته والامكان هناك تساوى قلت الممكن الخارج

سبيل الكون

فيما يجب من ان وجود العرض في نفسه غير وجوده في الموضوع ولذا يقال وجد السواد فقام بالجسم واما على ما هو التحقيق من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع كما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ واليه ذهب المحقق التفتازاني فالفرق ان الانصاف بالصفات الوجودية حقيقي بخلاف الصفات العدمية فانه انتزاعي قوله (فذهب القدماء) اي الاوائل وهم الحكماء ويؤيده ما وقع في بعض النسخ في مقابلته وذهب جمهور المتكلمين وفي بعض جهود المتأخرين اي المتكلمين ولا يتوهم ان المراد قدما المتكلمين المتأخرين منهم فانه لم يذهب قد ماؤهم الى علة الامكان أصلا كما هو منصوص في الكتب ثم ان هذا الاختلاف انما ينافي اذا كان الانصاف بالحاجة مطلقا بعله سوى ذات الممكن ولم لا يجوز ان يكون ذلك مقتضى ذاته من غير ان يكون الامكان او الحدوث مدخل في ذلك فانحصار الاختلاف في الحدوث والامكان يشعر بان الاختلاف في علة الحكم بالانصاف يؤيده استدلال الفريقين بان ملاحظة الامكان وحده والحدوث وحده يكفي في الحكم بالاحتياج وكذا استدلالهم على ثبوت الواجب بامكان العالم او حدوثه يؤيد ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون كل من الامكان والحدوث علة للحكم بالحاجة اذ لا تنافي بين ان يكون لمطلوب واحد دليلان كما وقع في شرح المقاصد من ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وباقول اجدر قوله (انصافه بالحدوث الخ) وتعليل بعض الاعتبارات ببعض لا ينافي

(مواقف)

(٧٩)

قوله وهذا كلام منفتح لامغالطة فيه أصلا الخ) فان قلت ما ذكره المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما استدلوا جميع الاشياء الى الله تعالى استدلوا لم يتصور منهم ان يعملوا بعضها ببعض هو دأب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق لاثباته دفعا لمغالطة اصولهم قلت اما المستزلة من المتكلمين فلا شك انهم عائلون بعلة بعض الاشياء لبعض واما الاشياء فاتفقوا على ان لا علة ولا معلولة بين الموجودات كما سيأتي في المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مشيئ الاحوال اعلى نافيها مطلقا كيف ومثبتها الاحوال منهم يجوزون تعليل الاحال بصفة موجودة واما نافيها فهم ايضا لا يفنون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن عندهم ناشئا من غير ماهية ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الانصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون الارادة زوجا بان لاتساع الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن حينئذ بلا شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الاجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم بالاجاب في غير الصفات

قوله الاحال كونها موجودة) اراد العلة بالزمان فلا ينافي حكمه فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التأخر الذاتي قوله قلت الممكن الخارج من القسمة الخ) فان قلت ههنا قسم آخر وهو ما يقتضي الوجود والعدم لذاته فلم يضر ضوالة في التقسيم قلت هذا القسم يتوهم في بادى الرأى وليس بجائز القسمة عند العقل أصلا بخلاف المشع فانه جاز القسمة بل واجبا وان كان بمنع الوجود في نفسه فيقبل من ان هذا القسم داخل في المنع لا يقبل أصلا كذا نقل من الشارح

قوله قالوا دليل الفريقين الخ) فيبحث لان بعض ادلتهم بنى المقابل صريحا وبعضها بنىه ضمنا فانه يحمل الحدوث علة تامة فلا وجه لاستدلالها معانظا الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير متنافية

قوله لان الحدوث صفة للوجود لا يقال نحن نجعل العلة للحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفصل متأخر عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذى هو علة الحاجة كون الشيء بحيث او وجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس بمأخر عن الوجود وانت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادنا كما كان ممكنا ولم يقل به احد

قوله وخمس على التقدير الثاني الخ) هذا مبني على ان لا يفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا ثبوت لاذات ولا حكما كما ذكر الشارح في المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلة امرين كلاهما مما يحسب الذات والوجود فلا يزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر ههنا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا لان ثبت ان العلة الفاعلية ههنا هي العلة التامة ايضا

من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس : من هذا تساوى طرفيه لذاته زوما يتساوى بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصله الى حد الوجوب (ومنهم من جوز ذلك) اي كون احد طرفيه اولي بذاته (فقال طائفة العدم اولي بالممكنات السالبة) اي غير النارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذلولان العدم اولي بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وما هيبة تلك الاشياء لاقتضاءها التقضي والتجديد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولي بالممكنات كلها اذ يكتفي لها في عدمها انتفاء جزء من عنها ولا يتحقق وجودها لا يتحقق جمع اجزاءها فاعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غير ما لا يقتضي اوليته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولي بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولي به وقبل اذا وجد العلة فالوجود اولي والا فالعدم وقادها ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وانه) اي كون احد طرفيه اولي بذاته (باطل لان الطرف الآخر ان امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاول لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب للوجود لذاته او واجب للعدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرف الآخر (فاما ان يمتنع) الطرف الآخر (بلا علة وانه محال) بديهية (لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولي) بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذا) اي ثبوت الاولوية

في سبيل الكون

القول باستناد جميع الموجودات الممكنة اليه تعالى ابتداء قوله (بل يحتاج فيه الى بيان الخ) لا يخفى عليك ان هذا الجواز انما نشأ من تفسير الاقتضاء التام باستحالة الانفكاك والعمري اي فائدة ذلك التفسير وليس فيه الاعتراف بنظرية المقدمة البديهية التي اتفقت عليها العقلاء بل الحيوانات العجما من ان الممكن يحتاج الى مرجح لانها حينئذ موقوف على التصديق بالتساوي الذي هو الوسط له لاعلى مجرد تصور الممكن بهذا الاعتبار ولو لم يضر هذا التوقف في البدهية لزم ان لا يتحقق حكم نظري لانه اذا تصور موضوعه بعنوان الواسط مع التصديق بثبوته يكون الحكم بديهيا لا يحتاج الى نظر آخر بل المراد بالاقضاء التام الكفاية في الوجود واما استحالة الانفكاك فامر يترتب عليه ضرورة ان الذات اذا كانت كافية في وجودها فتخلفه في وقت يستلزم عدم كفاية الذات في ذلك لا يحتاجه الى عدم ذلك الوقت فالممكن الخارج من القسمة حينئذ ما لا يكون ذاته كافية في وجوده وعدمه ولا شك في احتياجه في كل منهما الى الغير ولا يحتاج في ذلك الى نفي الاولوية بالنظر الى ذاته في اثبات الاحتياج كما ادعاه القوم قوله (غير واصله الخ) تأكيد للاولوية وتوضيح لها والافلاحي الاولوية اذ ذلك قوله (وانه اي كون احد طرفيه الخ) اعلم ان معنى الاولوية لذاته ان يكون الذات وحده كافية فيها كما يشير اليه آخر كلام الشارح قدس سره في الاستدلال لان يكون للذات مدخل فيها اذ لا يمكن نفيها بهذا المعنى ضرورة مدخلية الذات فيها لكونها صفة لها فثبوت الاولوية الذاتية يستلزم كفاية الذات فيها وكذلك ثبوتها يستلزم كفايتها في وقوع الطرف الرابع فذلك اكتفى القوم على نفيها فن قال ان المقصود من نفي الاولوية الذاتية ان لا يلزم اسداد باب اثبات الصانع ولهم في تحصيل هذا المطلب طرق احدها نفي الاولوية الناشئة عن الذات وثانيها نفي كفاية الذات في الاولوية وثالثها نفي تقدير التسليم لا يكتفي الاولوية في وقوع الطرف الرابع والمصنف طوى الطريق الاول لان ثبوتها لا يخلو عن صعوبة وتصدى للطريق الثاني فتفضل الطريق المستقيم قوله (والاى وان لم يمتنع الخ) اي ان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه فلو فرض وقوعه فاما ان يقع الخ قوله (واما ان يقع بعلة) فان قلت يجوز ان تكون تلك العلة عدم الاولوية الذاتية فلا يتوقف ثبوت الاولوية للطرف الاول

(الطرف)

لطرف الاول (يتوقف على عدم تلك العلة) التي للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر عاجزا واولي واللام يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الناشئة للطرف الاول ناشئة له (لذاته) اي لذات الممكن وحده (بل) تكون الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه) والمفروض خلافه) وهوان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه البحث ههنا (فان قبل) اذ جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلتفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولي بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الرابع (فيكون في وقوع) الوجود عدم سبب العدم (منضم الى ذات الممكن) وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن (يعني عن وجود المؤثر) في الممكنات الوجودية فيستد بآثار وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام العلول مستندة الى اعدام علالها (فعدمه) اي عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وصكون العالم دالا على وجود الصانع (وثالثها) اي ثالث

في سبيل الكون

على عدم شيء آخر سوى ذات الممكن حتى يلزم خلاف المقدر قلت حيث يكون عدم تلك الاولوية متمم لان الاولوية مقتضى ذات الممكن فيكون وقوع الطرف الآخر متمم فلا يكون الممكن ممكنا هف فلا بد ان يكون علة امر غير مستند الى ذات الممكن فيتوقف ثبوت اولوية الطرف الرابع على عدم تلك العلة فلا يكون تلك الاولوية ناشئة عن الذات قوله (اذ مع وجود تلك العلة الخ) وما قبل ان الرجحان الذاتي لاحد الطرفين لا ينافي رجحان الطرف الآخر لانه كما ان التساوي الذاتي لا ينافي الرجحان التام من العلة فتدفع لان اجتماع الرجحانين محال وان كان متساويا احدهما الذات ومتساويا الآخر العلة لا متاع رجحان كل من الطرفين بالنسبة الى الآخر في زمان واحد كما في كفتي الميزان والقياس على التساوي باطل لانه ليس معناه انه يقتضي تساوي الطرفين والامتنع وقوع احد الطرفين ضرورة ان ما بالذات لا يزول بل معناه انه لا يقتضي رجحان احدهما فلا ينافي الرجحان المعارض قوله (فان قبل اذ جوزتم الخ) حيث قلتم ان تلك الاولوية خلاف المفروض لانها مستحيلة وحاصله ان المقصود من نفي الاولوية الذاتية اثبات الاحتياج الى المؤثر الموجود وذلك غير لازم كما ذكرتم فلا رد ما قبل ان ليس لهذا الاعتراض توجيه على قانون المناظرة لان خلاصته ان الترتيب غير تام لان المقصود نفي الاولوية الذاتية المقضى الى الاحتياج الى المؤثر الموجود لثلاث سبب بآثار الصانع وما قبل ان مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا لان مقتضى التساوي الاحتياج الى مرجح فلم لا يجوز ان يكون المرجح عدم سبب السبب المذكور فلا يخفى انه خارج عن قانون المناظرة لان جريانه على تقدير التساوي لا يضر في عدم تمامية تقريب الدلائل الذي اورده المستدل على نفي الاولوية الذاتية على انه فرق بين صورتي الاولوية والتساوي فان في صورة الاولوية كان الذات فاعلة للوجود بشرط عدم علة العدم وفي صورة التساوي لا يمكن ان تكون فاعلة للوجود لما في كون الوجود عين الواجب فعلى تقدير تمامه يستلزم استدراك نفي الاولوية لانه اذا لم يمكن ان يكون ذات الممكن علة لوجوده ثبت احتياجه في وجوده الى المؤثر الموجود فلمن ذلك ان فرض القوم اثبات الاحتياج الى المؤثر مع قطع النظر عن امتناع كون الشيء علة لوجوده قوله (مستندة الى اعدام علالها) اي التامة بمعنى فواعلها المستجمعة لشرائط التأثير استنادا عقليا بمعنى ان العقل اذا لاحظ صدور شيء عن مؤثر تام حكم ان عدمه بوجوب عدم ذلك الشيء سواء كان عدم ذلك المؤثر بعدم نفسه او بعدم شرط من شرائط تأثيره لا استنادا خارجيا اذ لا يمتز في الاعدام في الخارج حتى يتصور استناد بعضها الى بعض منه فاستناد العدم الى العدم فرع استناد الوجود الى الوجود

قوله فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولي بذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لا منافاة بينهما وبالمجمل كما ان وجوب احد طرفي الممكن لعلته لا ينافي تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الآخر بالنظر اليهما قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي التي ينتهي الى حديكتي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا الذي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد طرفيه فلا يتناقض به فرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع قوله قلنا سبب العدم عدم الخ فان قلت سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم قطعا فيثبت اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان ما توقف عليه الوجود الذات والعدم وزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في الوجود قد علم بالبديهة السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصرا في العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء اسباب العدم التي من جعلها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا يتسلسل فذهبن الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة المتبادرة اذا ثبت في مادة انحصار علة العدم في المانع على ان المصنف سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة

قوله لجاز بقاؤها فان عورض بان لو كان العدم اولي لما وجد يجب بان الوجود لعله خارجة لا ينافي اولوية العدم لذات الممكن واما العدم الطاري فليس بعلة خارجة بل هو لذاته فيناشب ادعاء اولوية العدم للذات في الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح قوله كان الوجود اولي بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية التحرير ويشير اليه ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم حينئذ متحققة وما وجد تمام جلته اولي مما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل المؤثر قوله لان الطرف الآخر ان امتنع الخ حاصلة انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض

تلك الابحاث (ان الممكن لا يحتاج الى العلة) المؤثرة في وجوده لئلا (وتكون الاولوية) الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفس مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لم يرجح لم يوجد في الآخر لم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لم يرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقت كافي للوقوع والمقدرة خلافا وايضا الاولوية لاننا لا نثبت الامن العلة التامة لانه منى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لم يرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية (فالحق) وجود الممكن من علة بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه السابق) على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علة فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود) واخذ مع (يتمتع عدمه) والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه وجب وجوده (فله) اي فله الممكن الموجود (وجوب) بحيثان بوجوده (وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذ معه (فلا يتأنيان الامكان الذاتي) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علة موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعلوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة

سالكوتى

فاذا كانت الاولوية الذاتية للوجود موقوفة على عدم عدم المؤثر التام الذي هو وجوده بحسب الصدق وان كان مغايرة في المفهوم ثبت احتياج الممكن في وجوده الى المؤثر التام هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ليندفع ما قبل لان سبب عدم عدم فان من جملة علة الوجود انتفاء المانع فوجوده يكون علة عدمه وما قبل ان الممكن المفروض ليس معلولا لوجوده حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم سبب عدمه فيكون عدمه مستندا الى وجوده قوله (فلنفرض مع تلك الاولوية الخ) فيه بحث لان اللازم مما فرض من جواز صدور العلول من العلة بطريق الاولوية من غير الوجوب ان يكون عدمه ممكنا في ذلك الوقت لاني جميع الاوقات فيجب ان لا نسلم لزوم الترجيح بلامرجح لجواز ان يتحقق زمان تحقق العلة التامة اولوية لاحد الطرفين غير واصلة الى حد الوجوب بهما ففي هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة ثم بعد ذلك يتمتع عدمه بناء على انه يجوز ان يتحقق بعد الوجود امر به يصير تمتع عدمه لجواز تغير علة البقاء مع علة الوجود فلا يلزم ترجيح احد المتساويين بلامرجح فالاولى ان يستدل هكذا كما تحقق العلة التامة كان احد الطرفين واجبا وكلما كان احد الطرفين واجبا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا كان متمنا ينتج كما تحقق العلة التامة كان الطرف الآخر متمنا وهو المطلوب قوله (لم ترجح احد المتساويين الخ) اي ماداما كذلك وانه محال بالضرورة لانه يستلزم اجتماع التقضين وذلك لانه اذا جاز وقوع الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق علة التامة وكان نسبة الى جميع الاوقات على السواء لم يتحقق منها رجحان لاحد الطرفين المتساويين بالنسبة الى الاوقات فوقوقه في وقت دون آخر رجحان لاحد المتساويين مع بقاء تساويهما فلا يرد ما قبل ان ترجح احد المتساويين من المختار جاز لان معناه انه يجوز ان يرجح احد المتساويين من غير ان يكون هناك رجحان سابق على هذا الترجيح واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح بلا رجحان سابق على هذا الترجيح فباطل بالضرورة (كان العدم اولى) لتحقق علة التامة اعني عدم جزء من اجزاء العلة الوجود قوله (وهو وجوبه السابق) اي سبقا ذاتيا لازما وباللكن حاصل زمان العدم الذي هو معلول عدم العلة التامة فيلزم وجود العلة التامة وعدمها معا ويلزم ان يكون الممكن في زمان العدم واجبا بالغير ومتمنا بالغير قوله (وجوبه اللاحق) اي لحواف ذاتيا

(وجوده)

وجوده وثاني من عدمه (ورايتها) ان الامكان لازم للماهية (الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا) والا جاز خلو الماهية عنه فيقلب الممكن متمنا او واجبا (ان كان خلوها عنه بزواله عنها) او بالعكس (اي يقلب المتمن او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن) وانه (اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين) يعني الامان من الضرورات (فيرتفع الوثوق من حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض حيث ذلك سفطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستند الى ذات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذات تلك الذات لا يتضاءل مقتضاها من حيث هي (وربما يحجج عليه) اي على لزوم الامكان لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان) لها واتصافها به (اما) ان يكون (لاسر) يقتضي ذلك الاتصاف (وهو) اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها (ممكن) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فينسلسل) الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها لاسر يقتضيه (فيلزم في الصانع)

سالكوتى

لتحققه مع الوجود في زمان ثم انه لم يظهر وجه لاعتبارهم هذا الوجوب واي فائدة فيه قوله (بزواله عنها) اي بانتفائه عنها بعد ما كان قوله (بحدوثه لها بعد ما لم يكن) الخلو يعتبر فيه الحصول السابق على العدم او المتأخر عنه فالحدوث بعد العدم سبب الخلو وار لم يكن عينه فلا تناسخ في العبارة قوله (عن حكم العقل) اي الحكم الذي يقتضيه يدبها العقل من مدخلية جس او مادة اعني البدهي وهو الحكم بجواز الجزئات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات فلا يرد ان امكان الانقلاب نظرا الى ذاته لا ينافي الحكم القطعي بعدمه كافي العام العبادية كما مر في تعريف العلم قوله (لان الوجوب الخ) لا يخفى ان كون ارتفاع الوثوق سفطة بدهي لا يحتاج الى البيان فالتقريب تام وان قوله لان الوجوب دليل مستقل على كون كل واحد من الجهات الثلاث لازمة للماهية فالظاهر اراد الواو الا انه قصد الشارح قدس سره بيان لم كونه سفطة ظاهرة البطلان قوله (وربما يحجج الخ) هذا الاحتجاج مبني على ان علة الاحتجاج هو الحدوث دون الامكان والا فيكون ان يقال لو لم يكن الامكان لازما للماهية لكان جاز الزوال عنها فحصل الامكان لها اما لاسر يقتضيه فيكون ممكنا وينسلسل اولا لاسر يقتضيه فيلزم في الصانع لجواز ان يكون وجود الممكنات من غير اسر يقتضيهما قوله (بل حادثا) لانه اذا لم يكن لازما للماهية جاز زواله عنها فيكون حادثا لان كل ممكن جاز الزوال عن موصوفة فهو حادث بخلاف ما اذا كان لازما فانه يكون مقتضى الماهية وواجبا لذاتها فلا يحتاج الى علة غيرها ولا يلزم منه في الصانع لان الحوادث لا بد لها من صانع وهو ليس بمحدث فاندفع بهذا الحرر مناقشات احدهما ان عدم الزوم بمعنى جواز الانفكاك لا يقتضي وقوعه حتى يكون حادثا وثانيها ان وقوع الانفكاك يجوز ان يكون بزواله لا بحدوثه الا ان يقال ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يجوز زوال الامكان بعد حصوله الا اذا كان حادثا وما قبل ان الاعدام الازلية قد تزول ففوق باه ان اراد بزوالها وجودها في انفسها فظاهرة البطلان ان العدم يتمتع بوجوده وان اراد بزوالها زوالها عن محالها فلا محل في الازل ولا زوال وانما هو مجرد اعتباري على يتزعم العقل بعد حدوث الحوادث عن عللها واثباتها على تقدير كون الامكان لازما للماهية يكون له امكان آخر لا يحتاج الى موصوفة مع ان كلامه يشمر باه على تقدير لزومه لا امكان له ووجه الانتفاع ظاهر بالتأمل فيما مرنا قوله (لاسر يقتضي الخ) ولا يلزم من ذلك ان لا يكون ذلك الاتصاف الممكن ممكنا لذاته على ما هو لان معناه ان لا يقتضي ذاته الوجود او العدم ولا ينافي ذلك ان يكون حصول هذه الصفة للغير قوله (باعتبار وقوعه الخ) اي باعتبار

(مواقف)

(٨٠)

قوله ان كان خلوها عنه بحدوثه لها (فيه دق) مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها

قوله ان لم يكن لازما لها بل حادثا فان قلت قدما للزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يرض له المستصف اظهره بالقبضية للاشتراك في الدليل واما ما قبل اذ لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فتمين عدم الزوم بان يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجودات الا يرى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس منها وههنا بحث وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وانت خير بان الامكان اذا كان صفة للماهية واوازمها يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان آخر وينقض الدليل وقد سبق منا التفصيل في بحث الوجود فليذكر قوله اما ان يكون لاسر الخ) وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لاسر يقتضيه لانه لا يمكن بالغير لامكانها بالذات هذا والاولى ان يقول ان ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاستناد الى الذات حتى يجب والامتناع لحدوثه وحصوله فينسلسل واما كونه لاسر فلا دخل له في الامكان

قوله فينسلسل الامكانات (فيه انه لم يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلي وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة الا ان ثبت ان حدوث امكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك واني ذلك

قوله فيلزم في الصانع (في الزوم منع ظاهر قد سبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتباري ولا يلزم من تحققه بلامر تحقق الاور الموجودة في الخارج والحق انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف

قوله ان توقف على حادث آخر (تسلسل) ان

قلت فليكن حدوثه لها لتأثير المختار وارادته كما هو الشأن في الحوادث عندنا قلت تأثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وبهذا التفرع يظهر ان لا تنفصل الحوادث اليومية على اصلها اذ لا مانع من استنادها الى القادر واماعلى اصل الفلاسفة فتقوض بها ويجوز ان يكون الاستناد في مرتبة من المراتب الى موجب مؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط المتساقفة لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بحال عندهم ولما قلنا ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا تسلسل ولا يثبت الايجاب الكلي الذي هو الذي هذا واما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على امر اعتباري لينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع التسلسل في الاعتباري النفس الامري لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف الاعلى الاعتباري النفس الامري

قوله (وربما يشكك عليه الخ) لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالممكن عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لاننا نقول امتناع العدم بالنظر الى الدالة لا ينافي الامكان الذاتي قوله بل نقول وجود الحادث وجه الترتي جريانه على مذهب الحكم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بعدم العالم

قوله ولنا فيه بحث وهو ان مكانه الخ قال الاستاذ المحقق في الذخر مقدماته مسئلة الى قوله بل جاز اتصافه به من كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر ما يلزم من هذا وانه ما اذا اراد بالتطو بل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستلزما وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان لم يناف في احد الان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جازا جواز استمراره ولا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جازا في الجملة وليس في كلامه ما يلزم جواز هذا اصلا وابعده منه ما ضمه ٣

اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حيث من غير استناد الى شيء يقتضيها (او نقول حدوثه) للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية (والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (بما خصاصة) اي اختصاص حدوث الامكان (بذلك الوقت) الذي حدث فيه يكون (بلا مرجح) هذا خلف (والحق ان الدعوى) وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها (اظهر من) هذين (الدليلين) لانها قضية بدئية يحكم بها صريح العقل بعد تجري بطريقها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتها (وربما يشكك عليه) اي على لزوم الامكان للماهية (بان حدوث العالم) اي وجوده (غير ممكن في الازل) لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الا ان غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا في الازل) فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما (وكنا فاعلية الباري تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال (وايضا فيحدث) للممكن المقدور (مع) (قادر) الوجود امتناع المقدورية) لان الموجود يتمتع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) اي بعد امكان مقدور به حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازالة الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزما له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت اذ لا كان الازل طرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولغا فاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازيلته ممكنة كان الازل طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاولى لا تستلزم الثانية لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل يتمتع فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتمتعات دون الممكنات لان المتمتع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو السطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا لا يمكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء

سبيل الكون

وجوده الرابطي يمكن وان كان باعتبار وجوده المحمول متمما قوله (حيث) اي على تقدير حدوث الامكان لموصوفها من غير صلة والفرق بين حدوث باعتبار الوجود الرابطي والحدوث باعتبار الوجود المحمول محكم قوله (تسلسل) والتسلسل باطل سواء كانت الحوادث متجمعة او لا وفيه انه يجوز ان يتوقف حدوثه على امر اعتباري فيجوز فيلزم التسلسل في الامور الاعتبارية المفردة قوله (يكون بلا مرجح) فيه انه يجوز ان يكون الشخص هي الارادة القديمة المطلقة بحدوثها في وقت مخصوص والجواب بان تعلق الارادة فرع الامكان فلا يعلل به مدفوع بان الثابت ان تعلق الارادة يجب ان يكون ممكنا وانه لا يمكن تعلقه بالواجب والمتع واما توقفه على الامكان فكلام ان هذا الاحتجاج منقوض بالحوادث اليومية كما لا يخفى بق ههنا بحث آخر وهو ان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يجوز كون كل امكان حادثا فيجوز ان يكون امكان الممكنات حادثا وامكان الامكان لازما للماهية فلا يثبت المدي الكافة اعني ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة قوله (وجود الشيء في الجملة الخ) اي مطلقا غير قيد بالاستمرار قوله (هو الذي لا يقبل الخ) وهذا قابل للوجود الغير المستمر اعني فيما لا يزال قوله (امكانه اذا كان مستمرا ازليا الخ) اي اذا كان جميع اجزاء الازل طرفا للامكان قوله (لم يكن هو في ذاته مانعا الخ) اي يكون الازل طرفا لعدم المنع اي لم يكن ذاته في شيء من اجزاء

(من)

اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعها ايضا انه لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل في ان يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص فقوله وجواز اتصافه به في كل منها معا الخ ان الذي فرع عليه ما يلزم من امتزاج ازالة الامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره الشارح المحقق منقوض اجبالا بالزمان والحركة لان يمكن الوجود منها عند المحققين هو الان السبيل والحركة بمعنى التوسط وهما امران قارنان لاجزاء لهما اصلا فامكانهما ازلي وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا بقوله الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلمهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متأخري المحققين بل بالحروف الآتية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها كحروف الان للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا في آن حدوثها فلها ازالة الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازيلتها ممكنة نظر الى ذاتها وما هيها والامتناع بالنظر الى غيرها اعني الوجود في الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ما هيهاها التفتي بعد الوجود لم يمكن لها ذاتها استمرار قطعا كما لا يخفى على الناظر اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر آخر خارج عن ما هيهاها على ان ذلك ان يجعل صورة النفس سندا للمنع ويمكن ان يتخلص من النفس بمنع امكان شيء غير فاروق ضيقه ان الشارح الان بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازالة الامكان غير مستلزم لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قواهم الامكان لازم للماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلهذا نقول بعد ازالة امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود النفس موقوف على ثبوت ازالة امكان الامر الغير القار فلما نظر ان يقول كانه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود في اجزاء الازل مالم يسله ايضا امكان

سبيل الكون

الازل مانعا عن قبول الوجود اذ لو كان في شيء منها مانعا عنه انتفى امكانه في ذلك الجزء لان عدم المنع لازم للامكان وانقضاء اللازم يستلزم انقضاء الملزم فلا يكون الامكان مستمرا في جميع اجزاء الازل قوله (فيكون الخ) اي اذا كان الازل طرفا لعدم المنع يكون عدم منه مستمرا في جميع اجزاء الازل بحيث لا يشذ منها جزء فيكون الازل طرفا لاستمرار عدم منه قوله (فاذا نظر الخ) يعني استمرار عدم المنع في جميع اجزاء الازل بحيث لا يخرج منها جزء يستلزم عدم المنع من الاتصاف بالوجود في شيء منها على ان يكون في شيء منها طرف الاتصاف بالوجود اذ لو تحقق المنع من الاتصاف بالوجود في الجزء لم يمكن عدم المنع عن قبول الوجود مستمرا لان قبول الوجود هو الاتصاف به قوله (بل جاز اتصافه الخ) لان عدم المنع عن الاتصاف يستلزم جواز الاتصاف فيجوز الاتصاف بالوجود في كل جزء منها بان يكون كل جزء منها طرفا للاتصاف قوله (لا بد لا فقط بل ومعا ايضا) لان كل جزء منها مع قطع النظر عن جزء آخر يكون طرفا للاتصاف على ما هو معنى الكل الافراي فيكون شاملا للاتصاف بطريق البدلية بان يكون كل جزء بدلا عن الآخر في الاتصاف والاتصاف بطريق العية بان يكون كل جزء مجتمعا مع جزء آخر في الاتصاف فيكون الاتصاف بالوجود حاصلا في جميعها وهو الاتصاف بالوجود المستمر فجواز جواز وبما حررنا ظهر الملازمات في جميع الشرطيات وتنفذ النوع التي اوردها الناظرون فلاحاجة الى الاطناب ولا رد عليه النقص بالحروف الآتية ولا المنع يجعلها سندا على ما هوهم لان ازيلتها بالنظر الى ما هيهاهاها ممكنة وان كانت متممة بالنظر الى وصف لازم لذاتها اعني كونها آتية فانه لا تنافي بين امكان الشيء بالقياس الى ذاته وامتناعه بالقياس الى امر لازم لذاته فتدبر قوله (ثم الخ) بتقرير لما سبق وجواب عن التشكيك المذكور بطريق آخر يتمتع ان ازالة الحوادث غير ممكنة في الازل لان الامتناع بسبب الحدوث امتناع بالغير وهو لا ينافي في الامكان الذاتي قوله (على انه قيد الخ) وكذا التقيد به والاستحالة وجوده لكونه امرا اعتباريا قوله (قد عرفت حالها الخ) من امكان ازالة الاول وامتناع الثاني ازلا وبما قوله (مقيدا بقيد خارجي الخ) اعني التقيد بالحدوث قوله (اذ ليس لنا يمكن بالغير الخ) يعني لو كان له امكان ذاتي كان لذلك التقيد الخارج عن ذاته مدخلا في امكانه الذاتي له والتسالي باطل اذ ليس لنا يمكن يكون للغير مدخل في اتصافه بالامكان كما يكون الوجوب والامتناع بسبب الغير اعني لوجود العلة وعدمها فتدبر فانه قد خفي وجه

سبيل الكون

قوله ثم راجعنا الخ (جواب عن سؤال مقدروه يخرج الجواب عن التشكيك ابتداء)
قوله قلت الامكان الذاتي الخ (قد الامكان بالذاتي احراز من الامكان الاستعدادي لان الامكان بالغير

قوله امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير) يعني اذا اعتبر ذات الحادث مفيدا بقيد خارجي لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي لانه لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان النسائي من الذات ازل والكلام في امكان غير ثابت اذ لا يكاد عليه السياق بل من الغير والحال ان ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام في الامكان المفيد وعدم كونه ناشئا من نفس ذات الحادث ظاهر اشارته قبل هذا الكلام وانما لم يتعرض له ههنا وبهذا بين وجه التعديل فان قلت المفيد بهذا الاعتبار اما يمكن او تمتع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا منها ولا امتناع فيه اذ المتع خلو الذات لا خلو المفيد من حيث القيد وقد يقال قوله اذ ليس لتفصيل ما نفاه من الامكان بالذاتي في مقام في الامكان مطلقا وفيه تفسيف ظاهر لان السياق يقتضي تفصيل ما ذكره صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتي وبما لا يخلو عنه مما لا وجه له

قوله واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضة للممكن بالذات (قد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او متعاضا ويلزم الانقلاب ووجه جواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قال الشارح في حواشي التحرير في التسليم وفي بحث لان الارتفاع مكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع مكانه المستند الى ذاته بل وليس بشئ لان استواء الوجود وعدمه بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان الارتفاع ارتفاع المفيد من حيث هو مفيد اعني الامكان المفيد بكونه حاصل من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحاصل من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المفيد اعني نفس الامكان يعني يلزم الانقلاب لان له علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا يخفى

ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا اوجد علة احد طرفيه فوجب به امتنع الطرف الآخر لم ينشأ ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضة للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والافعال ثلثان على شئ واحد ولا عروضة الواجب والمتع والامكان الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال (و) الجواب (عن الثاني) اي كون المقدور مقدورا (امر اعتباري) فلا يوصف بالمكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فاعرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتي) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي (مع) انه قد ثبت فيما سبق (ان الباقي) حال بقاءه (مقدور) ويحتاج الى موثر يقيده ببقاءه والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور (المقصد الخامس) في ابواب القديم وهي امران (اي هي راجعة اليهما) احدهما انه (اي القديم) لا يستند الى القادر المختار (اي لا يكون اثرا صادرا منه) اتفاقا (من المتكلمين وغيرهم) (والحكمة انما استندوه) اي القديم الذي هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذي هو الله تعالى (لا اعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لافعال بالاختيار واواعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون اوسلوا كونه تعالى موجبا) بالذات (لم يتبعوا استناده) اي استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى الفاعل) (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بان يدوم اثره) اي اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاما قديما مع استناد احدهما الى الآخر (ويمتنع استناده) اي وامتناع استناده (الى) الفاعل المختار اتفاقا (منها ايضا) لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى اليجاد (دون فعل الموجب اذ لا قصد له) (وانه) اي القصد الى اليجاد (مقارن للعدم) اي لعدم ما قصد اليجاد (ضرورة) فان القصد الى اليجاد الوجود يمتنع بداهة (فتراعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا

سيالكوتى

التعديل على بعض النساظرين وتكلف في تصحيحه بما فيه مصادرة قوله (ونسبته اليهما على سواء الخ) اي هما مستويان في قدم اقتضاء الذات لانه يقتضي استواءهما فانه حينئذ يمتنع اتصافه باحدهما قوله (بواسطة الغير) بان يكون له مدخل في عدم الاقتضاء واما بسببه له بالقياس الى الغير بان لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فلا استحالة فيه بل واقع فان كل ممكن بالقياس الى ما ليس علة له كذلك قوله (علان) اي مستقلتان احدهما الذات فقط لكون الامكان ذاتيا وثانيهما الذات مع الغير لقض مدخلية فيه قوله (اي راجعة اليهما) يعني ان المذكور في الكتاب احكام اربعة وهي ان القديم لا يستند الى المختار وانه يستند الى الموجب وانه تعالى قديم وان صفاته تعالى قد اختلف فيها فالقول بانها امران باعتبار ان مرجعها امران لسلازم بين الاول والثاني وكون الثالث والرابع عبارة عن ان ذاته تعالى وصفاته قديمة وليس الباعث عدم صحة حمل امران على الابواب لجواز ارادة ما فوق الواحد منها ولو يجوز قوله (اتفاقا) واما حركة الفلك فباعتبار ذاتها مستندة الى نفسه وباعتبار تجددتها من حيث النسبة الى كل حشد من حدود المسافة مستندة الى ارادات جزيئة تجدد في النفس بحسب تجدد تصور كالات جزيئة حاصلة بسبب الاوضاع الفلكية وتفصيله في شرح الاشارات فاقبل ان الفلاحفة يحملون القديم اثر المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يحملونها اختيارية من دفع قوله (اي وامتناع الخ) اول الفعل بالمصدر اما بتقدير ان او بارادة الحدث دون الزمان ليصح حله على المبدأ لان عطف الجملة على المفرد لا يجوز وان ذهب اليه بعض الحكماء فانه خلاف مذهب الجمهور

(النزاع)

قوله اي هي راجعة اليهما وجه التفسير ان

كون الابواب امرين لا وجه لظاهرهما قوله اتفاقا من المتكلمين وغيرهم (قال الاستاذ المحقق في الذخر الفلاسفة يحملون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يحملونها اختيارية فن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه لا يقال الاختيار هو الحركات الجزئية وهي حادثات واما القديم فهو المطلق وليس باختياري لا يتناول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا جزء بل هي امر واحد شخصي غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط المستند الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي امر وهمي كاسمجي وليس كلامنا فيه

قوله اي وامتناع استناده) ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق اعني جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بخلافه او على رفعه بخلافه ان والعدول بهذه اليه لفقد العامل الصوري كما في قوله واولا تحسبون الخ بغير ما لعدم المتيقنون احتمال اي واولا ان تحسبوا او على تنزيه الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مداولة مجازا كما في قوله فقالوا اما نشاء فقلت الهري * الله هو ذلك الجواز عطف الجملة على المفرد فيقال له محل من الاعراب كما حقه في حواشي المطول بل مقصوده توضيح المعنى

قوله وانه اي القصد الى اليجاد مقارن للعدم) ظهر بهذا ان القصد فيه غير الارادة ومنقدم عليها لما سيجي ان الارادة من لا تتأق الامتداد مقارن الارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد منقدم على وجود المقدور

قوله فحكموا بان العالم قديم) شبهة لاحتمالهم لا تجرد ذلك التجوز كما لا يخفى

قوله ورد عليه بانه بدل الخ) هذا الرد لتصير الدين الطوسي في شرح الاشارات ذكره في اوائل الخط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لا يرد على المصنف قط لانه انما حكم بعد النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل الذي هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا لا في قدم

النزاع بينهم (عائد الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى لو اتفقوا اكلهم على انه موجب او على انه مختار لا تنفوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة لا اختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولاً على كونه العالم حادثا من غير تعرض افعاله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان وجوده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل * واعلم ان الفاعل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده اومع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى موثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبوت الحال من الاشاعة زعموا ان عاليته تعالى مستندة الى علة مع كونها قديمة وابوهاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحية والموجودية معلقة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم متنافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لأو بل التزل فيها قلت قد يتذرع ذلك بان القديم لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقديم لان غير تفسيره بانه لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين اندات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعادل القديم

سيالكوتى

قوله (من غير تعرض لفاعله) حيث قالوا ان العالم حادث لانه اما عيان واما اعراض وكل منهما حادث اما الاعيان فلا نه لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث فالاعيان حادثات واذا كان الاعيان حادثات كان الاعراض ايضا حادثات لقيامها بها قوله (يجب ان يكون مختارا) لا يكون ايجادا بالقصد الذي هو مسبوق بعدم ولا يلزم الخلف اما لان تعلق الارادة حادث اولاه تعلق في الازل بوجوده في وقت مخصوص الاولان التعلق يقع على سبيل الصحة لاعلى سبيل الوجوب قوله (لكان العالم قديما) لامتناع الخلف فيما يكون مستندا الى ذاته ابتداء او بواسطة قديمة مشخصة يكون قديما بالشخص كالماضي العالمية والافلاك وما يكون مستندا اليه بواسطة الحوادث القديمة بلانهاية اعني الحركات تكون حادثات بالشخص على ما قالوا قوله (واعلم ان الفاعل الخ) اراد على قوله والحاصل جواز استناده الى الموجب اتفاقا بين الفريقين وحاصله انه لا يتصور هذا الاتفاق من القائل من المتكلمين بان علة الحاجة الحدوث بل حقه ان يقول بعدم استناد القديم الى علة قوله (لا يستند) اي لا يكون اثرا صادرا منه على ما فسر الشارح قدس سره في اول المقصد وهو فرع الحاجة فيصح تفصيل نفيه بنفي الاحتياج وليس في الاحتياج على ما فهم قوله (فهم) اي الاشاعة دائرة بين الامرين قوله (ان يجوز الخ) ان قالوا بعدم استنادها الى علة قوله (فهذه الاقوال منهم متنافية الخ) فقد تحقق منهم القول باستناد القديم الى العلة مع منافاته لقولهم بان علة الحاجة الحدوث فكيف قلتم انه لا يتصور منهم القول باستناد القديم الى الموجب مع القول بعلة الحدوث قوله (ولا مجال الخ) اذ هذه الاقوال متقدمة وانها مطابقة للواقع لاعلى تقدير فرضية اعتبار الامكان علة الحاجة قوله (قد يتذرع عن ذلك الخ) يعني انهم غير قائلين فيما ذكر من الاقوال باستناد القديم الى العلة لان الحال لا يوصف بالقديم والصفات لا تستند الى ذاته تعالى وهي ليست مقابلة لاستنادها الى علة لان العلة يجب ان يكون مقابلة لمعولها فهذه الاقوال منهم لا ينافي ما قلنا من انه لا يتصور منهم القول بان القديم لا يستند الى الموجب واما ان هذه الاقوال متنافية لما قالوا من ان علة الحاجة هو الحدوث فبحث آخر وجوابه ان ذلك القول منهم انما هو

(موافق)

(٨١)

بغيره وانت تلم ان امثال هذه الاعتبارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف (ولقد صرحت في كلامي القوم على منع الامرين) يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزوه الامدى وقال سبق الاستناد قصدا) على وجود العلول كسبق الاستناد الى المختار (ان ذلك) اي سبق الاستناد الى المختار (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) ان يكون الاستناد القصدي مع وجود المفصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) اي بين الاستنادين (فيما يعود الى سبق واقضاه العدم) وحينئذ جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصديق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفع ما قد قيل من اننا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال

سؤال كوني

في الموجودات المغايرة لذاته تعالى قوله (امور لفظية لا معنوية) لان هذه الاقوال صريحة في استناد الامور الازلية الى العلة سواء اطلقوا عليها القديم او الاول في استناد الصفات القديمة الى العلة سواء قالوا انها غيرها او لا واقول الكلام في استناد القديم الى الموجب يعني كونه اثر صادرا عنه مستفيدا للوجود منه والاحوال ليس لها وجود اصالة حتى يستند باعتبارها الى العلة الموجدة بل هي موجودة بتبعية صاحبها والتعليل ههنا باعتبار انفسها فان العالمية نسبة بين العالم والمعلوم لا وجود لها بتبعية بها العالم بسبب اتصافه بالعلم فلا استناد لها في وجوده الى العلة المؤثرة فيه وصفاته تعالى لما كانت مقتضيات ذاته كالوجود كانت في مرتبة الوجود في اقتضائه الذات اياها وكونها لازمة فلا يتصور كونها آثارا صادرة عنه لان مرتبة الوجود بعد مرتبة الوجود فلا يكون مستندة الى علة موجدة نعم يكون من مقتضيات ذاته كالوجود وهذا معنى قولهم انها ليست غير الذات اي امورا يمكن انفكاكها عنه في الوجود بان يكون وجودها بعد مرتبة وجوده تعالى فيكون آثارا مستندة اليه تعالى بل حالها حال الوجود في كونها مقتضى اذات قوله (وقال سبق الخ) هذا الكلام تصور منه لجواز كون القديم اثر المختار بعدم الفرق بين الابدان بين مع قطع النظر عما تقدم من ان القصد مقارن للعدم والماورود عليه ما ذكره الشارح قدس سره بقوله ويدفع ما قد قيل الخ فان حاصله هو ما تقدم من ان القصد لا يبدان يكون مقارنا لعدم الاثر قوله (فيجوز) اي السابق بان يكون في الابدان الابدان ما يقتضي السابق على الوجود بالذات وفي الآخر ما يقتضي السابق بالزمان ويكون استلزامه للوجود بمعنى حصوله بعده بلا فصل قوله (واقضاه العدم) اي لا فرق بين الابدان في اقتضاه العدم بان يكون الابدان القصدي يقتضي عدم الاثر سابقا عليه دون الابدان قوله (وان شاء ترك) لا يخفى ان الترك يعني عدم الفعل لا يتعلق به المشية بل هو عمل يعدم المشية على ما ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ويعني الكف عن الفعل يتحقق به المشية لكونه فعلا لكن مشية الفعل لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لا يلزم للمشية كان الفعل لازما لذاته فيكون موجبا في افعاله لا مختارا معنى انه يصح عنه الفعل والترك سواء فسر المشية بالتمنية الازلية كما هو مذموب الحكيم صلى الله عليه وآله او بالقصد على ما قاله الحكماء يؤيد ما قلنا ما نقل في المباحث الشرقية عن بطليموس من ان المختار اذا طلب الافضل ولم يكن بينه وبين الطيبة فرق قوله (ويدفع الخ) اي لا بد ان لا فرق بين الابدان فيما يعود الى اقتضاه العدم فان الابدان القصدي لكونه سبوقا بالقصد يقتضي عدم الاثر في زمان القصد لا متتابع القصد الى ايجاد الموجود بخلاف الابدان الابدان فانه لا يقتضي عدمه

فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا وقد يقال تقدم القصد على الابدان كتقدم الابدان على الوجود في انها بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده قبل وبالمجلة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالتنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم (فقه الامام الرازي لان تأثيره فيه) اي تأثير الموجب في القديم (اما في حال بقاءه) اي بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا) وقد فرضناه قديما هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك القديم (بالضرورة) الى الموجب (في البقاء) فيكون مستمر اذما لم يدم علة الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره (كالعلول) الباقي فانه محتاج في بقاءه (الى علة) كاحتياج حركة الخاتم في بقاءها الى حركة اليد (والشروط) الباقي فانه ايضا محتاج في بقاءه (الى الشرط) كاعلم المحتاج في بقاءه الى الحياة (والعالمية) المحتاجة في بقاءها (الى العلم) واذا قيل ان بقاء الشيء على وجوده وهو اي بقاء الشيء على وجوده (نفس وجوده في الزمان الثاني والا) اي وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه (فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان) فنقول الكلام الى بقاءه (وتساؤل) قد يراد ببقاء الشيء (على عدمه) ويقوم على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدم فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقاءه سواء كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن

سؤال كوني

قوله (وقد يقال الخ) اي في جواب ما قد قيل قوله (كقصدنا) فانه يتوقف وجود الاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والالات قوله (فقه الامام الرازي) فاقدم عنده لا يكون الا واجبا بالذات وهو موافق لما وقع في كلام بعض العلماء من ان القديم والواجب مترادفان اي مساو فان لا يقال صفته ان قديمة بل ذاتها مع صفته قديمة قوله (قد يحتاج ذلك القديم الخ) لا يخفى ان هذا الاعتراض نفى لاستدلال الامام بانه مصادم للبدئية لاقتضائه نفي الاحتياج في البقاء المعلوم بالبدئية فالصواب ان يقرأ قد يحتاج للفعل اي يتحقق الاحتياج بالضرورة كافي الاشئلة المذكورة ويؤيد لفظه قد وان يترك قوله وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره وان يترك قوله واذا ثبت الاحتياج الخ لانه ليس يصدد اشياء استناد القديم الى الموجب بل يصدد نقص دليل الامام باستلزامه المحال قوله (وذلك لان الاحتياج الخ) كون احتياج القديم في البقاء معلوما بالضرورة يتحقق الاستدلال عليه الا ان يقال انه تنبيه عليه او استدلال على الحكم بكونه بدئيا قوله (واذا قيل ان الخ) من الارادة والمقصود منه ان الاحتياج في البقاء معلوم بالضرورة من الموجب كالاشئلة السابقة ومن المختار كافي هذه الصورة وهو عطف على قوله كالعلول بحسب المعنى كانه قبل اذ قد يحتاج للعلول الباقي الى علة الوجة واذا قيل ان الخ قوله (وهو اي بقاء الشيء الخ) انما احتاج الى هذه المقدمة لئلا يرد ان البقاء في هذه الاشئلة زائد على الوجود لا تنفقه في زمان ابتداء الوجود فلا يلزم من احتياجها في البقاء تحصيل الحاصل بخلاف القديم فانه ليس له الاحال البقاء في استناده الى الفاعل محصيل للحاصل قوله (فلا بد ان يكون الخ) اي على ما قلنا من انه امر زائد حادث بتأثير المؤثر في الزمان الثاني فلا يرد ما قيل من انه لا يلزم من كونه زائدا كونه موجودا لجواز ان يكون امرا اعتباريا محجودا قوله (وقد يراد الخ) عطف على قوله قد يراد بقاء الشيء لبيان فائدة لفظه قد مع ان فيه تقوية للمقصود ايضا وتمازك المصنف

الى المؤثر قلت قد سبق في جامعة المباحث المحكي ان الحاجة مقدمة على الابدان التقدمة على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوده منها فلا مصادرة هذا والاظهر في التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لاعلة حاجته لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني امام استقلاله او على وجه الشريطة او الشرطية قوله ولا يحمل لتأويل التزل فيها) لانها ثابته منهم بل لا يرد ولا يرب والتزل ان يقال لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسلية لا يمكن استناد القديم الى العلة قوله بان القديم بالاول لوجوده) المصنف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الوجود فباعتباره وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير السابق بالوجود قديم والتسويق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى ما الاول لوجوده فلهذا الاشكال المذكور ان فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف يجوزوا استناده الى الغير مع انه لاعلة حاجته فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هي الحدوث لاعلة الاحتياج مطلقا قوله الا ان يغير تفسيره) فحينئذ يوصف الحال بالعدم لكن لا يرد الاشكال حينئذ ايضا لما اشترنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر لوعلة الاحتياج مطلقا قوله (ولا دليل القديم غيره) فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة لا الى الغير والقول بانه لا يتصور والتأثير الا بين المتأثرين بل المتأثر من الغير ههنا لا يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت قلنا قوله يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار في المباحث الشرقية في الفصل التاسع والاربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليموس قوله فجوزوه الامدى) قال في شرح المقاصد وما نقل في الواقف عن الامدى لا يوجد في كتاب ابيكار الافكار اما قال على سبيل الاعتراض من انه لا بد ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكرن ما في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والختم وهو لا يشعر بانها على كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحر كة اليد والختم واقصر في الجواب على

العالم وحدوثه كآدمه الشارح نعم نحوهم وروده على الرازي ان وجد في كلامه ان زعمهم في قدم العالم وحدوثه طائفة الى ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بان نقول بعض ادلة الاختيار لا يتوقف على حدوث العالم ولا تعرض فيه لذلك كادله التولية التي فصلها الامدى في ابيكار الافكار فاذا ثبت الاختيار تلك الادلة يمكن ان يفرع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس ايضا اذا ثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حل كلام الامام على هذا كان كلاما لا يغار عليه اللهم الا ان يقال ان الادلة القياسية لا تمهدوا فائدة الفطن كما صرح به الامدى فلا معنى لبناء المطالب الذي هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تقرير حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ان ذلك المطالب لا يتوقف على حدوث العالم وانت خير بان كلام الشارح في آخر المرصد الرابع في الصفات الوجودية من الاهليات يشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بان يجيب غير الصفات نقصان قلنا مل قوله فانهم استدلوا (الخ) حيث قالوا العالم لا يتخلو من الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث قوله (واعلم ان القائل الخ) ظاهره اعتراض على قول المصنف والتكلمون اوسلوا الخ بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بانه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق ان لا يدفع اعتراض الشارح عن المصنف لا بدفاع جواب جوابه كالا يخفى فالاولى ان يجعل اعتراضه على اصل الكلام من المتكلمين اعني يجوزهم استناد القديم الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر عليهم متفرع على الوجه الاول حاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا فان قلت قوامه علة الاحتياج للحدوث بخصوص بغير الصفات قلت ادلة في علة الامكان في غير العموم خارجة التخصيص قوله ان القديم لا يستند الى علة الخ) قيل وكذا الاولي واهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها قوله اذ لا حاجة له الى مؤثر الخ) فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو التمسك به كما صرح به في بحث المائة وهي من الاستناد

منع السند فالتلازم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معا ولا يلزم لامر خارج وفيه بحث اذا وجهه بطل ما ذكره الامدنى اعتراضا اذا كان المراد يجوز استناد العالم على تقدير ازيلته الى القادر المتخلف فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار بآلية الكلام على انها بمن عليها فلا وجه للاقتضار في الجواب على منع السند حيث ان الحق ما ذكره المصنف وفي الاقتضار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المصنف جوده الامدنى وما التمثيل بحركة اليد والخاتم في مجرد ان تقدم العلة بالذات لا في الايجاب

قوله وقال سبق الابطال فصد الخ هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية الابطال القصدى بوجود المقصود زمانا وهذا مما لا يشاق فيه والكلام في جواز معية قصد الابطال للوجود والفرق ظاهر فلا بد ان ياول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة

قوله من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل بخار قال الاستاذ الحق في الذكر هذا القول عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع تقيدهما فهذا يخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات لما لم يبحث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع تقيدهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ

سبيل الكون

لان المقصود اثبات الاحتياج في البقاء باعتبار الوجود قوله (واذا كان كذلك) اي اذا كان عدمه في نفسه منافيا للوجود قوله (ضروري الخ) اي هذه المقدمة ضرورية فانه اذا كان الشيء في نفسه متفيا لاخر كيف يمكن ان يكون موقوفا عليه لوجوده نعم يجوز ان يكون موصوفا بتقيده فيكون موقوفا عليه من حيث عدمه بعد الوجود وهذا معنى ما نقل عن الشارح قدس سره وان جاز اقصافه بما تنافي المشروط كالخطوات المدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة بتقيده المشروط قوله (غير مسبوق بعدم) فلا يكون القدم مانعا لانه عبارة عن عدم المسبوق بعدم وهذا معنى جواز استناد القديم الى العلة قوله (والحجج الى العلة هو الامكان) كما اعترف به المستدل ايضا اعني الامام قوله (يجوز استناد الخ) لوجود العلة المخرجة فيه قوله (اي ابطنا الخ) اي المراد بالشرط ما يتوقف عليه مطاوعا لثبوت التقرير قوله (ولا لكان الحدوث الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحدوث لازما للتأثير غير معتبر في الحاجة وهذا هو جواب المصنف وسيجيء تحقيقه قوله (والثاني باطل) لان التسلسل مطلقا باطل عند المستدل سواء كانت الاتحاد مجتمعة او متعاقبة وفيه يجوز ان يكون الامور المتحددة اعتبارية واما ما قيل ان التسلسل في الامور المتعاقبة يستلزم قدم الامر المشترك المستند الى العلة وهو المطلوب ففيه انه انما يتم اذا كانت تلك الامور المتعاقبة متفقة ماهية وهو غير لازم قوله (فقد استند القديم الى المؤثر) لم يقيد المؤثر بالوجب اشارة الى ان مقصود المستدل في استناده الى المؤثر مطلقا كما يستفاد من دليله والتقييد بالوجب لانه محل النزاع اذ عدم استناده الى المختار متفق عليه قوله (وهذا معنى استناد القديم الخ) اذ المانع منه استمراره كما عاق الى الدليل واما خصوصية

(دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الارادة ثابتة اولا كان زوجيتها ازيلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الارادة فقد صح استناد مالا اوله الى غيره (قلنا) جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقاءه الى المؤثر (اقوى) بمقتضى به في جوازه وذلك (لان المؤثر) في الباقي (حال البقاء اما اثره) فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافة (او هو) اي تأثيره في الباقي (بمحصل الحاصل) فيكون ايضا باطلا بالضرورة (كما مر) هكذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فذكرها في المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيل الحاصل ولا في امر متجدد لاتعلقه بالباقي من حيث هو باقي فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء (فالتنع) لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعلوم) المستند اليها في البقاء (وحكاية) (الشرط) مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه (فرع ثبوتها) (ونحن) لا نقول به اي بدوئها اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار اتم بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن اكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكتانه رجع

سبيل الكون

الوجود فلا دخل له في عدم الاستناد قوله (فلو فرض الخ) اعتبار الفرض لان المقصود بنفيه ولا حاجة الى اعتبار الوجود والا فلا رتبة ثابتة لان الاعداد الازلية متصفة بها فلا يرد ان الارادة لا تكون الاحادثة ففرض ثبوتها فرض محال قوله (مالا اوله) اعني الزوجية وان كان اعتبارا ببناء على ان العدد من الامور الاعتبارية قوله (وهو ان التأثير الخ) بمعنى ان اثره البقاء في تمام مدته وتحصيل الحاصل انما يتوهم من اعتبار التأثير في وقت معين فانه لكونه قديما يتقدم البقاء على ذلك الوقت المعين قوله (في قوله قد يحتاج الخ) يعني في دليل قوله قد يحتاج نظرا الى تحرير الشارح قدس سره وهو قوله لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لان منع المقدمة المدللة لا يصح الا باعتبار منع مقدمة من دليله واما على ما قررنا فلا حاجة الى هذه المناقبة قوله (لان دعوى الضرورة الخ) محل الخلاف وان كان احتياج القديم في البقاء لا الاحتياج في البقاء الان المستدل انما يقول بعدم احتياجه لاجل بقاءه كما يفصح عنه دليله فكان الاحتياج مطلقا في البقاء محل الخلاف قوله (وحكاية العلة مع المعلوم الخ) اشارة الى ان منع تلك المقدمة راجع الى منع دليلها اعني قوله كالعلة والمعلوم الخ قوله (بين الاشياء) اي الموجودات الممكنة فلا تشهد بحركة اليد وحركة الخاتم والعالم والحياة غير صحيح اذ ليس بينهما الا مجرد الدوران وهو لا يخفى عليه قوله (بل لا لزوم) اي بلا لزوم وجودها في الآن الثاني من تعلق الارادة بوجودها في الآن الاول فوجودها في الآن الثاني مستند الى تعلق آخر للارادة فيه وهكذا في الآن الثالث والرابع فالعلة وان كانت بالنسبة الى الفاعل المختار لكن لا احتياج للمطلوب في بقاءه اليه بل في تجدد وجوده على التعاقب بهذا اندفع ما قيل اللازم مما ذكرناه لاعلية بين الحوادث واما علية الواجب للحدث فلا يمكن انكاره ان يقول مرادنا من العلية ما يكون يتبعه تعالى وبين معلولاته نعم بلغوا حينئذ ذكر الشرطية قوله على تقدير كونه تعالى مختارا) فانه حينئذ استناد جميع الموجودات اليه ابتداء من غير توقف على شيء قوله (لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا) وضع المظهر موضع الضمير اشارة الى ان المراد مطلق المؤثر لا الواجب تعالى وذلك لان النزاع في انه يجوز استناد القديم الى الموجب القديم اذ لا فرق بين كون المؤثر موجبا وان التأثير لا يتنافى الايجاب واذا فرض كون المؤثر موجبا فلا يمكن القول بانه لاعلية ولا شرطية عندنا بين الاشياء لكونه مصادما للضرورة فان النار موجب

٢ ايضا لجواز ان تتعلق الارادة في الازل بوجوده الاثر في وقته ولا يجب وجود الاثر في وقته فلا يجب وجود المقصود الاعلى هذا الوجه الذي تعلق به الامة على ذلك الوجه فتدبر قوله العلية المحتاجة في بقائها الى العلم (نقل عنه رحمه الله) ان الاولى ايرادها من المعلوم لانهم قالوا انها معلقة بالعلم والمقال الاول لانه يمكن

المعلوم السابق على الوجود قوله (واذا قدر ان) انظاره معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلوم فكتانه قيل اذ المعلوم الحادث الباقي يحتاج الى علته واذا قدر ادا الخ قوله (وهو نفس وجوده في الزمان الثاني) قول يتم المقصود بان يراد بقاء الشيء على وجوده وعلى عدمه فيحقق تأثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني ولك ان تقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجود القديم الى العلية الوجبة لكن لا يتحقق انه لا يدفع الاستدراك في جانب عدمه الان يحمل على الاستدراك قوله (فلا بد ان يكون موجودا) فيه منع لجواز ان يكون امر اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد تكون سرادة ككون زيد عند محبوبه قوله ضرورة ان شرط الشيء لا يتأخره لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومتاخر الشيء لا يجتمع حتى يرد ان الاستعداد شرط يتاخر الكمال والفعل فان الشرط هو العلم من المعد بدل عليه ما نقل عن الشارح حيث قال في قوله ضرورة ان شرط الشيء لا يتأخره وان جاز اقصافه بما تنافي المشروط كالخطوات المدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة بتقيده المشروط بل لان صريح مقتضى شاهد بذلك كما ينبغي عندنا لضرورة دفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون عدم السابق مع الشرط حتى يلزم وجوب الاجتماع قوله (واذا لم يكن عدم السابق شرطا لهما جازا الخ) قبل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية عدمه لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق الجواز بالنسبة الى امر آخر فان الشيء انما يشترط يجوز امر بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الاخر وفيه تأمل قوله (والحجج الى العلة هو الامكان) قبل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا

٢ منع السند فالتلازم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معا ولا يلزم لامر خارج وفيه بحث اذا وجهه بطل ما ذكره الامدنى اعتراضا اذا كان المراد يجوز استناد العالم على تقدير ازيلته الى القادر المتخلف فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار بآلية الكلام على انها بمن عليها فلا وجه للاقتضار في الجواب على منع السند حيث ان الحق ما ذكره المصنف وفي الاقتضار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المصنف جوده الامدنى وما التمثيل بحركة اليد والخاتم في مجرد ان تقدم العلة بالذات لا في الايجاب

قوله وقال سبق الابطال فصد الخ هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية الابطال القصدى بوجود المقصود زمانا وهذا مما لا يشاق فيه والكلام في جواز معية قصد الابطال للوجود والفرق ظاهر فلا بد ان ياول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة

قوله من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل بخار قال الاستاذ الحق في الذكر هذا القول عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع تقيدهما فهذا يخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات لما لم يبحث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع تقيدهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ

قوله (وقد يقال الخ) دفع الما قد قيل قوله (اذ كان كافيا في وجود المقصود كان مع) كما هو قصد الباري تعالى فان قصده المتعلق بالاجتماع الذي هو علة مستلزما للوجود كاف في ذلك الاجتماع ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولا يتوهم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لم يقدم كل ما تعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قديما بكونه حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكما يجوز هذا القول كون المقصود قديما فلا ريب في جواز حدوثه ٢

القول: فلو فرض ان الاربعه ثابتة (لا) قبل ان
الاربعه لا تكون الاحادته وفرض ثبوتها اولا
فرض محال لا يحدى وذلك لان زلية العدد انما
هي بازالة المعدادات والمعدادات الازلية ليست
بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولا يمكن
لان استناد القديم الممكن الى العلة اول المسئلة
وفيها بعدا غاصنا من تعدد الصفات الازلية
ان اربع عديمت مضافة الى اربع وجودات
كعدم زيد وبكرو بشر وعروا زلية وان لم تكن
قديمة والتميز ثابت باعتبار الاضافة وذلك يكفي
في ازالة الاربعه
قوله: هكذا اجاب الامام الرازي قال رحمه الله
السؤال السابق والمعارضات والجواب كلها ذكرها
لامام الرازي
قوله: وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما
الحج قال الاستاذ الحق في هذا الجواب لا ينبغي
عللا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود
اي يجعله متصفاه كما يفيد دوايم اولافان كان
الاول فليبين انه في اية حاله يعطى القديم اصل
الوجود واعطاه البتة يقضى حاله لم يتحقق
الوجود قبلها والا كان تحصيله للحاصل
ولا يتصور القديم هذه الحالة وان كان الثاني
لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل والعللة المستقلة
واياها كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ومحصلا
له كيف وانه قول بان الممكن القديم لا يتقرر
في اصل وجوده الى المؤثر في ان يلزم افتقاره
في دوام ذلك الوجود الى المؤثر ثم رد على الامام
انه قائل بان صلة الافتقار الى المؤثر هو الامكان
وبالصفت القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات
ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة فيلزم
افتقارها الى المؤثر واستناد وجوداتها منه فيلزم
تأثير المؤثر في القديم لكن هذا لازم لا يفيد الحكماء
لانه يصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على
اثبات مطالبهم وهي قدم العلم على التفصيل
المذكور في كتبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا
ايرادها واتمامها بحيث لا يبقى مجال توجه منع
وقدح فيها ولا يفهم الكلام الاقناعي والاراضي
ويمكن ان يجاب باختصار الشق الاول وانه يعطى
اصل الوجود في حالة الوجود بهذا الاعطاء
واقصه هذا الاعطاء كما لم يتحقق الوجود
قبلها ممنوع فاما
قوله على تقدير كونه تعالى مختارا واماعلى ؟

قد تلزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد اجبتا عن ابطال اعتبار الحدوث بمسابق ومهما
يحت وهو ان القديم اذا لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتهاء القديم الذي هو الحدوث
في الموجودات فيكون شرطه بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه (وعن
الاربعه) (انما يختار) انه اي الواجب تعالى (مسجوع) في الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل
مختار) فله تأخير الفعل الى اي وقت شاء (فلا يلزم قدمه) انما يلزم ذلك ان او كان موجبا بالذات
وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم
العلل لكن هذا الاستناد امر (وهمي لاحقيقة له في الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى
العدم المستمر استنادا وهما جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقة باو كلامنا
في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو ان يقال
الاربعه من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها
الى ذات الاربعه استناد وهمي لاحقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز
الاستناد الحقيقي دائما (وثانيها) اي ثاني الامرين من مباحث القديم (انه بوصف به) اي بالقدم
(ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء واهل الملة (و) بوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعة) ومن
يحدوحدوهم فانهما اجروا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعزلة)

سؤال الكوفي

لازمها متأخرا عنها بالذات قوله (بما سبق) من انه علة لتصدق بالحاجة لا لثبوتها في الخارج
قوله (وهو ان القديم الخ) حاصله ان القديم اذا لم يقبل التأثير لقدمه كان القدم مانعا عن التأثير فكان
قبول التأثير موقوفا على انتهاء القديم لان انتهاء المانع مما يتوقف عليه المعلول وانتهاء القديم هو
الحدوث من حيث الصدق وان تغيرا في المفهوم فيكون التوقف على انتهاء القديم توقفا على الحدوث
وبما حررنا ادفع ما قبل التوقف بمعنى المعاولية والتأخر غير مسلم والاعتراض مسلم ولا فساد فيه لانه
لا يثبت شرطية الحدوث وما قبل لان لم ار انتهاء القديم عين الحدوث فان الاول عدس ومفهوم اضافي
بخلاف الثاني غاية الامر التلازم ولا يلزم من شرطية احد التلازمين شرطية الآخر قوله (انما يختار)
لا يخفى عليك ان المعارضة الرابعة لو تم ادل على استناد القديم الى الواجب تعالى لاعلى استناده اليه
على تقدير كونه موجبا بل انما يثبت استناده الى الواجب بناء على امتناع استناد القديم الى المختار
فاختبار كونه تعالى مختارا ليس رجوعا عن الايجاب الى الاختيار على ما فهم وقبل ان الشارح قدس
سره انتم تركه ههنا لعرضه لذلك فمما سبق فتدبر قوله (فله تأخير الفعل الى اي وقت شاء)
بان يتعلق ارادته في الازل بوجوده فيما لا يزال وليس فيه تخلف المعلول عن العلة النامة فان التخلف
في اليجاد التصدي هو ان لا يقع على نحو قصده لا ان يتخلف عنه زمانا فان ذلك في اليجاد الاجابى
ضرورة ان الذات اذا كان موجبا يكون المعلول لازما لذاته وما قبل ان ذلك لوقت الذي سبوجسد
فيه كان من جملة ما يتوقف عليه فلم يكن مستجما لجميع شرائط الفاعلية في الازل فوهم لان ذلك
لازم من اوازم التأثير بمتتبع تحققه بدونه وليس بموقوف عليه وكذا ما قيل نقلنا الكلام في ذلك
الى الوقت الحادث وينسب لان الزمان عندنا موهوم متجدد يقدر به التجددات ويمكن الجواب
باختيار الشق الثاني بالقول بتجدد تعلقات الارادة والتزام التسلسل فيها قوله (امر وهمي الخ)
اي امر حقيقي يتزعمه العقل من استناد الوجود الى الوجود لاحقيقة له في الخارج اذ ليس الخارج ظرفا لنفسه
لعدم الطرفين في الخارج قوله (استنادا حقيقيا) اي استناده حقيقة في الخارج اذ هو الحق طرفه
فيه قوله (من الاعداد التي لا وجود لها الخ) لتركبها من الوحدات التي هي امور اعتبارية
قوله (وكذا زوجيتها الخ) لان الموصوف اذا كان اعتباريا كان الصفة ايضا كذلك قوله
(ان الله سبحانه صفات) خلافا للحكمة والمعتزلة حيث نفوا الصفات واثبتوا الثمرات قوله (موجودة) خلافا

تقدير كونه تعالى موجبا فلا بد ان يصار الى
الشرطية بين الاشياء والارز قدم الحوادث
لاستنادها الى الواجب بلا شرط حادث واما التصير
الى العلية بدونها فكانه بناء على ان الواجب البسيط
لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما فيه
قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا الخ) فان قلت كون الكلام على تقدير
مؤثرية الواجب لا يفسد فيما ذكر وذلك لان
خلاصة كلام المعارض على دليل الامام الرازي
انما احتياج بعض الاشياء الى بعض في البقاء
بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد
ونحوه فيجوز على تقدير كون الواجب تعالى
موجبا ان يحتاج المعلول القديم اليه في البقاء
وحاصل جواب الامام اننا نقول بالعلية والشرطية
بين الاشياء في نفس الامر حتى يقال يتحقق
الاحتياج في البقاء بالفعل بل يلزمها وجواز مثله
على تقدير الايجاب ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم
وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب
قلت حل الشارح كلام الامام على التزول وتسلم
كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان المقصود
ابطال قول الفلاسفة بقدم العلم مع كونه
تعالى موجبا فيلزم ان يكون الانسب سوق الكلام
على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية
والشرطية بين الاشياء واما ان في نفس الايجاب
وما يتفرع عليه فهو بحث آخر ليس كلامه
الآن فيه فلهذا على هذا صرح القول بان في الجواب
عدم الالتفات الى ما فرض اولاعنى الايجاب
وبهذا يتدفع ما يقال من ان الانسب ان الكلام
على تقدير كون المؤثر موجبا فان دليل الامام
على تقدير صحته يستند استناد القديم الى المؤثر مطلقا
والمصنف يصدد تشية ذلك الدليل ووصف
المؤثر بالموجب في عنوان الكلام اشارة الى قول
الحكيم لان المدعى مقصود على عدم الاستناد
الى الواجب
قوله وارادنا غير مؤثرة) واسم تأثيرها فهو
في الب في الذي له اول ويتصور فيه تأثير كاسبي
في الجواب عن الثانية هذا وانما لم يعمل الارادة
في السؤال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا
الجواب لا يتجه حيث لان السؤال المذكور
من طرف الفلاسفة وهم لا يقران ارادته تعالى
وقد تحققت ان الكلام الاراضي لا يفيدهم
قوله فيلزم من شرطية هذا شرطية ذلك ؟

الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جاز
بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم
والسوفية ان عدم شرط تعاقب الاختيار وقد
يتجمع اياه في العباد وفي الولي انما الاجتماع لتام
قابلية الاختيار وفيه بحث ظاهر والتحقيق
في الجواب ان عدم السابق لا يتناقض وجود الاثر
ولافاعادة الفاعل وانما يتنافيهما عدم المقارن
ومتناقاة المقارن لا يمنع اشتراط السابق وان اريد
ان عدم من حيث هو عدم متناقض متناه وهو
ظاهر

قوله قد يتصور فيه التأثير ابتداءً (ان اراد
بالتأثير الابتدائي التأثير في اصل الوجود فقد عرفت
انه يمكن في القديم وان ذلك التأثير جائز في حال
الوجود بهذا الوجود وان اراد به التأثير
في اول زمان الوجود كما هو الظاهر فقد لا يلزم
جدوى هذا الفرق لان المانع من التأثير وهو
لزوم تعصيل الحاصل لما كان مرتفعاً بخصيل
وصف البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن
حاصلاً في الزمان السابق سواء كان الباقي قدما
او حادثاً لم يكن لتحقيق اول زمان الوجود واتفاقه
دخل في الاستناد الى الفاعل

قوله وعن الثالث ان بداعة العقل الخ) بشكل
هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخلو عن دعوى
الضرورة في محل الخلاف

قوله بما سبق) من ان المراد ان الحدوث صلة
للتحكم والتصديق بالحاجة فقط
قوله (وهي تباحث) ناظر الى قوله لا يجب كون
الحدوث شرطا

قوله فقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق له بهذا
المقام اذ المقصود بيان عللة الحاجة لا بيان عللة
التصديق

قوله لكنه فاعل مختار قبل (الجواب ليس
يسديد لأنه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون
قدماً واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان اثر
الموجب قديم لما ذكره فالقول بأنه مختار رجوع
عن الإيجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون
التوجيه والعالم تعرض له الشارح اكتفاء بما سبق
واجب بان المعارضة العامة في ملخص الدعوى
وهي ان اثر المؤثر لا يكون الاحاداً فلا يصح
قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص
كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم ؟

فانكروا لفظاً) اى انكروا ان بوصف ياقدم ماسوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن
انكاراً بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اى الله تعالى (احوالاً اربعة لاول لها هى الوجود
والحياة والعلم والقدرة) اى الوجودية والحياة والعالمية والقدرة فانها احوال ثابتة لله
سبحانه وتعالى ازالة (و) اثبت (ابو هاشم) منهم حالة (خاصة) هى (علّة الاربعة) المذكورة (وبمجرة
للذات) اى اذاته تعالى عن سائر الذات المساوية له فى الذاتية (هى الالهية) فقد اثبتوا مع الله
فى الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا
قال الامام الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لاول له (وهذا) الامور التى اثبتوها (احوال)
لاتوصف عندهم بالوجود فلانكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لاول له لكن الكلام فى المعنى
المشهور وايضاً لما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم (احجج المعتزلة) على نفي الصفات
القديمة التى اثبتوها الاشاعرة (بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعاً والتصارى اما كفروا لما اثبتوا)
مع ذاته تعالى (صفات) اى اوصافاً (ثلاثة قديمة) سموها اقانيم (و) هى بمعنى الاصول واحدها اقنوم
قال الجوهرى واحسبها رومية (هى العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة
بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف)
لا يكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (اواكثر) كما دضم اليها
التكوين او غيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء والبدو وغيرها (الجواب انهم) اى
التصارى (اما كفروا لانهم اثبتوها) اى الاقانيم المذكورة (ذوات) لاصفات (وان تخاضعوا عن النسبة
بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتاً) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعاً دون اثبات الصفات
القديمة فى ذات واحدة وايضاً انما كفروهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة

﴿ سیالکوٹی ﴾

للمحققين من المتكلمين والصوفية حيث قالوا ان علمه عبارة عن التعلق بخصوص بين العالم والمعلوم
وقدرته عن التمكن وارادته عن تخصيص احد المقدورين وكذا السمع والبصر فهو امور اعتبارية
زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها (قديمة) خلافا للكرامية القائلين بمحدوثها وتجويز كون ذاته
تعالى محلا للحوادث فاعلم بذاته تعالى وخلافا للمعتزلة حيث قالوا ان كلامه تعالى غير قاطع به بل بما يوجد
فيه وبعضهم الى ان ارادته تعالى حادثة لافى محل قوله (اى انكروا الخ) يعنى ان الضمير راجع
الى ما يفهم من كون صفاته تعالى قديمة وهو كون ما سوى ذاته قديما وليس راجعا الى المذكور لانه
بشر بانهم قالوا بالصفات لكنهم انكروا قدمها قوله (اى الموجودية الخ) فسرهما بتلك
لانها من الصفات الموجودة لا لاحوال قوله (هى الالهية) اى الواجبية قوله (لا توصف
عندهم بالوجود الخ) بل بالتحقق الذى يرادف الشئ الشامل للوجود والحال والمعلوم الممكن
وما قيل في دفع النظر لانه معنى للوجود اما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول للوجود
ولا اول لثبوته حتى او توفى في اللفظ غيرنا الوجود الى الشئ ايس بشئ قوله (اجما) لانه يستلزم
ايجابه تعالى المتعلق بالخصوص القطعية الدالة على كونه تعالى مختارا قوله (سمعوا فانهم) لانها
اصول الخلقة واطلهم ترجعون القدرة والارادة الى العالم قوله (والمنقول بالانتقال) هذا انما يتم
على قولهم بالانتقال حقيقة واما اذا ربد الظهور التام والتجلى فلا يتم وايضا التزام الكفر كفر
لازومه وما قيل من لزوم الذاتية للانتقال الحقيقى بين فهو بمنزلة الالتزام فمتنع حيث ذهب
البعض الى جواز الانتقال على الاعراض وان كونه بمنزلة الالتزام لا يوجب التكفير انما هو الحق الشبهة
قوله (دون اثبات الصفات القديمة الخ) لانه لا يستلزم ايجابه تعالى لان المرجح والمختار
قسمان للفاعل وذاته تعالى ليست بغاصل لصفاته تعالى ولا يتقدم عليها بالوجود بل مقتضية لها

لا يثبتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عليه وآله ما من الاله الا واحد في اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا (وسأيتك في بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى في ثمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفته فلا يوصف بالعدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم (وجوزوا الحكماء اذا قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث المالم (واثبت الحرثانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرثان (قدماء خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان (وهو الباري والنفس) اما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسمائية فهي حية لذواتها وقديمة ايضا اذا لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاعلم ولا حية) ولا فاعلة بل واحد منهما متفعل واثنان لافاعلان ولا متفعلان (هي الهوى والفضاء والذهر) فالهوى قديمة والاحتاجت الى هوى اخرى هي متفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والالكانت مع بساطتها فاعلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولولا يكن قديم الارفع الامتياز عن الجهات فلا تميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والذهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذا اعني الخلاء والزمان لافاعلان ولا متفعلان قال الامام الرازي كل هذا المذهب مستورا فمما بين المذاهب قال البيه ابن زكريا الطيب الرازي وظهر وعمل فيه ككتابا مسمى باقول في القدماء الخمسة (وسمى على ما حذره في انشاء ما يرد عليك) في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية في المقصد السادس في ابحاث الحدوث) وهي ايضا راجعة الى امرين (احدهما ان الحدوث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اي لوجوده (اول هو) اي الحادث (معدوم قبله) اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقبله القديم الزماني (وقيل هو المسبوق بالغير) سقا ذاتيا

﴿ سُبْحَانَكَ ﴾

قوله (كما يدل عليه الخ) يعنى ان المراد ثالث الثلاثة فى الاولوه
بدليل قوله تعالى وما من االه الا اله واحد قوله (لان ما سوى الله تعالى) اراد به المعنى الاصطلاحي
على خلاف ما اراد المصنف بالغیر فى قوله واما غیر ذات الله الخ او اراد سوى الله وصفاته على الحذف
بقرينة السابق قوله (مخلوق) اى يتعلق به الایجاد بخلاف الصفات فانها مقدمة على مرتبة
الایجاد لانه فرع الوجود وهى فى مرتبة كإمرار قوله (لكانت مادية) اى مسبوقة بالمادة
التي يتعلق بها وليست كذلك لكونها قديمة فلا يرد ان استحالته اللازم بمنوعة لانها مادية بمعنى انها
متعلقة بالبدن الذى هو مادنها وان لم تكن مادية بمعنى حلولها فيها واللازم للحدوث المادية بالمعنى
الشامل لهما كما يجيى قوله (اشارة خفية) اى اجمالية قوله (وهى ايضا راجعة الخ)
قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للاشارة الى وجه التعبير بالایبحاث مع ان المذكور امر ان والى وجه
خصه قوله احدهما بضمير التثنية على ما فى اكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور - - - - - فى اعنى
لفظ امرين المفهوم من ذكر الایبحاث لكونها راجعة اليهما قوله (اى يكون الخ) اشارة
الى ان المراد مسبوقية وجوده اذ لا مسبوقية للذات عن العدم فالحدوث صفة للوجود فى نفسه
والحدوث باعتبار متعلقه والى ان المراد المسبوقية الزمانية اذ بقاى العدم عن الوجود زمانية قوله
(سبقا ذاتيا) بقرينة التفريع اعنى قوله فيكون الحادث اعم فانه لو اريد سبق الزمانى كان الحادث
الذاتى والزمانى متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقا زمانيا يكون ذلك الغير
فى زمان عديمه وانما يرد الاعم من الذاتى والزمانى لان الحدوث الذاتى ليس اعم من الحدوث الزمانى

وان كان مختاراً ونحن نلتزم قدم اثره فبأي وجه حصل
التأثير في ذلك القديم عندكم فهو وجه تأثير الموجب
عندنا فاجاب المصنف بانه انا كان مختاراً يجوز
تأخير الفعل وان كان مستجيباً للشرائط كلها
هذا وقد عرفت ان الانسب بالسباق ان يكون
القول والمعارضات كلها على تسليم الاحتياج
على انه يتجه ان يقال من جملة الشرائط تحقق
الارادة وحينئذ يجب العلول فالشرائط كلها
حاصلة متع التحف والايانزمت لسل الايجاب
وقد اجيب عنه بانه يجوز ان تتعلق الارادة
في الازل بوجود المقدور في وقت معين مما
لا يزال فيكون الشرائط التي من جعلتها تتعلق
كلها حاصلة في الازل مع حدوث المتعلق وفيه
يبحث اذن من جملة الشرائط حينئذ حضور ذلك
الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققاً
في الازل كما هو المفروض على انتقال الكلام الى
ذلك الوقت الحادث ويتسلسل الالهم الا ان يقال
حضور ذلك الوقت الذي هو حادث بتوقف
على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا
فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية النوهمة
التي لا وجود لها في الخارج اسلا اذ ليس حدوث
الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد
تجدده وكونه غير ازل فبأي أمل

قوله امر وهمي لاحقة بقوله (ومعنى تأثير العلم
في العلم عدم تأثير العلم في الوجود وقد اشار
المصنف في بحث الامكان الى ما فيه فاينذكر
قوله المساوية له في الذاتية) وزعموا ان مفهوماً
الذات تمام ماعية اندوات
قوله وفيه نظر الخ (قبل في عبارة الامام
الرازي اشارة الى انقطاع هذا النظر الذي
اوردته الطوسي في نقد المحصل حيث قال ان
المعترفة وان باغوا في نكار ثبوت القدماء لكنهم
قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل
مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول اورد
قديعة ولا معنى للتقديم الا ذلك فان قوله ولا معنى
للتقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر الى المعنى
للاوجود الاماعنو بانثبوت فلا فرق في المعنى بين
قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى وانوقس
في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت فامل
قولنا اي اوصافاً) فسر الصفات بالاوصاف
توجه قوله ثلثة معان الظاهر ثلثا

سواء كان هناك سبق زمني او لا وهو المعنى بالحدث الذاتي وبازائه القديم الذاتي (فيكون) الحادث بالتفسير الثاني (اعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلوم القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهما المعنى) الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سببا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) في ثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير مقتضى للوجود وغير مقتضى له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذا لا وجوده) اي عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) اعني تقدم عدمه على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبقوقية الوجود بعدم الوجود ايضا كالحديث الزماني الا ان السابق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان عدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له اوجزا لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدودا ذاتيا (ويرد عليه) اي على الدليل الذي ذكره (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاء) اي اقتضاء الممكن (لذاته لعدم يكون عدمه سابقا) على وجوده سببا ذاتيا كما زعموه (نعم لا يقتضاء الوجود وعدمه) لكنه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبقوقية استحقاق الوجود بالاستحقاقية حدودا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في ثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه

سبب لكوني

صدقا بل وجودا يشترطه قوله سواء كان هناك سبق زمني او لا حيث لم يقل سواء كان زمانيا او لا قوله (سواء كان الخ) اشار بهذا بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بعدم اعلى انه ليس ذلك معناه قوله (اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي اخص من القديم الزماني قوله (ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور قوله (لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن رشدك الى ذلك قوله وغيره مقتضى له قوله (تقدم الواحد الخ) اي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا قوله (ويظهر من هذا الكلام) اي من التفريع المذكور اومن استدلالهم المذكور فان مسبقوقية الحادث بالغير لا تحتاج الى العلة بل يدهى لا يحتاج الى استدلال قوله (لكنه مشكل جدا) فيقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذا لا وجوده الخ فاذا لا اقتضاء الوجود مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حيث يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتي لعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه مقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان عدمه لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر قوله (فان عدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على عدمه سببا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته عدمه وغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذا لا عدمه اعني وجوده مقدم على عدمه قوله (على اقتضاء الوجود) وكذا عسى ان ثبت ان ما بالذات الخ (وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب

(سبب)

سبب لا ارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا بالوجود غير الماهية) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءها اذا كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا في نكتة في الحدوث لا بعد الابقى امر عليه) اي على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبقوقية وجود الشيء فلا يقل الا بالامر سابق عليه (فهو) اي ذلك السابق (اما عدمه) الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم عدمه كان الحدوث زمانيا لا متناجا اجتماع التقدم والتأخر واذا اعتبر تقدم غير عدمه وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بامرها انفا لان كل ممكن مسبوق بعلة سببا يمتنع فيه السابق اللاحق فيكون القديم الذاتي مختصا بالواجب زمانيا (وثانيها) اي ثاني البحث الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبقوقية بعدمه) وهو الحدوث الزماني (يستدعي مادة) اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هويلا ان كان الحادث صورة واما جسيما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهويلا وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) اي زمانا (واما المادة فلا) اي الحادث (قل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) امر (وجودي) لما من ادلة وجوده في بابه (يستدعي محلا) لا متناجا فيقال الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل

سبب لكوني

الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالغير فليس بشيء لان الثابت فيقتضيه ان الواجب بالغير يلزم ان يكون ممكنا لانه موقوف على صفته التي هي الاستحقاقية قوله (ولم يثبت ذلك الخ) لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين قوله (غير الماهية) اي زائد عليها في الخارج فيتصور هناك امر ان يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء واما التفسير الى الواجب والممكن والمنتفع فيكتفيه التفرع بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم فتدبر قوله (نكتة) متضمنة لبيان منشا الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما فهم فانه لم يذهب اليه احد ومضاهها متقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبقوقية بالغير كما اختاره اولاء عن المسبقوقية بعدمه سببا ذاتيا اومن مسبقوقية الاستحقاقية بالاستحقاقية قوله (اي محلا) لا يمكن الحادث او محلا للعائد بان يراد بالحل اعم من ان يكون محله حقيقة او شبهة بل يدخل الجسم بالقياس الى النفس قوله (اما موضوعا) اي محلا يقوم الحال سواء كان جسيما او صورة او هويلا او نفسا بالقياس الى اعراضها قوله (ان كان الحادث عرضا) لان الحال المتقوم بالحل عرض قوله (واما هويلا) اي محلا متقوما بالحال سواء كانت هويلا اولى او ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات قوله (ان كان الحادث صورة) لان الحال المتقوم للمحل صورة قوله (لان الموضوع) اي الموضوع الذي قصد بتعميم المادة اذ حاله اعني الجسم بالقياس الى اعراضها الحلة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالآل والذات والسرور والغم فلا يرد انه لو اراد به الموضوع مطلقا انتقض بالبادي العالمية فانها موضوعات لا اعراضها مع عدم اشتغالها على المادة وان اراد به موضوع الحادث انتقض بالهويلا بالقياس الى اعراضها لعدم اشتغالها على المادة قوله (مشتملان عليها) اشتمل اكل على الجزء كافي الجسم بالقياس الى اعراضه والتعلق بالقياس الى النفس واشتمال للمزوم على اللازم كافي النفس الناطقة بالقياس الى الاعراض الحادثة فيها فانها لا تستلزمها البدن مستلزما للهويلا قوله (وهو ظاهر) اذ لو لم يكن ممكنا لزم الانقلاب قوله (لا متناجا فيقال الامكان الخ) لكونه امرا

٢ لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله وغيره مقتضى له

قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير (قيل لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتساج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونهما وهو متوقف

قوله لكنه مشكل جدا فان عدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتضى لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا اراد المتن

قوله لكنه منظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالغير فليس بشيء لان الثابت فيقتضيه ان الواجب بالغير يلزم ان يكون ممكنا لانه موقوف على صفته التي هي الاستحقاقية قوله (ولم يثبت ذلك الخ) لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين قوله (غير الماهية) اي زائد عليها في الخارج فيتصور هناك امر ان يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء واما التفسير الى الواجب والممكن والمنتفع فيكتفيه التفرع بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم فتدبر قوله (نكتة) متضمنة لبيان منشا الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما فهم فانه لم يذهب اليه احد ومضاهها متقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبقوقية بالغير كما اختاره اولاء عن المسبقوقية بعدمه سببا ذاتيا اومن مسبقوقية الاستحقاقية بالاستحقاقية قوله (اي محلا) لا يمكن الحادث او محلا للعائد بان يراد بالحل اعم من ان يكون محله حقيقة او شبهة بل يدخل الجسم بالقياس الى النفس قوله (اما موضوعا) اي محلا يقوم الحال سواء كان جسيما او صورة او هويلا او نفسا بالقياس الى اعراضها قوله (ان كان الحادث عرضا) لان الحال المتقوم بالحل عرض قوله (واما هويلا) اي محلا متقوما بالحال سواء كانت هويلا اولى او ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات قوله (ان كان الحادث صورة) لان الحال المتقوم للمحل صورة قوله (لان الموضوع) اي الموضوع الذي قصد بتعميم المادة اذ حاله اعني الجسم بالقياس الى اعراضها الحلة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالآل والذات والسرور والغم فلا يرد انه لو اراد به الموضوع مطلقا انتقض بالبادي العالمية فانها موضوعات لا اعراضها مع عدم اشتغالها على المادة وان اراد به موضوع الحادث انتقض بالهويلا بالقياس الى اعراضها لعدم اشتغالها على المادة قوله (مشتملان عليها) اشتمل اكل على الجزء كافي الجسم بالقياس الى اعراضه والتعلق بالقياس الى النفس واشتمال للمزوم على اللازم كافي النفس الناطقة بالقياس الى الاعراض الحادثة فيها فانها لا تستلزمها البدن مستلزما للهويلا قوله (وهو ظاهر) اذ لو لم يكن ممكنا لزم الانقلاب قوله (لا متناجا فيقال الامكان الخ) لكونه امرا

قوله (سواء كان الخ) اشار بهذا بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بعدم اعلى انه ليس ذلك معناه قوله (اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي اخص من القديم الزماني قوله (ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور قوله (لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن رشدك الى ذلك قوله وغيره مقتضى له قوله (تقدم الواحد الخ) اي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا قوله (ويظهر من هذا الكلام) اي من التفريع المذكور اومن استدلالهم المذكور فان مسبقوقية الحادث بالغير لا تحتاج الى العلة بل يدهى لا يحتاج الى استدلال قوله (لكنه مشكل جدا) فيقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذا لا وجوده الخ فاذا لا اقتضاء الوجود مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حيث يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتي لعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه مقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان عدمه لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر قوله (فان عدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على عدمه سببا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته عدمه وغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذا لا عدمه اعني وجوده مقدم على عدمه قوله (على اقتضاء الوجود) وكذا عسى ان ثبت ان ما بالذات الخ (وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب

قوله (سواء كان الخ) اشار بهذا بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بعدم اعلى انه ليس ذلك معناه قوله (اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي اخص من القديم الزماني قوله (ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور قوله (لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن رشدك الى ذلك قوله وغيره مقتضى له قوله (تقدم الواحد الخ) اي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا قوله (ويظهر من هذا الكلام) اي من التفريع المذكور اومن استدلالهم المذكور فان مسبقوقية الحادث بالغير لا تحتاج الى العلة بل يدهى لا يحتاج الى استدلال قوله (لكنه مشكل جدا) فيقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذا لا وجوده الخ فاذا لا اقتضاء الوجود مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حيث يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتي لعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه مقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان عدمه لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر قوله (فان عدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على عدمه سببا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته عدمه وغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذا لا عدمه اعني وجوده مقدم على عدمه قوله (على اقتضاء الوجود) وكذا عسى ان ثبت ان ما بالذات الخ (وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب

قوله (سواء كان الخ) اشار بهذا بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بعدم اعلى انه ليس ذلك معناه قوله (اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي اخص من القديم الزماني قوله (ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور قوله (لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن رشدك الى ذلك قوله وغيره مقتضى له قوله (تقدم الواحد الخ) اي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا قوله (ويظهر من هذا الكلام) اي من التفريع المذكور اومن استدلالهم المذكور فان مسبقوقية الحادث بالغير لا تحتاج الى العلة بل يدهى لا يحتاج الى استدلال قوله (لكنه مشكل جدا) فيقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذا لا وجوده الخ فاذا لا اقتضاء الوجود مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حيث يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتي لعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه مقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان عدمه لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر قوله (فان عدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على عدمه سببا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته عدمه وغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذا لا عدمه اعني وجوده مقدم على عدمه قوله (على اقتضاء الوجود) وكذا عسى ان ثبت ان ما بالذات الخ (وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب

قوله (سواء كان الخ) اشار بهذا بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بعدم اعلى انه ليس ذلك معناه قوله (اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي اخص من القديم الزماني قوله (ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور قوله (لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن رشدك الى ذلك قوله وغيره مقتضى له قوله (تقدم الواحد الخ) اي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا قوله (ويظهر من هذا الكلام) اي من التفريع المذكور اومن استدلالهم المذكور فان مسبقوقية الحادث بالغير لا تحتاج الى العلة بل يدهى لا يحتاج الى استدلال قوله (لكنه مشكل جدا) فيقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذا لا وجوده الخ فاذا لا اقتضاء الوجود مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حيث يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتي لعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه مقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان عدمه لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر قوله (فان عدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على عدمه سببا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته عدمه وغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذا لا عدمه اعني وجوده مقدم على عدمه قوله (على اقتضاء الوجود) وكذا عسى ان ثبت ان ما بالذات الخ (وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب

قوله (سواء كان الخ) اشار بهذا بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بعدم اعلى انه ليس ذلك معناه قوله (اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي اخص من القديم الزماني قوله (ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور قوله (لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن رشدك الى ذلك قوله وغيره مقتضى له قوله (تقدم الواحد الخ) اي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا قوله (ويظهر من هذا الكلام) اي من التفريع المذكور اومن استدلالهم المذكور فان مسبقوقية الحادث بالغير لا تحتاج الى العلة بل يدهى لا يحتاج الى استدلال قوله (لكنه مشكل جدا) فيقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذا لا وجوده الخ فاذا لا اقتضاء الوجود مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حيث يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتي لعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه مقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان عدمه لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر قوله (فان عدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على عدمه سببا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته عدمه وغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذا لا عدمه اعني وجوده مقدم على عدمه قوله (على اقتضاء الوجود) وكذا عسى ان ثبت ان ما بالذات الخ (وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب

٢ قوله لان الموضوع والمتعلق مشتركان عليه

المراد من الاشتغال الاستلزام لا التركب للآل
عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع
موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق
فلا بد من موضوع ادراكات المبادئ العالية لان
تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كالات
المبادئ بالفعل وفي بحث اما اول فلان كون
كالات المبادئ كالات بالفعل في حق اقتضاء الحادث
سبق المادة كحاصرها فاستلزام موضوع
الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات
المبادئ وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس
يحدث لها الذات واللام في التشاؤم الاخرى
وليس فيها حينئذ شأنة المادة

قوله وهو ظاهر الظهور على تقدير
ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل
وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حل على
الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به

المصنف

قوله الامر من ادلة وجوده فان قلت الذي مر
من ادلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان
المستند به ههنا هو الامكان الاستعدادي كما
سيصرح به قلت تلك الادلة كالتدليل على وجودية
الامكان الذاتي تدل على وجودية الاستعدادي
بلا تفاوت الا يرى الى قول المصنف هناك بعد
ذكر الادلة الثلاثة بل كل ما حاولت
اثبات كونه وجوديا لكن لا يخفى عليك ضعف
تلك الادلة فبانه وهو بهم عليه بانه على غير

اساس

قوله ولا امر متعلق به الخ (اشارة الى تعميم
الانفصال الى المشيئين المذكورين)

قوله لان صفة الشيء لا تقوم بما يباين في بحث
لان صفة الشيء لا تقوم بغيره مبينا كان او غيره
واما وصف غير المبين بصفة اخرى مأخوذة
بالقياس الى ذلك الشيء فله يمكن في المبين ايضا
كما لا يخفى

قوله كقدرة القادر (بتوجيه العبارة على
حذف المضاف الى محل قدرة القادر وما ذكره
الشارح خلاصة المعنى)

قوله هو صحة اقتدار القادر (لاحاجة الى
اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام
المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية
التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا

(٢٢٢)

قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اي نفس ذلك
الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى
يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له اتصالا فانه لا يصلح ان يكون
محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم
بما يباين (كقدرة القادر مثلا) اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل
وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اي القدرة بل صحتها (معالة بالامكان) اذ يقال صح من القادر
ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد المتعذر فارسل لماذا كان الامر كذلك واجب بان ذلك لكون الممكن
في نفسه صحيح الوجود دون المتعذر كان كلاما مقبولا ولو لا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي
الامكان مقابلة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعميلا للشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر العلول
عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة
الى الفاعل فلا يكون احدهما سببا في الآخر واذا ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا
منفصلا عنه مباينا له (فهو) اي ذلك المحل امر (متصل به) اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام
امكانه به (وهو المادة) ولا بد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث
المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاغراض وتارة يوجد فيها كاصور وتارة

سببا لكوني

اضافا قوله (وبس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات ان الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان
يستدعي محلا موجودا ثبت ان محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم
الشيء على نفسه المقادير بقوله اذ لا يوجد قبل وجوده فاقبل من انه بعد تحقيق ان الامكان موجود
قبل وجود الحادث لاحاجة الى ثبوت كونه محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولا يخفى هذا حتى
ينفي وخصوصا قد نفاه بهذا التحقيق ليس بشيء لانه ان اراد عدم الاحتمال عند العقل فمتنوع
وان اراد في نفس الامر فلا يجدي ولا فائدة من هذا التحقيق بل بضم مقدمة اخرى بديهية
قوله (ولا امر متعلق به الخ) اشارة بالتعميم الى ان الاحتمال الاول متروك بيانه في المتن لظهوره
قوله (ومباينا له في الوجود) ليس المراد به ان يكون اكل منهما وجودا على حدة بل في المقارنة
بينهما في التحقيق كما سيجي قوله (لا تقوم بما يباين) واما اذا كان مقارنا له فيجوز قيام صفة
احدهما بالآخر بان يكون في الحقيقة امر واحد يعتبر صفة لاحدهما باعتبار وصفة لاخر باعتبار
آخر فلا بد ان صفة الشيء لا يقوم الابتناء بغيره سواء كان مبينا او مقارنا قوله (اي كالفاعل
القادر) فالتدليل المذكور تمثيل الامكان لعل منه غشيل الامر المنفصل والتقدير كان يكون الامكان
قدرة القادر فيكون محله الفاعل المبين للحادث وانما لم يقل كالفاعل اشارة الى ان صحة كونه محلا لامكان
الحادث موقوفة على ان يكون الامكان عبارة عن قدرته قوله (على ما توهمه بعضهم) فيه
اشارة الى ان التعرض بخصوص القدرة للتخصيص بالرد عليهم والا فالاول التعميم بان يقال كصفة
صدوره من الفاعل قوله (صحة اقتدار القادر) فيه اشارة الى ان المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة
لان الصفة الحقيقية لا لا اقتدار بالفعل اذ لا اشتباها بالامكان قوله (لا بالقياس الى الفاعل) وان كان
صفة له بالقياس الى الوجود والعدم قوله (وهو المادة) فداته انما يتم اذ لم يجز حدوث صفة في الجرد
او حدوث جوهر مجرد في جوهر مجرد مع انهم يتراءى جوازه على ان كل حادث مسبوق بمادة قوله
(ولا بد ان تكون قديمة) بنفسها او باعتبار جزئها ان فسر المادة بالمعنى الاعم قوله (وفي المباحث
المشرقية) بيان الاتصال التام الواجب لجواز قيام امكان الحادث المحل قوله (يوجد عن تلك المادة)
بان يكون متوقفا بها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده فيها فاسكانه هو امكانه فيه فان ما ل قولنا
البياض يمكن ان يوجد في الجسم وقولنا الجسم يمكن ان يوجد في البياض واحد قوله (وتارة يوجد فيها)

(يوجد)

(٢٢٣)

يوجد معها كالغفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتباري كاسبق واتم معترفون به) والامور
الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بنبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل
موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان
الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انساب
ماهية الى الوجود وهو لازم لمهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما هو لا يتصور فيه تفاوت
بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف
قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عباراتهم بوجه
الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اي تحقيق كلامهم في هذا المقام
(ان الممكن ان كفي في صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتي اللازم لمهية (دام بدوامه) لان الواجب
نام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا يخل هناك ولا تفاوت الامن جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي
كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالعلول الاول (والا)
وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان)
ذلك الشرط (قديما دام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب بشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن
الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن
المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف
ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث
محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهو جرافيتو وقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهي) اي تلك
الحوادث المترتبة (اما وجوده معا وهو باطل لما سأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل

سببا لكوني

وان لم يكن متوقفا بها لكنه حال فيها محتاج اليها فمال وجوده في نفسه هو
وجوده في المحل فكذا امكانها قوله (يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطا بوجودها
وان لم يكن متوقفا بها ولا محلا فيها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده معها فكذا امكانها قوله
(الذي يستدل به الخ) اي ليس المشار اليه بهذا الامكان المذكور في الاستدلال السابق
فانه صريح في الامكان الذاتي حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث واكتفى في وجوديته
على الادلة السابقة وعلل صحة الاقتدار به بل الامكان المذكور فيما يستدل به المدعي ولذا اورده في
المضارع فهو جواب بتغيير الدليل قوله (بوجه الاستدلال) اي يدل دلالة ظاهرة على هذه
المقدمة الوهمية النكاذبة لان دلالتها وهمة فلا مرد ان الدلالة المذكورة صريحة في تلك العبارة
وان الظهور ينافي الابهام قوله (اي تحقيق كلامهم) لتحقيق الامكان الاستعدادي على
ما يبادر من قرينه في الذكر بناء على ان التحقيق المذكور مشتمل على اثبات الامكان الاستعدادي
مع اثبات انه قائم بالمادة قوله (لان الواجب تام الخ) فلا شرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال
ان الممكن ان كفي الخ ولم يقل ان الواجب ان استجمع شرائط التأثير في الازل الخ وبهذا سقط ما قيل
ان الشروط المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب فيكون قائمة به فلا حاجة الى محل يخص بالحادث
قوله (فان كان ذلك الشرط قديما الخ) يعني ان ذلك الشرط لابد ان يكون موجودا والوجود
مختصر في القديم والحادث فان كان الشرط قديما الخ وذلك لان المعدوم لا يجوز ان يكون شرطا
لوجود الحادث باعتبار عدمه السابق ولا باعتبار عدمه المستمر لكونهما زلزلين فيكون باعتبار عدمه
اللاحق وذلك يستلزم كونه شرطا باعتبار الوجود ايضا وبهذا سقط ما قيل يجوز ان يكون شرطه
امر معدوم ما يجزى فلا يكون قديما ولا حادثا يوجد بعضها عقيب بعض الخ فان قلت عدمه بعد
الوجود لا يحصل الا بزوال علته وجوده بتلك العلة فان كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال
الواجب لاستناد الموجودات كلها اليه وان كانت مركبة من الموجودات والمعدومات وكان زوالها

(موافق)

(٨٤)

٢ صحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلهما
نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل
لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول
صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام
من يفعله

قوله بل صحته معلقة بالامكان (قد عرفت انه
لا احتياج الى اتمام الصحة فان نفس القدرة تعلل
بالامكان ايضا فيقال هذا مقدور لانه ممكن فان
قلت اذ قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح
ايجاد المجردات فسل لماذا كان الامر كذلك
يجاب بانه يمكن منه دون ايجاد المجردات فسل
ان ههنا امر آخر غير الامكان الذاتي وهو الذي
علل به صحة ايجادها قلت اجيب بان الكلام
في القادر المطلق والذي يدل به قدرته هو الامكان
بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلازم السوق لان
الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان
يقال تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء وفيه
ما فيه بقاء فيه بحث وهو ان المراد بالامكان
ههنا على تحرير المصنف هو الاستعدادي
ولا يخفى في ان الذي يعال به القدرة هو الامكان
الذاتي فالكلام ليس بشام ويمكن ان يقال
الامكان الاستعدادي ايضا يعال به القدرة
فيجاب من سأل بماذا صح من القادر ايجاد الممكن
بانه مستعد للوجود والنوع مكابرة

قوله (وهو المادة) فيه بحث لا نالنا ان
التعلق بالحادث مختصر في المادة بالمعنى المذكور
لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا
تعلق بالحوادث ورائه تعلق الحلول او التدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول لم لا يجوز ان
يكون الحادث جوهر غير جسماني حال في جوهر
آخر كذلك ولم يقد دليل على امتناع ذلك وايضا
قد ثبت على ان الموضوع قديم يكون جوهر
غير جسماني كعلوم العقول فيبطل حينئذ
ما فرغوا على هذه القاعدة من قدم كالات العقول
لاستلزام حدوثها سبق المادة

قوله وفي المباحث المشرقية (تقوية لما سبق
من تعميم المادة)

قوله يوجد عن تلك المادة (كالاعراض) المراد
بالمادة المحل لا الهوى والا فالحركة الابنية
والوضعية مثلا لا توجد من الهوى بل من الجسم
قوله والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا
موجودا (اي موجودا في الخارج كما هو المدعى)

٢ ههنا واما استدعاؤها بمحلا موجودا في الجملة ولو في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المتيقن له تقضيته ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتى وهو قابلية الوجود والعدم لاسيما كما يشعر به تفسيرهم ايا بلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سلبية المحمول غير مقتضى اوجود الموضوع فكان المتشع حال عدمه في الذهن ممكنا لانصافه بهذا السبب لامتناعه لان اقتضاء العدم امر ثبوتى يستدعى وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعيا ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودى يبرهنه به فالخاتمة لا يتصف بالامكان الذاتى قبل وجوده في الخارج وفي الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فينصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتى للحادث ههنا ويمكن الجدل في اتصاف المتشع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت المتشع في المبادئ العالية التكا في اتصافه بالامتناع امر محال جازان يستلزم محالا اخر اعني عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وبسلبه ايضا فلينأمل قوله ثم ان ظاهر عباراتهم الخ خصوصاً قولهم الامكان وجودى لما مر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه

قوله احتاج الى حادث آخر (فيه بحث لم لا يجوز ان يكون الشرط الحادث امرا عديما وان توفى في اطلاق الحادث على العدمى يقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امرا عديما معجدا وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا قبال العدم السابق ازل فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمى والعدم كما مر في بحث التعيين فان قلت ذلك الامر العدمى يستدعى ايضا محلا والاتوات النسبة كما هي اعني قلت لانسليم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سبب ان الشرط مقرب ولا يقرب في المعدوم المحض قلت سبب ايضا ما في حديث القرب

قوله ولان ذلك المجموع الخ (قبل هذا انما يتم لو كان المجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيدكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يتوقف به هذا الكلام ٢

(وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد التطفة للانسان اقرب واقوى) من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصفر) والتى المحض (فاذن هو امر وجودى ومحله) الموجود ايضا (هو المادة وهذا) الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار) والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاد به بعض دون بعض الا خلافا لاستعدادات القوابل وسببين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذى استدلى به لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجى فن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو موجود في الخارج اذ ليس لثاني الخارج

سؤال كوتى

فلا بد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ما عتبه قوله (وانه امر موجود) هذا ما ذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر في المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لا يكون كذلك وفيه ان قبوله لها ليس الا واجبا متقرا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولادليل على ان في التطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التى هي من جملة الموصفات المترتبة لها الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقق ان الامكان الاستعدادى هو الامكان الذاتى مقبلا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذ كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل ولو سلم انه موجود فاللازم ان يكون لكل حادث متعلق به اختصاص بذلك الحادث ولو سلم فلانسليم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذى فسرناها لجواز ان يكون جوهر مجردا محلا لجوهر مجرد حادث ولم يتم دليل على امتناعه او محلا لمرض حادث كالعقول والنفوس لاعراضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذ يبطل حينئذ ما فسدوا على هذه القاعدة مثل ان العقول كالانها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية فالقدماء الاستعداد وان لم يكن موجودا الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب المفعول والتفسير في المعدوم الصفر محال فلا يكون في الحادث فلا بد له من حال آخر ورد عليه مع ما سبق انه يجوز ان يكون التغير في جانب الفاعل لا بان يتبدل في ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بانضمام امر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يكون له مادة مستعدة قوله (وهو نفي القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والعكس يختص كلاتمها بارادته فلا يرد ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى لازم الوقوع لكون المشية اعنى العناية الازلية لازمة لذاته قوله (بمجرد ارادته) يعنى ان المختص اوقع بعض الاشياء في وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بقدم تعلقها او بحدوثها كما مر سابقا تحقيقه قوله (ومنهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسى قوله (ان الامكان الذى استدلى به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه قوله (امر عقلى) لانه هو الامكان الذاتى مقبلا الى الوجود المسبوق بالعدم قوله (لكنه يتعلق بشئ خارجى) اى بشئ موجود في الخارج لان امكان وجود الشئ بعد عدمه يقتضى ان كان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمعدوم يتشع اتصافه بتبدل الاحوال فالخاتمة لا يتصف به باعتبار ذاته بل موضوعه التغير من حال الى حال وانما يجري عليه باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد في الجسم وهذا لا شاق اتصافه بالامكان الذاتى المطلق في نفسه لانه يتصف به الماهية في الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود والعدم بخلاف القديم فانه لكونه موجودا دائما يتصف بالمكان وجوده بالنظر الى ذاته

٢ قوله ولا بد له اى لذلك المجموع من محل يختص به (قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة في المسأحة الشرقية لثم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادى والجواب ان ثبوت المحل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادى اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجودا مأكدا واما كذا فبسائر المقدمات فتأمل

قوله كنسبته الى غيره (فيدفع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون امور قائمة بانفسها مناسبة للحدوث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة

قوله اى لذلك المحل استعدادات (فان قلت لم لا يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادى بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المفعول ابتداء وان امكن ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل

قوله مبنى على اصلهم الفاسد (وايضا لانسليم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لاحتياج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلى لا يتحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعى محلا موجودا في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فيثبت لاموصوف ولا اتصاف وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته

شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج ﴿ واما اللة فلو جهين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة ﴾ بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجمع المتقدم فيه التساخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لا يثبت على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان ور بما تنصوا عن هذا الجواب بان القلبية والبعدية اللتين لا يجمع فيها القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو ونحوه ان يقال لماذا اذا اجاب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه انجبه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم ينجبه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر حين الزمان فذلك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من التقدم والمتأخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده

﴿ سياتي كونه ﴾

دائما وهذا معنى قوله وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود الخ فالامكان كالمشي والتقدم في انه ليس شيء منها موجودا في الخارج لكنه يستدعي محلا موجودا في الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان في كلامه ترك ما يعني وهو اثبات انه متعلق بامر خارجي واما قوله فنحن حيث تعلقه بالشيء الخارجي الخ فهو عديل لقوله في آخر الجواب ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودا في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل والمقصود دفع ما اورده الامام من ان الامكان لو كان موجودا لكان واجبا او ممكنا والا لكان محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان قوله (وفيه بحث لان تعلقه الخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررناه لك لان التعلق الذهني انما هو للامكان الذاتي المطلق اعني سلب ضرورة الطرفين دون امكان الحادث اعني امكان وجوده بعد عدمه قوله (واما اللة الخ) لما كان المعتبر في الحدوث الزماني سبقة لعدمه على الوجود وهي لا تستدعي ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كاذب اليه المتكلمون كان المطلب نظريا خافيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاؤه سبقة اللة لا يحتاج الى دليل وهم قوله (وقد يجب الخ) اي لاننا قولكم فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث قوله (بان القلبية والبعدية الخ) فانزعج المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزماني مطلقا يقتضي ذلك بل لكونه في ماعد الزمان قوله (ولغيره بواسطته) اي عارضتان لغير الزمان بواسطته فهو واسطة في العروض قوله (انجبه ان يقال اذا) اي ما السبب في عروض التقدم لاحديهما على الاخرى قوله (وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون ما يقارن احديهما متقدمة بالعرض على ما يقارن الاخرى قوله (انجبه السؤال ايضا) اي السؤال عن سبب العروض قوله (لم ينجبه الخ) اي لم ينجبه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الاخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التي اتفق عليها الاذكياء من ان التورير المذكور انما يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات وهو لا يقتضي انتفاء الواسطة في الثبوت ولوسلم فاللازم عدم الواسطة في الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثاني كما صرح به الشارح قدس سره ولوسلم فانقطاع السؤال انما هو لاعتبار التقدم في مفهوم العام الاول حيث قلتم كان في العام الاول لالكونه وصفا ذاتيا ولا يحتاج الى الاجوبة التي هي اوهن من نسج النكوت عند التفاد قوله (والتقدم الخ)

(لعروضه)

لعروضه لعدمه) ويستحيل ان يكون وجود شيء عارضا لعدمه (ولا نفس عدمه لان عدمه قبل) اي قبل الوجود (كما عدم بعد) اي بعد الوجود في كونه نفس عدمه (وليس قبل كونه) لانها حائزان بالقلبية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس عدمه (فاذن هو) اي التقدم (امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقض الالاتقدم البعدي لصدقه على المتعاقبات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) لمقارن لعدم الحادث (وجوابه انما منع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض لعدمه كما عرفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودي لا يعرض لعدمه) بالضرورة وكونه نقض الالاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما يمكن ان يقال كون التقدم امرا ثبويا كما يشهد به البداية اجاب بقوله (والحكم بنبوته) اي بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بديهيته دون العقل (وحكمه) في العقول الصرفة (مرود كما في محجر الباري) فان الوهم يحكم بديهيته ان كل موجود قائم بذاته فهو متخير وبخصوص بجهة (و) كافي (كون كل مرئي مقابلا للرائي) اوفي حكمه كافي الامور المشاهدة في المرآة وهذا الحكمان باطلان لان الباري تعالى ليس بمتخير اصلا وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبة والاقلبية عدميتان لكن الحكم باضاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لها من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري

﴿ المرصد الرابع في الوحدة والكمية ﴾

فانهما من الامور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) ﴿ المقصد الاول ﴾

﴿ سياتي كونه ﴾

انما احتجج الى اثبات مغايرة التقدم للطرفين مع ان مغايرة النسبة لطرفيها بديهيته لان المقصود اثبات مغايرة التقدم لهما في الخارج والنسبة لا تقتضي تلك المغايرة الا ترى ان النسبة في قولنا زيد موجود عند الاشياء مغايرة للطرفين في المفهوم العقلي مع انه لا تغاير بين الطرفين في الخارج فضلا عن مغايرة النسبة لهما قوله (ويستحيل الخ) والالكان الشيء موجودا ومعدوما معا لان الصفة الثبوتية يقتضي وجود الموصوف قوله (امر زائد الخ) اذ لا يجوز ان يكون جزءا لان النسبة يتبع ان تكون جزءا لاحد الطرفين واللازم ان تكون متقدمة ومتأخرة ولذا لم يتعرض لنفيه قوله (لصدقه على المتعاقبات) وما من شأنه الوجود في الخارج لا يمكن ان تصاف المعدوم به كامر غير مرة فاندفع ما قيل انه لا يدل على كونه عدما الا اذا ثبت انه لا يصدق الاعلى المتعاقبات وهو بمنوع قوله (من محل) فيجتمع ان يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود المحل في الاستدلال ومنع وجوده في الجواب قوله (كما عرفت به) وما قيل ان ما عرفت به عروضه له بالتبع لا بالذات فخارج عن قانون النفاضة لانه مناقضة فيما هو ثابت لسند التسع قوله (هذا مسلم) اي انه لا بد له من معروض ذاتي لكنه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز ان يكون عدم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بانه هو الزمان وبما ذكرنا ظاهر اندفاع ما قيل بعدم تسليم ان معروضه الذاتي هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقة الحادث باللة ولا يهمني بيان كونه موجودا في الخارج فانه مطلوب آخر مذكور في مقامه قوله (فانهما من الامور الخ) لتعليل لا يراد بها في مرصد على حدة مع كونها من لواحق الماهية ولذا ذكر صاحب البحر يد في فصل الماهية وليس المقصود بيان كونها من الامور العامة فانه مذكور في تعريف الامور العامة بما لا مزيد عليه قوله (والذهنية) ذكره استطرادا كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية

(موافق)

(٨٥)

قوله ولا نفس عدمه لان عدمه قبل الخ فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدما ما خردا بوصف الاتصال بالوجود قبلا قلت لان مطابق الاتصال وكذا الاتصال بطريق متأخر لا يكفي والاتصال بطريق القلبية يشتمل على التقدم اذ تغاير العارة لا يجدي فنقل الكلام اليه فامل قوله وجوابه انما منع كون التقدم امرا وجوديا فانرض لعدمه قيل عروضه لعدمه ليس عروضه حقيقيا بل معناه مقارنة لعدمه لعروضه الحقيقي اعني الزمان وعروضه لعدمه بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالتسند لا يستلزم المنع وسيا في هذا الكلام تنفي في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى

(الوحدة تساقق الوجود) أي تساوي فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (وكل موجوده وحدة) ما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الأشياء عن الانصاف بالوحدة إذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الانصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) أي انصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلها) أي تقابل الوحدة بالكثرة (فانها لم تعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذي عرض له الكثرة والاستحالة في عروض احد المتقابلين الآخر أما الحال عروضه لعروض الآخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة في التقابل في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلها فان قلت فعلى هذا لا يصح ان يحصل ما هو موجود فيه وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفت به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة تميزه بعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة والاستحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا قول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللکثیر بالعرض (ولاجل ذلك) التساوي الذي بينهما (ظن بعضهم انها) أي الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين (ويطرح انه لو كان الوجود) الشخصي (نفس الوحدة) الشخصية

سؤال كوني

الاخصاص بها والافلا دخل له في كونها من الامور العامة قوله (في الجملة) أي خارجا او ضمنيا قوله (وحدة ما) أي حقيقة او اعتبارية قوله (أي انصاف الكثير بالوحدة) أي بتوسط ملاحظة الكثرة كما يدل عليه قوله فان العشرة المخصوصة الخ فلا يرد ان انصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد فكيف لا يمنع تقابلها ثم انه كما يمنع اجتماع المتقابلين بالذات في محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يمتنع اجتماعهما قوله (المراد الخ) في قوله عرض الوحدة للكثرة ان للكثرة مدخلا في عروضها حتى لو لم يلاحظ انصافها بالكثرة لم يعرض الوحدة وما قيل ان اللام في قوله لم يعرض لشيء واحد لام الاجل فيكون ما ل قوله لا للكثرة لاجل ذاته فلا حاجة الى التطويل الذي ذكره الشارح قدس سره ولا يرد الاعتراض الاتي فوهم محض لان اختلاف سبب المتقابلين لا يؤثر في جواز اجتماعهما بل لا بد في ذلك من اختلاف المحل ذاتا او اعتبارا قوله (ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة إشارة الى انه لا بد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لذات الكثير في نفسه ولا مقيدا بالكثرة موصوفا بها والا لزم اجتماع المتقابلين قوله (من حيث التفصيل) بان لم يعتبر انصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الاجمال بان يعتبر انصافه بها فآله هو الجواب الاول لافرق بينهما بالاعتبار وليس المراد بالتفصيل والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مفصلا وان يدرك مجعلا على قياس ما يقال في الفرق بين الحد والمحدود حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الى الاختلاف في الادراك دون ذات المروض حتى يقع في عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو ارد ذلك كان جوابا آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى قوله (ولما ان تقول الخ) فغنى قولنا كل كثير واحد اهم من ان يكون موصوفا بالوحدة بالذات او بالعرض وانما اخر هذا الجواب مع موافقة لظاهر عبارة المصنف لان القول بان الوحدة غير عارضة لذات الكثير وانما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فغنى قولنا الكثير واحد واحد كثره خلاف الظاهر والوجدان قوله (ولاجل ذلك الخ) وليس منشا الظن مطردا فلا يرد انه يلزم من ذلك ان ينظر الاتحاد بين كل متساوقين كما هو قوله (فتكون الخ) زاد هذا لتفريع ليوجهه الابطال المذكور

قوله اعدامه واجبادا البحرين آخرين قبل

يمكن حل كلام المصنف على ان التفریق حيث يكون اعداما بالكلية واجبادا البحرين من كثر عدم ابتداء بلابقاء محل من الاول والا فالباقى فرضا اعني الهوى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان يتقدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكم وليس بشي لما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهوى بل محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم يطل الوحدة الشخصية للهوى في البحر المشقوق على ان قوله والمجوز الخ يأتي عنده نوع اياه

قوله وهذا الدليل بعينه يدل الخ هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضي عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله اما مجوز من مجوز الخ

قوله موصوفة بالوحدة دون الشخص (أي الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونها فاندفع ما يقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة يتصف بالشخص ووجه الاندفاع انها من حيث

الوجود في الذهن وان كانت جزئية وشخصية لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون الشخص وقد يناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون الشخص فيوجد عين الوحدة ولا يلزم منه ان يكون كما وجد احدهما وجدالا خرافة اعتبر الوجود فانه عين ذات الباري تعالى مع ان انصاف بالوجود لا يثبت الباري تعالى نعم مفهوم هذا مغاير لفهوم ذلك او نقول المفهوم واحد والتفسير باعتبار غير موجوده ولا وجودية وجوابه ان المنى هنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة الشخص امر او احدا وتحقق احدهما بدون الآخر في موضع يدل على هذا اني اذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد امر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدوره لكن الاتحاد بهما المعنى يوجد بين الامام والحض فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو وهذا صحيح المحل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفي في هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات الباري تعالى عند من يدعي وجوده الخاص وليس

(ليكان التفریق) الواقع في الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم الشخص واجبادا الجسمين آخرين اذ التفریق بطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) أي كون التفریق اعداما (باطل اذ ليس شق البعض بآثار البحر الا خضر اعدامه واجبادا البحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لا يثبت في الجواز العقلي (مكابر) لمقتضى عقله (لا مخاطب) ولا يناظر وانما مجوز من مجوز بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الاتصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هو بئان اخر بان اتصال البئان والموجود في الحالتين معا هو الهوى والى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع ككلاهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جرى زالت وحدته دون هو يسه الشخصية والا كان التفریق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون الشخص (وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا يجامعها) ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحجة (واحد وذلك دليل التفریق) اذ لو كانا متحدين لكانا اذ صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أي الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) أي الماهية (من حيث هي قبل الكثرة) و) اذا اخذت (مع الوحدة تأيها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءا لها على قياس ما مر في بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لئلا ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والابزوم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كية في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام واجبادا جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم تعرض لمر يف الوحدة والكثرة لانهما يبداهيتان

سؤال كوني

قوله (في بطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما قوله (مكابر لمقتضى عقله) فان العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفریق والاعدام فان من يقول اعطى ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدام ذلك الماء ووجد ماء آخر قوله (وانما مجوز الخ) بيان لنا التجوز تيمنا للكلام وليس فرضه دفع كون التجوز المذكور مكابر فانه لا يدفع بذلك قوله (والموجود في الحالتين الخ) كيلا يكون التفریق اعداما بالكلية كالزم ذلك للذين للهوى القائلين بان الجسم حقيقة هو الاتصال الجوهري فقط ولا يخفى على المصنف ان التفریق كانه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فان العقل يحكم بان الماء بعد التفریق هو الماء السابق الا انه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة قوله (دون هو يسه الشخصية) بناء على ان الوحدة ليست من الشخصات وانما قال الحكماء ببقاء هوى العناصر بالشخص مع تكثرها باعتبار الاجسام المنصرفة قوله (ان الامور الكلية) أي المفاهيمات الموصوفة بالكلية في انفسها موصوفة بالوحدة دون الشخص اذ شخصها بعد عروض الشخصات قوله (وايضا فالوجود) عطف على قوله يطلعه بتقدير الفعل والقاء زائدة قوله (ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضي تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما قوله (من حيث تلاحظ كثرته) أي يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلا ينافي ما مر من قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا اخذ الكثير مع صفة الكثرة قوله (وليس من هذه الحجة) أي من حيث كونه موصوفا بالكثرة بواحد والالزام اجتماع المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أي مجموعهما قوله (زائدة عليهما) أي المراد المغايرة في الصدق لاني المفهوم لانها بديهية قوله (لانها يبداهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان توقف في ادلته

يشمل عامر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح مساوقة للوحدة لوجود نوع اشعار بدايتها على قياس بدايتها وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولاً جزئيات ترسم صورها في آلتها ثم تنزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرک لكل هو النفس ليس الا اذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ترسم فيها اظهر عندها من العارض لما ترسم في آلتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين فالوا فيجوز التنبية على معنى كمال من الوحدة والكثرة بصاحبها الا ان الوحدة لما كانت مبدء الكثرة ومنه وجودها كان التنبية عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي **في المقصد الثاني** قد اختلف

في سياتكوتى

قوله (نوع اشعار) بناء على ان التساويفين يشتركان في اكثر الاحكام **قوله** (وقد يقال الخ) يريد ان النفس الناطقة في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات في هذه الحالة الملتفت اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال ولا ملحوظة معها عوارضها التي تلحقها لان ما يلحق الشيء باعتباره وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حدوثه في الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لما انها من العوارض الذهنية عند المحققين ثم اذا تنبهت لما بينها من المشاركات والمساكنات التفت اليها ولا حظها من حيث انها متكررة لامتثال التنبية المذكور بدون تلك الملاحظة وادركت الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عنده الامر الواحد من حيث انه واحد ضرورة انها ادركته من حيث انه مشترك بينها فالنفس الناطقة ادركت اولاً معروض الكثرة من حيث انه معروضها وبوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصل عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكثرة الاجالية الذي هو اقوى من العلم الكسبي في الامور الحقيقية على ما بينه الشارح قدس سره في بحث البصيرات ثم بعد ذلك ادركت بذاتها معروض الوحدة من حيث انه معروضها لكونه كلياً مرئياً في ذاتها وحصل في ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى الطريقة التي جلت النفس في ادراك الاشياء عليها كان الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات اظهر اى اسبق حصولاً من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة اظهر من الكثرة وبهذا التفرير اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليقي على حواشي شرح حكمة العين **قوله** (اعرف) اى اسبق في المعرفة كقولهم العرف يحجب ان يكون اجلى من العرف **قوله** (من تلك الجزئيات المتكثرة) اى الملحوظة من حيث انها متكررة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز ان يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار تقويمها بالوحدات **قوله** (واحدة) اى ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت **قوله** (فالوحدة الخ) اى من حيث انها مدركة وكذا في قوله والكثرة عارضة **قوله** (سواء اخذا كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة للامر الكلي المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعد ملاحظة الامور الكلية الحاصلة في ذات النفس من حيث انها متكررة واما الجزئيات فلان الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الالتفات اليه من حيث وحدته حال التنبية المذكور **قوله** (فيجوز التنبية) اشارة الى ان التعريف المذكور يكون من قبيل التنبية على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكثرة الاجمال **قوله** (تعريف حقيقي) لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول

في وجودهما فائنه الحكمة وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيعلم (على المأخذ) من الجانبين فيقال من جانب الثبوت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه وايضا هي نقص الا وحدة عدمية وايضا لافرق بين وحدته لا ولا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثاني او وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامازت عنها بخصوصية فالوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتثال عروض الوحدة للنصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص

في سياتكوتى

قوله (في وجودهما) ي في وجود افرادهما في الخارج بمعنى ان بعض افرادهما موجود في الخارج وهي القاعدة بالوجودات الخارجية اولاً من افرادهما بوجوده فيه بل هي امور اعتبارية ينتزعاها العقل من الموجودات لافي وجود ماهيتها فانه استقلالاً محال وفي ضمن الافراد فرع مسئلة وجود الطبايع يرشد الى ما قلنا الدلائل المذكورة **قوله** (فائنه الحكمة) اى القدماء ولذا جعلوا العدد قسماً من الكم وزادوا في تعريف الكيف فيه اللاقسمة والتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم امراً اعدادياً وتمحلو لكون العدد من الكم بانه على تقدير كونه موجوداً **قوله** (على المأخذ من الجانبين) فاحذ الدليل الاول للثبوت مرفى في بحث التنبين واخذ الادلة الباقية مرفى في بحث الامكان وماخذ دليلي الثاني مرفى في بحث التنبين **قوله** (لو وجدت الوحدة) اى وحدة من الواحدات لشاركت سائر الواحدات في حقيقة الوحدة المطلقة وامازت عنها بخصوصية ثبوتية بوجوب مجزئتها منها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون لكل وحدة فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية لما يميزه وحدة الكل لوحدة الاجزاء فيكون الوحدة وحدة اخرى مغايرة لها بالذات ونقل الكلام الى الوحدة الثانية بانها مشاركة للوحدات في مطلق الوحدة وممازاة عنها بخصوصية فالوحدة الوحدة وحدة اخرى وهم جرا فيلزم التسلسل في الامور الثابتة في نفس الامر المتغيرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عدمية فانها لا تنصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هكذا غاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على رفع الابطال الكلي لا على السلب الكلي اعني لاشي من الواحدات بوجوده لجواز ان يكون وحدة الوحدة باعتبارية وانما يستدل الشارح قدس سره على ثبوت وجوديتها بانها لو وجدت لكانت واحدة لانها تسابق الوجود فالوحدة وحدة اخرى لان فرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيعلم على انه رد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها **قوله** (لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجياً وهو موقوف على وجود النظم اليه والموجود ما واحد او كثير ويمتص انضمامها الى الكثير من حيث هو ككثير فيكون انضمامها الى الواحد فالوحدة السابقة اما عين الانقسمة فيلزم الدور او غيرها فلزم التسلسل **قوله** (ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثاني فظاهر واما اجراء الاول فيقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثرات في الكثرة وامازت بخصوصية فلا كثره اخرى لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز **قوله** (وقد تقدم جوابهما) في بحث التنبين لكن جواب الاول مثل ما تقدم في التنبين وهو ان يقال اشتراك الوحدات في الوحدة يجوز ان يكون اشتراكاً في عرضي وحينئذ يكون كل واحدة منها متميزة بنفسها فلا يكون للوحدة وحدة اخرى واما جواب الثاني فمرفى بمتقدم وهو ان يقال لا نسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية انما يلزم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على احد المتساوقين التوقف على الآخر وهو مشترك في الجواب للتقدم في التنبين اعني منع كون انضمام التنبين موقوفاً على تعيين الماهية بل على امتيازها

قوله فائنه الحكمة) يناقضه ما سيجرح به من ان تعريف الحكمة لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المأخذين بعض الحكمة والثانيين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف من تحته من الاعداد والالزم التسلسل المحال كما سذكره في بحث الهلة والمعالول

قوله ويقال من جانب الثاني الخ) لا يظهر ان يقال او وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوفاً للوحدة فلها وحدة موجودة وهم جرا

قوله بخصوصية) هي موجودة ايضاً وكل موجود له وحدة فالوحدة وحدة اخرى

قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة) فتقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الواحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانه يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملزم فاعلم

قوله وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها) في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزم الكثرة بل يلزم الوحدة فلم يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها ايضاً بان يقال ان كثره ما وجدت زاد على الموجودات عدداً آخر مثلاً اذا كان زيد وعمر عرض ايها كثره فكثرة ايها ان وجدت يلزم كثره اخرى طارئة ايها مع كثرتها وهكذا في تسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامها باعتبار الكثرة وتخصصها او وجودها فمما يميز على تقدير كون الوجود والتخصص موجودين فتأمل **قوله** ويخص الوحدة الخ) ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضاً فيقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست بالاجممع والوحدات الوجودية فالكثرة وجودية واما عدمية فيكون الكثرة لعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجري في الوحدة لاهيته كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة

قوله وهي مغايرة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة التخصيفية فيشدد لا بد قول الماهية الجنسية مثلاً الكثرة وان اخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فاعلم

قوله واما لم تعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان ما مر في الوجود ليس بمعرضي المصنف بل ينقل عن البعض القول بالبداهة وادله ثم اجاب الالهم الان قال قد تقدم القول بالبداهة بشر يسميه وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة

قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرتي التصور بالبداهة **قوله** وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد ترسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضاً فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ترسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال وما ينتزع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدءاً للكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضاً

قوله سواء اخذا كليين او جزئيين) اى سواء اخذنا الارضان قبل يلزم من جواز انقسام الجزئي في النفس ان يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض الالهم الان يختار ذلك في غير المادى بحسب الظاهر وان حقق في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لا اعتبارها بالتخصيص وايضاً يلزم جواز ارتسام الكلي في الآلات بثبوت معروض الكلية فيهما مع انه يخلف لما تقدم عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما في هذا المطلب واما الناطق هو الحيثية المذكورة لا يجوز كون العارضين كليين او جزئيين في الواقع

(الوحدة) هنا دليل دال على كونها وجودية هو (انه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التي تقابلها لا يحتاج ان تكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابلها واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما لعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعيين (والجواب) عنه (ما سبق) هناك بمقتضى المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اي ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) اي ليستا متساويتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقامهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجردهما ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت اخدهما له بسبب تعين الآخر في الامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك

سؤال كوفي

عن سائر الماهيات في كون كل منهما متساو لتوقف الانضمام وان تخالفا في السند قوله (هنا دليل الخ) قدر الظرف للثبوت على ان التعبير بالمضارع الخالي باعتبار الذكر في المتن كان مضمي الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيما مضى واما باعتبار التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان لكون هذا الدليل مذكورا في كتب القوم وقوله دليل دال الخ للثبوت على ان فاعل شخص مجموع ما ذكر لان مع اسمه او خبرها كما هو الشائع قوله (لو كانت الوحدة عدما) مبنى الاستدلال بعدم الفرق بين العدمي والعدمي قوله (عدما مطلقا) اي عدما غير مضاف الى شيء والالكان نقيضا للوجود لا مساوفا له قوله (او عدما لشيء آخر) سواء اخذ معنا او بهما ولك ان تدخل هذا القسم في العدم المطلق بان ترديه عدما غير مفيد شيء معين سواء لم يكن مفيدا اصلا او مضافا الى شيء ما قوله (ما سبق) وهو ان العدمي لا يجب ان يكون عدما لشيء فلا يصح التزديد المذكور قوله (اي ليس الخ) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل ما تعرض الذات بدليل قوله لانها لا تعرضان قوله (اي ليستا متساويتين الخ) اي ليس المراد في العروض بالفعل لانه لا يلزم ان يتعرض المتقابلان بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قد يلزم احدهما للمحل وقد تخلو المحل عنهما قوله (شخصي) اي ما لا يكون فيه تعدد اصلا ولو بالا اعتبار فان المتضامتين قد يجتمعان في موضع واحد بالشخص اذا كان فيه تعدد بالا اعتبار كالابوة والبنوة المجتمعتين في زيد باعتبار بن قوله (ومعنى ذلك الخ) اي ليس المراد امتناع الاجتماع في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتعبر بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجوز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشئين معا اما بامتناع تجوز الحصول او بامتناع العلة والاول ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجوز فتمتين الثاني وامتناع تجوز ميتينهما في المحل يستلزم تجوز تعاقدتهما في قول معنى التعريف الى ما ذكره الشارح قدس سره فاندفع ما قيل ان المعبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد واما ان يجب ان يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا فلا قوله (جوز) اي العقل تجوزا مطابقا لنفس الامر قوله (بمجرد ملاحظتهما) اي من غير ملاحظة ما في الواقع من ثبوت احدهما بشرايه قوله (لكن ربما امتنع وليس المراد انه لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يراد ما قيل ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجوز انما كان ملاحظة ان محل

قوله اي ليستا متساويتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المتى العروض بافعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل قوله (لا مخرج) قيل عليه بشكل مثل الزوجية المتعينة في الاربعية لا مخرج مع انها كقيمة مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا تخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذي هو والعدد المتعينين لامن المحل يدفعان الاشكال

لان موضوع الوحدة جزئيا لموضوع الكثرة كان الوحدة جزئيا (ولان الوحدة مقدمة) وجوبا (على الكثرة) لا بهامد ألها وجزئيتها (فلا تكون) الوحدة (مضائية) للكثرة لان المتضامتين متكافئتان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاميف (ولا تضادها) اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدما) لهما فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الاخر (ولا تضاد) ايضا لان احدا الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضاميف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاميف ظاهرة جدا ويقر منها دلالة على نفي التضاد بخلاف التعيين الباقي فان تعقل الملكية متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضاميف لظهور دلالة عليه واما دلالة على نفي التضاميف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكالية فان الواحد) اي الوحدة (مكيال للعدد وعادله) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالمكالية (والعدد مكيال بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيالا وبالعكس) فلذلك لم يجوز ان يكون الشيء واحدا وكثرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيال وهو محال لان المكيالية والمكالية متضاميتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاميف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضاميف بالذات وكذا تقول الوحدة علة والكثرة معلولة لهما والعلة والمعلولة من الامور

سؤال كوفي

الوحدة جزء للمحل الكثرة قوله (لان موضوع الخ) يعني اختلاف موضوعهما بالمكالية والجزيئية اللازم من كون الوحدة جزءا للكثرة يمنع العقل ان يتساويا الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللا وحدة والكثرة والاكثرية لبيان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزءا لموضوع الا وحدة لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لا يستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كافي سائر المتقابلين بالايجاب والسلب فيجوز العقل لمتنهما الى موضوع واحد وتواردتهما على سبيل البديل عليه وما قيل ان الكثرة الشخصية هي الكلية والوحدة الشخصية هي الجزئية وقد صرحوا بتحقيق التقابل بينهما وقد جعلوه داخلا في تقابل العدم والملكية فوهم لان الاتحاد غير مبني بل الكلية والجزئية لازمتان لهما واولس فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لاني افرادهما واولس فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلا لا كليا وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءا لا جزئيا قوله (اذ ليس الخ) ان اراد ان سلب التقدم وجوبا باعتبار الضدين فتشوع وان اراد ان التقدم وجوبا ليس بمعتبر فيهما فليس لكنه لا يتحقق وجوبه في بعض الصور قوله (لان احدهما لا يقوم الاخر) لان التقدم لا يوجد بدون المقوم ويتحقق كل من العدم والملكية والايجاب والسلب بدون الاخر وهذا لا يتناقض كون الاضافة الى الايجاب والملكية مأخوذة في مفهوم السلب والعدم قوله (لان احد الضدين الخ) لانه يستلزم اجتماع الضدين لان الحال اجتماعهما في محل واحد دون الوجود ولانه لا يكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط في التضاد الحقيقي بل لان التقويم يقتضي كون احدهما محضلا لوجود الاخر والصدية يقتضي كونه مطلالا وما قيل ان البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونهما متضادان فاقوع بان البلقة الحاصلة في كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين في بعضه والمتضادان انما هما السواد والبياض الحاصلين في كذا قوله (وبقر الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه قوله (فان تعقل الملكية الخ) لان تعقل الاضافة للمأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الاخر فلا يظهر دلالة التقدم على انتفاءه ما وان كان تقدمهما في العقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج قوله (اذا لوحظ الخ)

قوله لا يقوم ضده) هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجتمع مع الضد والقوم يجتمع ما قومه ولا يخفى فساد لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لان لا يكونا موجودين معا قبل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه وفيه لان البلقة يضاد سواد الكل ويساؤه لا مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا يباينه مقوماهما والتحقيق ان تضادا للبلقة في الحقيقة تضاد جزئية اعني تضاد البياض للسواد والسواد

البياض

قوله ويقرب منها دلالة على نفي التضاد) اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب ميتينهما لكن لا يجب تقدم احدهما

قوله فان تعقل الملكية متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكية تقدم ذهني والكلام في التقدم الحساري بين الوحدة والكثرة اذ غلب تقدير وجودهما يكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذانا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكية تقدم خارجيا وان لم يجب بل لم يجوز لكنه لماوجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور ولا في عدم الجريان

قوله اي الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الواحد لاقى العدود الذي هو الواحد

المتضاربة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشترك في الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزبد النسيم الى اعضاءه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور تشترك في الحقيقة) كفراد او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الخلق كاتسان وفرس وحمار داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولا يخفى ان تقابلها) اي تقابل المذكورين في تعريف الوحدة والكثرة (بالسلب والایجاب) اي تقابل السلب والایجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره (الا ان يجعل) اي الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حيث لا جازان لا يكون تباينهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والایجاب انما هو بين الانقسام وعليه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في البسطة مساواة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يأتى في الكثرة لان حقيقتها امر كبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازماله ثم قال (ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لانه مفهوم الواحد والكثير) يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها بالعرض من حيث المكيالية والمكبلة كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والایجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصدا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة

سيالكوتى

اذلا مانع في المتضابين من التوهم سوى ذلك الاستلزام قوله (ولا يذهب عليك الخ) مع ان اللاحق العكس قوله (فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه يجوز ان يكون ذلك تعريفها بالاختصاص او بالعرض وهو الوحدة والكثرة باعتبار افراد قوله (فبين الخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله الان يجعل الخ استثناء منها لئلا يرد ان الاستثناء المذكور غير متجه لان بين المفهومين المذكورين تقابلا بالایجاب والسلب سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما او عن امرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومين قوله (وفيه نظر الخ) لو فسر كلام المصنف بانهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى المصدري بكون الشيء لا ينقسم ويتقسم فيكون كل واحدة من الوحدة والكثرة التي هي صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالایجاب والسلب اندفع النظر المذكور قوله (قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف ان بين المفهومين المذكورين في تعريفهما تقابلا بالایجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين واحدهما مغايرا لحقيقتهما ولذا قال الان يجعل الخ قوله (انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه منصف بالكثرة والوحدة وهو ماصدق عليه مطلقا ومخير منه راجع الى الكثير وانما يقل ارادوا ماصدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ارادة ماصدقا عليه من الافراد المتبينة منهما قوله (بين مفهومى الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه متقسما لان الذات المهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح قدس سره في كتبه وهما مفهوم الوحدة والكثرة قوله (وقد نقل عنه الخ) زاد في هذا القول ارادة الكثرة والوحدة الواردتان على محل

(الخ)

التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فبطلها وتبطلها كالباء المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة الثانية ايها كياء واحد صب في او ان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد ان يرد على محل الآخر ان يطله ويتغيره وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالتصور ان ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد ترك منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للتركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملشمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى وحدتين واما الانقسام فلا يلزم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا

سيالكوتى

واحد مبطل كل منهما الاخر وكل امرين شأنهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالا بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لا ينتج من موجبتين قوله (لا يقال الخ) يعني ما ذكرت مسلم في الكثرة واما في الوحدة فمنوع قوله (بل تبطل الوحدات الخ) اي ذواتها ووجوداتها واذا ارتفعت كل واحدة منها ارتفعت الكثرة الموافقة منها قوله (لان رفع الجزء هو رفع الخ) اي صداقا اذ ليس في الخارج رفعان يترتب احدهما على الآخر وانما التباين بينهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الفاء بينهما واذا قال الحقون عليه عدم لعدم ليس في الحقيقة لعدم عليه الوجود في الخارج واعتبار العلية بين العدمين انما هو في الذهن وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه هذا وما صرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ما قيل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يعدم عدماهما وانه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم ان يكون لكل اعدام متعددة بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا انعدمت معا وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا تقوم بمحلين لان هذه الوجوه انما تقتضي الغاير في المفهوم لا بحسب الصدق على ما يظهر بالتأمل الصادق قوله (ولذلك الخ) والسفر في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء في الكل قوله (فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على ان الجمع ليس اعداما بل احداث صفة الوحدة في الامور المتكثرة كما هو رأي التكلم فحسنى قوله باقية باعيانها انها باقية بهوياتها ووجوداتها قوله (وان زالت تلك الخ) بناء على ان الجمع اعدام للاتصالات المتعددة وايضا لا اتصال آخر كما هو رأي الحكيم ومن لم يتنبه لمشأ التزديد وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال قوله (ثم التحقيق الخ) لما بطل ما قاله المصنف حقق المقام بما لا مرد عليه فثم التواخي في الرتبة قوله (لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا) لانه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما

(موافق)

(٨٧)

قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه هذا كلام ذكر الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه يخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه ايضا في حواشي البحر يد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا تقوم بشئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء او بوضع هذا الزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظاهر

قوله بقى ههنا بحث الخ (هذا البحث اراد على ما نقل من المصنف من تحقيق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعهما مع انه شرط في سبب المنع من كون المتقابلين متساويين بالعرض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ماذكرة لوتما دل على عدم التقابل بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا وحدة مع ظهور فساد ولان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجة لعدد وبامر اعم كالخيرية والشرية ولا لانه يلزم ما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفردية والرجولية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لاسو بها لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما ثم لو استدلل بما ذكر في خبر البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر

قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددتها على ما ينبغي عنه لفظ باعيانها فختار انها غير باقية بتعددتها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كبريات متعددة في كوز واحد اعداما لباكية ويجاد الماء آخر من كتم العدم والضرورة فاضية بطلانه وان اراد انها باقية بشخصها فجمع اللازم ونقول تلك الاشياء التي ؟

هو مقصود القوم في هذا المقام لأن بين مفهومى تعريفهما تقابلا بالذات أو بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطله لايها تقابلا بل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثره من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثره مخصوصة وبطله لايها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لما هيته الكثرة ومن النصفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتبعان جذا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطله للكثرة ليست موقوفة عليها ولا تشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انهم ان ذاتيهما مما يتبعان لان جزءا مع قطع النظر عن المكيالية والمكيالية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لئلا يرد الذهن الى ان عروض الوحدة جزء لعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فاقبل والله الموفق في المقصد الرابع

مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثره لكنها متميزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها بالاوزان كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف الاوزان يدل على اختلاف الملتزمات فالعشرة مثلا تشارك ماعدادها في انها كثره وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثره مخصوصة وهي مبدأ لاوزانها (وتقوم كل عدد) من انواع الاعداد (بوحدها) التي يبلغ جلتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لما هيته

سبيل الكون

لا يحكم العقل باتساع اجتماعهما قوله (لان بين الخ) اي ليس مقصود القوم اثبات احدهما ونفي الآخر بين المفهومين قوله (مقابلة لما هيته الكثرة) ولكونها موقوفة لها في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه قوله (بما يتبعان جذا) قد عرفت ان التقويم يتأني التباعد قوله (ولا توجب الخ) قد عرفت ان التقويم يتأني الضدية قوله (مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام في ماهيتهما قوله (ولا تشترط ايضا الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين ولما كان فساد هذه الدعاوى معلوما بما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جملة الشارح قدس سره من المتصنفين ولم يتعرض لبيان فسادها قوله (وهو ايضا مردود الخ) حاصله ان العلوم بالضرورة عدم اتصاف شيء واحد بهما ولا يلزم من ذلك تقابلهما قوله (في كونها كثره) اي في الكثرة المطلقة تبسیر عن الشيء بالصفة الشخصية كما يعرفون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية والونية كئلاية وهم ارادة ما صدق عليه فان اخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة وان اخذت بشرط شيء كانت جنسا وكذا الحال في الخصوصيات فلا يرد ان الكثرة جنس للمراتب فكيف يكون الخصوصيات صوراً نوعية ولا يحتاج الى ان يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها قوله (بمتميزة بخصوصيات) داخلية في قوامها لكونها انواعا وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لا يزيد عنها ولا ينقص قوله (هي صورها النوعية) اي بمتميزتها في كونها مبدأ للاتار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب قوله (واختلاف الاوزان الخ) اي كون لازم كل واحدة منها مختلفا للازم الاخرى فالاختلاف بمعنى الخالف لا بمعنى التمسدد على ما فهم قاورد ان تعدد الملتزمات يدل على مخالفة الملتزمات في الحقيقة اذ لا يجوز استناد الاوزان المختلفة الى القدر المشترك فلا بد من استنادها الى امور مختلفة داخلية فيها لتلازم التسلسل في الاوزان قوله (التي مانع جلتها الخ) تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحدها يعني تقوم كل عدد بالوحدات

(وليس)

وليس لها جزء سوى الوحدات فاقبال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد ههناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص والاوزان العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة ماضية للوحدات بعد اجتماعها (لا الاعداد) اي ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (بمجموع وحدات يلقبها ذلك) المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطو انها) اي العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منها (لا يمكن تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخل في حقيقتها (بل هي عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة او الاربع والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في شمولها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينهما الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فا ذكرته اعترافا بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتغال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال

سبيل الكون

المختصة بهذا الاعتبار اي يكون مبلغ جلتها ذلك النوع قوله (وليس لها جزء سوى الوحدات) اي الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لان حقيقةها الوحدات مطلقا والالاتحدت جميع المراتب في الحقيقة فلم تكن انواعا قوله (كلام ظاهري) للدلالة على انه في كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب امر آخر حيث قيل ان وحدات كل نوع اجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقا اجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها قوله (وانه لا حاجة الخ) فمعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحدها انه لا حاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الى اعتبار هيئة ماضية لها فاقبال بعض اجلة المتأخرين من ان الحكم بعدم تركيب كل مرتبة من الاعداد التي فيه على تقدير اشتغال العدد على الجزء الصوري ظاهر اذ لا دخل للجزء الصوري لمرتبة في حصول مرتبة اخرى وامام نفي الجزء الصوري عنها فلا اذا العدد حينئذ يخص الوحدات بل انضمام امر قد دخل الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشيء اذ لا بد من اعتبار الخصوصية في كل مرتبة والالم يكن المراتب انواعا ونفي الجزء الصوري يعني عدم عروض هيئة تلك الوحدات المخصوصة لا يقتضي كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات قوله (اي ليس تقوم الخ) بل الاعداد التي فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بمافيها يقال العشرة خمسة وخمسة كان رساله قوله (فانك اذا تصورت الخ) يعني تصور الشيء بالكنه انما يكون بتصور ذاتياته بالكنه فاذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كان تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التي فيها قوله (لان اشتغال الخ) دفع لما قبل من ان تركيبها من الوحدات اولى لانه لازم على كل حال لاشتغال تلك الاعداد عليها بانه لا يفيد الترجيح والالزم ان يكون تركيب السرير من العناصر اولى من تركيبه من الحشب المخصوصة لاشتغالها عليها قوله (وهذا بالحقيقة الخ) اذ لا فرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها في العقل

قوله (من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فعند الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدد التركيب من الاعداد وسر امكان العقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات

كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقة والحاصل ان الانسان لم ان الوحدة والكثرة من الشخصيات حتى يزول زوال احدهما وطر بان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهول والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي موقوفة للكثرة في الكبر ان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا فصل فيها اصلا فلانقوم حجة على نفي اتصافهم المصنف كما ينبغي وايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا تقوم برهاننا على ان امر واحد بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هولي الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطة ايضا وذلك كاف في اتحادهما محلا وما يقال من ان الهولي ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فعنه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لانها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع

قوله (كالصم والمنطقية الخ) والاولية هي كون العدد بحيث لا يعمده الا الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعمده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والستة والنطق قد يراد به المجدور اعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه كالستة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه ويرااد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنيين والثلاثة وقد يراد بالنطق ما يكون له كبر صحيح من الكسور التسعة والاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك

الاول **المقصود الخامس** في اقسام الواحد وهو (اي الواحد) اما ان لا ينقسم (الى جزئيات) بان يكون تصور ما من حله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او ينقسم) الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة (وهو غير) اي غير الواحد بالشخص ويعني واحدا لا بالشخص (وانه) اي الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيقي وهو) اي الواحد الحقيقي (ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم) اي سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) اي قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة) الشخصية (اولا) يكون ذا وضع (وهو المفارق) للشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة) فاما ان ينقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) في الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي من اثبت المقادير وان كان قبوله لاندازه فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص

سبيل الكون

بالكنه وهذا بكفائتها في حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بأنه لما ظهر بطلان القوم بالاعداد بتقسيمه تعين التركيب من الوحدات اذ لا ثالث وليس بشئ لان بطلان القوم بالاعداد انما يظهر اذا لم دله منقوصا قوله (في اقسام الواحد) وبه يعلم اقسام الوحدة قوله (وانه كثير وله جهة واحدة) لما كان انصافه بالكثرة خفيا لكونه باعتبار الجزئيات وانصافه بالوحدة بينا لكونه باعتبار نفسه جملة الانصاف بالكنه مناطا للحكم اهتماما بشأه وانصافه بالوحدة قيداله فاندفع ما قيل ان ما يترأى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيرا بخلاف الواحد بالشخص فانه لا يلزمه ذلك قوله (واحدا من وجه الخ) اي واحدا من حيث المفهوم كثير من حيث الافراد قوله (اصلا) اي لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة كما صرح به فيما سبأني اما عدم قبول الاقسام الثلاثة اعني الوحدة والنقطة والمفارق الشخصيات للقسمة الخارجية فظاهر واما عدم انقسامها الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخليتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس واما عدم انقسامها الى الماهية والشخص فبانه على عدم كون الشخص جزءا للشخص وقيد الشارح قدس سره في حاشية تشرح التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال اما قيدا الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة والنقطة الشخصيتين والمفارق الشخصي فيما لا ينقسم على تقدير كون الشخص جزءا للشخص ويدخل الاخير ان ايضا على تقدير تركبهما من الاجزاء المحمولة انتهى وليس لك ان تحمل عبارته ههنا على ذلك بان تحمل لفظة اصلا على ان لا يكون له اجزاء مقدارية لاحقيقة ولا حسا لانه مع عدم انسياق الذهن اليه بخلاف المسألي قوله (ان لم يكن له مفهوم) اي ماهية نوعية قوله (فالوحدة الشخصية) اي فرد من افرادها وذلك لتكون داخلية في المقسم اعني الواحد بالشخص وكذا الحال في البواني قوله (سوى ذلك) اي عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية قوله (وهو النقطة) عند نفاة الجزء وان اراد اعم من الجوهرية والعرضية يصح على رأي شئبه ايضا قوله (وهو المفارق) اعم من ان يكون واجبا او ممكنا قوله (الى اجزاء مقدارية) واما ما ينقسم الى اجزاء غير مقدارية اما محمولة او غير محمولة كالجسم المركب من الهوى والصورة فليس له اسم معين في الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود ههنا ذكر الاقسام التي لها اسماء مخصوصة عندهم والا فلا قسم الغير المذكورة كثيرة كالمجموع المركب من امرين لا اجتماع بينهما اصلا وكالمشتركين في جزء غير محمول او في ذاتي لا يكون تمام ماهية لاحدهما او جنسهما يكون عارضا عاما لا آخر او فصلا لاحدهما وخاصة لا آخر او جنسهما عارضا عاماله ان في عارض غير محمول لا يكون من قبيل النسبة

(المتصل)

المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأي نفاة الجزء واما حسا على رأي مثبتة بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهوى او في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من ثبت هذه الامور (و) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) الشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية مختلفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانشائية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جرى كان هناك ما آن متحدان في الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) اي بالحمل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتتحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والانحداد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او مختلفة (وانه) اي الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلافيان عند حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (الجسم يلزم من حركة كلي) منه (حركة الاخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالفاصل وهذا القسم شبه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة

سبيل الكون

قوله (واما حسا الخ) اعم الواحد بالاتصال لان شئبه الجزء ايضا بطلون على الماء الواحد بالاتصال قوله (بل نقول الخ) اي ليس ما يكون قبوله لاندازه مختصا بالجسم البسيط بل اعم من ذلك قوله (وهو الواحد بالاجتماع) فالمجموع المركب من زيد وعمر وواحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسي شرطيا فيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات والافداخل فيه قوله (متوافقة الحقيقة) عند من يقول بتجانس الجواهر الفردة ولا يلزم من ذلك تجانس الجسم المركب والبسيط عندهم لان الاعراض التي بها يختلف الاجسام البسيطة مقومة لها عندهم فالجسم المركب ينقسم الى اجزاء مقدارية غير متشابهة كالناصر مثلا والجسم البسيط الى اجزاء مقدارية متشابهة قوله (واحد بالنوع) لان اجزاءه لما كانت متشابهة اي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فردا له قوله (وواحد بالموضوع) لانه لا بد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلتين بعد القسمة من محمل يقبلهما مثلا يكون التقريب اعداما بالكلية واما قوله فان تلك الاجزاء الخ فلامعنى له اذ ليس عند نفاة الجزء شأن الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصال وحدوث اتصال ولاحول تلك الاجزاء في مادة بل حاول الاتصال اللهم الا ان ياول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء بعض حدوث اتصال واحد وضيق كل راجع الى الاتصال لا الى الاجزاء وكذا قوله بخلاف اشخاص الناس لانه لا معنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة واشخاص الناس واحد بالاجتماع الا ان لا يتغير في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي قوله (ما كان الالتحام فيه طبيعيا) اي خلقيا على مراتبه ثم ما كان الالتحام فيه صناعيا كلاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه قوله (شبه جدا بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل اطراف اجزائه بخلاف القسم الاول واقوى من الوحدة الاجتماعية للتلزم في الحركة قوله (واما الواحد لا بالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق ان الواحد لا بالشخص هو المفهوم الكلي وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق لجهة الوحدة ونفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو اي مع قطع النظر عن الصدق

(موافق)

لا حسا ولا حقيقة فلا يندرج في شموله للنقطة

والوحدة والمفارق الشخصيات تركبهما من الاجزاء المحسوسة اعني الجنس والفصل ولا يكون الشخص جزءا للشخص على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تفسير الواحد الحقيقي فيما سبأني بما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها يتأفاه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معينين ويؤيده ما سبذكره هناك بقوله في شيء آخر وهو ان تعيد الاجزاء بالمقدارية لتحل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الاربع والسنة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكتفي ههنا كما كفي اتصال الماء حسا على رأي شئبه الجزء في الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة

من الواحد بالاجتماع

قوله القابل للقسمة الوهمية بمعنى فرض شئ غير شئ واحترز بها عن القسمة الانشائية فان المقدار قابل للاول بذاته قبولاً حقيقة دون الثانية لانفاه بطريقتها عليه

قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار الخ هذا اضرب من قوله فهو والجسم البسيط وقيل وجه الاضرب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط الا شذخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي الفلاسفة لانه كانه ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي الهوى والصورة وفيه نظر لان قد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا يندرج في التمثيل بالجسم تركبهما من الهوى والصورة اذ ليست من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضرب دفع توهم الحصر من قوله فهو والجسم البسيط فان قلت توهم الحصر مخفق في المضرب اليها ايضا مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت او سلم الحصر فالجسم في بادي الرأي هو الصورة الجسمية كما صرح به في اوائل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر

قوله وهو الواحد بالاجتماع ههنا بحث وهو

قوله اما ان لا ينقسم الى جزئيات (المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا عليها مجموع زيد وعمر وواحد بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سبذكره اللهم الا ان يندرج في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه

قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم (ينبغي ان يعتبر عدم الانقسام الجزئي حتى يكون واحدا بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معرفة عندهم بكون الشئ بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لا ينقسم كما وقع في بعض الكتب المنيرة

قوله وهو النقطة الشخصية الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه لكن يجوز كون بعض الامثلة الاكية على رأي الثبوت ليس بحسب حيث وجد اعلم ان المراد بالمفهوم في قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لانفس المفهوم والاوراد المنع على القول بان النقطة مفهومها وراه عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام للشئ والالم يعرض الوحدة الاليجردات واما اذا اراد الحقيقة فلا يراد منع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشئ بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتي لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخل في المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن

قوله الى اجزاء مقدارية (قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتباهه على اجزاء الوجود المتخالفة في الحقيقة اعني الهوى والصورة وفيه إشارة الى ان المراد بالاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء

كثير من جهة أخرى (جهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اى غير خارجة عنها وحينئذ فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع (كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع) او جزؤها فان كان ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالتأطيق مقياسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امر عارضا للكثرة اى محولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالوضع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والثلج واحد في البياض) فان البياض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما (او) اى لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لهما وذلك بان لا تكون محمولة عليهما اصلا (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة المالك الى المديونة) ومما رالت نفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للمالك تعلق خاص بدينه وبحسبه ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدثتان في اتحد بغير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والمالك فان المدير انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والمالك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما مثلاً للتدبير مثلاً كان ذلك اتحادا في العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة) وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام (المذكورة انما هو) بالتشكيك (و) تعلم (ايها) اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالاشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان الجنس الشئ ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشرعة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساماً

سواء كان

قوله (اى غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية قوله (كالانسان) مثال لتام الماهية قوله (فيقال الانسان واحد نوعي الخ) اشارة الى ان الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الى الكثير لا الى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سأتى فالاصطلاح على ان يقال لجهة الوحدة واحد نوعي اى واحد من الانواع والكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع اى وحدته باعتبار كذا فصله في شرح حكمة العين قوله (اى محمولا) عليها سواء كان بالطبع او لا يشل القسمين قوله (بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضا لهما بمعنى انه قائم بهما قوله (موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفا بهما قوله (اولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متبعا عن الكثرة بالقياس اليه قوله (اولى بالوحدة) لانتفاء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق قوله (اولى من الواحد بالجنس) لكونه واحدا من حيث تمام الماهية قوله (لان الجنس الشئ الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل اقل افرادا كذا في حواشي شرح التبريد للناح وفيه اشارة الى ان الواحد بالفصل وان كان اولى من الواحد

(اصلا)

اصلا لا يحسب الاجزاء المقدارية ولا يحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولة الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ اشتراكها (اى اشتراك الوحدات) في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فيها ما هو وجودي) كالوحدة الانصالية والاجتماعية على ماساين (ومنها ما هو اعتباري) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ما هو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلاً (ومنها ما هو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها بالوحدة زائدة عليها (ومنها ما هو جزؤها) اى يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلاً جاز كونها جوهر في بعض وعرضا في بعض آخر (فتنبه له) اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتفك في مواضع متعددة المقصود السادس (الوحدة تنوع) انواعا (بحسب ما فيه ولكل نوع منها) اسم يتخصه بحسب الاصطلاح تسهلا للتدبير عنها (في النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عددا كان او مقدارا (مساوية في الشكل متساوية في الوضع موازية في المحاذاة) كتخصيص تساوي في الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف مطابقة) كطاسين اطلق طرف احدهما على طرف الآخر (وفي النسبة مناسبة) كزبد وعمر واذا اشاركا في نبوة بكر المقصد السابع (الاثنان هما القبران) اى الاثنيتي تسالزم التغير هذا هو المشهور

سواء كان

بالجنس من جهة قلة الافراد لكن جهة الجنس اولى منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الافراد قوله (والوحدة التي من اقسام الخ) لانه يمكن تصور انفكاك الوحدة منها فالتصور والتنصور فيها كلاهما محالان بخلاف القسمين الباقيين اعني النقطة والمفارق فانه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما وان كان التصور محالا ومقاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التبريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارق لعدم قبوله القسمة الى الاجزاء اصلا اولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فبنى على كون الشخص جزءا منها كما صرح به فيها فلا تدافع بين الكلامين ولا احتياج الى تكلف بارد بان يحمل الواحد الحقيقي في قوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي على معنى ما لا يقبل الانقسام الى الاجزاء اصلا وفي قوله من اقسام الواحد الحقيقي على معنى ما لا يقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية وان يصرف قوله اصلا فيما تقدم عن معناه الظاهر الى معنى لاحقة ولا حسا قوله (واذا كانت مقولة الخ) لا يخفى ان اللازم بما ذكر كون الواحد مقولا على ما تحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى افرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعا الى الوحدات لكن الكلام في لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم ووجه الزوم انه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولة بالتشكيك على افرادها كل حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض الآخر ايضا فتدبر قوله (فتكون تلك الوحدات الخ) اى يجوز ان يكون كذلك قوله (ولا يلزم من عدميتها في الجملة) اى باعتبار بعض افرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الافراد بخلاف ما اذا كانت مقيدة الماهية فانه لا يجوز اختلاف افرادها بالوجود والعدم لما مر مرارا من ان كل ما من شأنه الوجود في الخارج لا يجوز الاتصاف به الا بعد وجوده فيه كيلا يلزم السقطه قوله (اى الاثنيتي تسالزم التغير) اى في الوجود سواء

الاجزاء متصلة او لا هذا في قوله وتعمل في مادة واحدة نوع مساحية لان الحال فيها هو الصورة لتلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليتهم

قوله (بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغى ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لاجموعها والا لم يبق للغير معنى

قوله (والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي الخ) الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوجود من اقسامها هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى اعمى اذ لم يتركب من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يتدفع ما توهم من ان ما ذكره ههنا يخالف لما ذكره في حواشي التبريد حيث قال انه ثم الواحد بالشخص اذ لم يقبل انقسامه اصلا لا يحسب الاجزاء الكمية اى المقدارية ولا يحسب الاجزاء الحديدية غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الحد ايضا كما مر ولا يحسب الماهية والشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم انقسم بحسب الماهية والشخص فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار آخر كالتقطعة والمفارق ووجه التدافع ان المراد بالواحد الشخصى في قوله ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقسامه الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينه انه صرح اولاً بانه اولى من الكل فيقول الى ما ذكره في شرح التبريد فتأمل

قوله (فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) اى يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود والتمايز على التشكيك لانه يظهر حينئذ قوله جاز كونها جوهر في بعض اى ليس عرضية الوحدة في بعض مانها لجوهرتها في بعض آخر لان جوهرتها في بعض جاز قوله (وفي الجنس مجانسة) وقد يطلق بمعنى التمايز كما يقال الجوهر الفرد اما متخالفة او متجانسة

قوله (اى غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية قوله (كالانسان) مثال لتام الماهية قوله (فيقال الانسان واحد نوعي الخ) اشارة الى ان الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الى الكثير لا الى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سأتى فالاصطلاح على ان يقال لجهة الوحدة واحد نوعي اى واحد من الانواع والكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع اى وحدته باعتبار كذا فصله في شرح حكمة العين قوله (اى محمولا) عليها سواء كان بالطبع او لا يشل القسمين قوله (بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضا لهما بمعنى انه قائم بهما قوله (موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفا بهما قوله (اولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متبعا عن الكثرة بالقياس اليه قوله (اولى بالوحدة) لانتفاء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق قوله (اولى من الواحد بالجنس) لكونه واحدا من حيث تمام الماهية قوله (لان الجنس الشئ الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل اقل افرادا كذا في حواشي شرح التبريد للناح وفيه اشارة الى ان الواحد بالفصل وان كان اولى من الواحد

ان الكلام في الواحد الذي ليس معروض الكثرة من جهة اخرى كما يبنى عنه قوله في الواحد لا بالشخص وانما كثره جهة وحدة فلا يجوز ان يحصل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته اولادته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة مما من جهتين لاسيما اذا كان الانقسام حاصل بالافصال والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرته على ذلك الوجه الخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرته على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية

قوله (لكنها متوافقة بالحقيقة) قيل وحينئذ لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردية متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوده عند القائل بالجناس كما صرح به المصنف في موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى امور متخالفة بين العناصر فان قلت غاية ما يلزم اشتراك كل جزء مقداري على مختلف الحقيقة لان هذا الجزء المقداري يضاف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعلم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال

قوله (من شأنها ان يتصل الخ) في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالكل وهذا لا يظهر من القول بان من شأن تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو قرى تحسب بالرفع عطفا على مجموع من شأنها ان يتصل لاعلى مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملازمة سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الان قوله في خلافه اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد يابى عنه نوع اياهما الاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة طالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت

الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كان كل غير من اثنين اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز اتفاقا كهما في خير او عدم فخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغير عندهم بناء على ان التغيرية من الصفات الثبوتية فلا تصف به عدما ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدمين فان قلت ليس قد مر ان الاعداد تمايز عند المتكلمين التافين للوجود الذهني قلت ليس اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها دون مصادقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب مصادقها عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) ايضا (اذ لا تمايزها) فلا تصور اتصافها بالتغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الاتصاف (مالاتفك) اي مالا يجوز اتفاقا كهما (كالصفة مع الموصوف والجزم مع الكل فانه) اي المذكور الذي هو الصفة والجزم (لا هو ولا غيره) اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزم عين الكل وهو ظاهر وليس ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الاتصاف بينهما من الجانبين وهو غير عندهم في الغيرين (و) قواهم (في خير او عدم

سيالكوتى

كانتا متمايزتين بالذات او بالاتصاف فلا يثنى ما تقدم في مباحث الوجود من ان التغير نفس الاتينية او مستلزم لها ففيه اشارة الى ان قوله الاثنان هما الغيران وان افاد حصر المستدل به في المستدلال العكس الا ان المقصود هو الاول لان الثاني لا نزاع فيه قوله (الاعدام) اي المعدومات التي من جملتها الاعداد ايضا لان خروج الاعداد انما هو باعتبار انها معدومة لان حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها قوله (فانها لا توصف الخ) دليل للاخراج المفهوم من الخروج وقس عليه الدلائل الاتينية اي انما اخرجت لانها ليست من افراد المحدود قوله (من الصفات الثبوتية) اي الموجودة كالاختلاف والتضاد قوله (وهذا اعم) اي ما ذكرنا من دليل عدم كونه من افراد المحدود اعم مما ذكره المصنف لافادته عدم كون المعدوم والموجود ايضا من افراده بخلاف ما ذكره المصنف قوله (ولا بد في الغيرين من التمايز) اذ لا بد فيها من الاتينية اتفاقا وهي لا يتحقق بدون التمايز قوله (لاختصاصه) اي القول المذكور بما يكون اي لغيرين يكون طرفاه عدمين او معدومين وذلك لان الدلائل المذكور سابقا وهو انها اي المعدومات في صرف لاشارة اليها اصلا انما ينهض على عدم تمايزها لاي عدم تمايز المعدوم والموجود لان الوجود ليس نفي صرافا وما قيل ان التغير يثبوت كالتغير فكما لا يتصف الوجود بالتغير لا يتصفان بالتغير ايضا فالدلائل متساويان فليس يثبوت لان التغير اعتباري عند المشايخ كما مر في بحث ان المعدوم ثابت ام لا قوله (ليس قد مر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهني الخ قوله (فتدبر) حتى يظهر لك صحته وفساده فانه ان اريد بمفهوماتها المعاني الكلية وبمصادقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كان مفهوم عدم السواد متميزا عن مفهوم عدم الضوء كذلك فردوه وهو عدم السواد المخصوص متميز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على ما ليس بمتميز وان اريد بمفهوماتها ما حصل في العقل من حيث حصولها فيه وبمصادقت هي عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي كان صحيحا بلا شبهة لما مر من ان التمايز بينهما انما هو في العقل الا ان التافين للوجود الذهني لا يقاوان ان الحصول العقلي وجود ذهني بل هو تعلق بين العالم والعلوم ولا شك ان الغيرين لا بد من التمايز بينهما في انفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلي لانهما من اقسام الوجودين في الخارج قوله (اذ لا تمايزها) اي اخرجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لانه على انها ليست من افراد الغيرين كالعديدين واما ما قيل من ان اخراج ما ليس عندهم بمال معني له قد قوع بان المراد خرج ما يقول به البعض قوله (وكذا يلزم الخ) ما مر

(ليشمل)

ليشمل التغير وغيره) وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بالهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متمايزين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان عدم شاق القدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزم والكل ليسا غيرين فانك اذ قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزم غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام احوال الشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذ قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والازم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال لا مدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وطامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يستع

سيالكوتى

من قوله ولا عدم ووجود كان بيان عدم كونهما من افراد المحدود بناء على دليل الشارح قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحد فلا تكرار وانما قال يلزم ان يخرج ولم يقل يخرج اشارة الى عدم تصريرهم بخروجهما لكنهم يلزم من عدمهما والى استبعاده فان القول بان الواجب تعالى ليس عين المعدومات ولا غيرهما بما يراه العقل السليم قوله (ليشمل التغير وغيره) اي التعميم لاجل الشمول المذكور واما التقييد بهما فلا خراج جواز الاتصاف فباعتبارهما من الصفات فلا رد ان ترك التقييد بهما كاف في الشمول والمراد بالتغير التغير بالذات وهو الجسم والجواهر الفرد قديما كان او حادثا وغير التغير بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يجز الا تفكك بينهما في التغير لكن يجوز في عدم وليس المراد به المفارقة لانهم لا يقررون به قوله (باننا اذا فرضنا الخ) يعني ان الجسمين الموجودين في الخارج اذ فرض قدمهما كانا متمايزين بالضرورة لان الشك في قدمهما ليس شكا في غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث في الغيرين مع انه لا يصدق التعريف المذكور عليهما فلا رد ان مادة النقص يجب ان تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بوجودين عندهم ولو كفي في النقص امكانهما في يادي الرأي يلزم النقص بالمفارقة اذ فرض وجودهما لانها غير موجودين عندهم فالتشك في وجودهما شك في غيريتهما فلا يكون مادة النقص متحققة قوله (فان عدم الخ) اي طريان عدم ينافي القدم لانه اما قديم او مستند اليه بطريق الايجاب وكلاهما يمتنع طريان عدم عليه قوله (اما الخمسة فقط) اي بشرط عدم الزيادة عليها قوله (واما مع تمام احوال الخ) واما الخمسة مطلقا فليس لها وجود الا في ضمن هذين قوله (فذلك هو العشرة نفسها) اي من حيث التحقق فلا رد ان الخمسة المفارقة مع الاحاد الاخر ليست بعشرة انما هي مجموعهما قوله (واو كانت الصفة الخ) وكذا لو كان الجزم غير الكل لان مع زيد يديه قوله (ولا يخفى الخ) يعني انهم لم يصرحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور قوله (سواء كانت لازمة الخ) تعميم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لا يلزم بين الاشياء عندهم فالصواب قديمة كانت او حادثا قوله (وقيل انهم الخ) يعني بعضهم خصصوا في الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات الحديثة فانها مفارقة لموصوفاتها قوله (قال الامدي الخ) تأيد للقول المذكور قوله (من الصفات) اي الوجود قوله (كصفات الافعال)

٣ والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلى عما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك ليشمل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كالا يخفى قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما متمسكا مع وجود الآخر وعدم لا ينافي ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر بل يواز ان يفرض احد الجسمين القديمين حلة مستلزما للآخر

قوله فان القدم ينافي بعدم لان القديم اما واجب بالذات او يمكن مستدال بالواجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدي كعدم حادث مثالا عند وجود ذلك الحادث

زال المستند زال شرطه لازوال ذاته القديمة قوله فغير التعريف الخ) قال هذا التغير ليس كالتبديلي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتمة فيكون فيمكن امكان الجسمين القديمين في النقص هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارقة بين القديمين متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقة القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجب بان تغير الشيخ التعريف لا ورود السؤال من السائل بالجسمين كالا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقة لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التمسك

قوله ورد عليه بان المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعا فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان اردت لزومها مع تمام احوال العشرة فذلك هو العشرة نفسها

قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع

قوله فانها لا توصف بالتغير عندهم) هذا لتبديل لاجراج المفهوم من الكلام لا الخروج واماعة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما وكذا الكلام في قول المصنف اذ لا تمايز فيها كالا يخفى

قوله لا اختصاصه بما يكون طرفاه عدمين) وذلك لان الوجود يمتاز عن المعدوم بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشئ بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والا فلا تمايز بين الوجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود او معدوم آخر بناء على ما سبق من ان كل متميز له وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال اوسلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعداد حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عدمين وان اتنى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الوجود والمعدوم لصح وفيه تأمل

قوله فتدبر) ليعلم لك فساد فانه كان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو بحكم كذا نقل عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب مصادقت هي عليه لا يلزم اصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات يحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الالهيات بان الامتياز في المعدوم موجود عند اهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب مصادقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم

قوله وخرج به الاحوال اذ لا تمايزها) قبل فيه بما جاز اذ لا احوال عندهم حتى يخرج وربما يجب بان هذا الاخراج على القول بالحال كاذب اليه البعض ومعنى لا تمايزها لا يحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا اذ للوجود فليأتمل

قوله وكذا يلزم الخ) فيه شائبة استدرار اذ قد قال في الامر ولا عدم ووجود الظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لانفس القدم

صفة الوجودات العينية كالحركة والظواهر
صفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب
والاضافات التي لا وجود لها في الخارج
قوله اذا لم يتغير (لوعلم التغير للشيء لا دفع
المضافات وفي القول بانها التغير التبعي ايضا
بما على عدميتها ما اعترف بانها دفع اليراد وفيه
المطلوب

قوله ولا يلزمهم فانها غير موجودة (لكن
يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر
وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان
موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتبهين
والمتفرقين مع ان الاجتماع والافتراق متعارضان
قطعا اللهم الا ان يعبر التبعي فينبذ
لا بد وان تحقق الانفكاك بحسب التغير
قوله لا مانع انفكاك العالم عن الباري في العدم
الطرف قد اعتبر بالنسبة الى ذلك انه كافي هذا وقد
يعبر بالنسبة الى التفتك كافي قوله لا يقال يجوز انفكاك
الباري عن العالم في الوجود الخ فاني توهم من ان
حق العبارة لا مانع انفكاك الباري عن العالم
في العدم لا يثبت اليه فاقبل

قوله لا نأقول لو كنى الخ (الجواب السابق
للأمدى كما سيذكره الشارح حديث جواز انفكاك
الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان
الصفات التي حكم عليها بكونها لا عين ولا غير
هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء
والكل اللهم الا ان قال تلك الدعوى انما هي
في الجزء الصوري ولا يفتي بده

قوله فقبيل في الجواب الخ (لا يرد على هذا
الجواب جواز تفعل كل من الموصوف والصفة
بدون صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد
تفعل كل منهما وجودا مع الجهل بالآخر ولا
يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن
رد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام
والقدرة ونحوهما فانه يجوز تفعل كل منهما
مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا
بغيرين وقد يمتنع بان يلزم ذكر ان لا يكون
العلم بالذات مستلزما للعلم بالآخر وهذا خلاف
ما عليه الجمهور فاقبل

انفكاكه عنه بوجه كالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء
على ان معنى التغير ان يكون موجودا بغير انفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فذلك الصفات
النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها
(واورد عليهم المضافان) كالبوة والبوة والمالية والمطلوبة فانها متعارضان مع امتناع الانفكاك من
الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر في الخير ايضا اذ ليسا بغيرين
(ولا يلزمهم فانها غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم
(لكن يرد عليهم الباري مع العلم لا مانع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لا يستلزم عدمه تعالى
وفي الخير ايضا لا مانع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا اليراد (يجوز انفكاك الباري عن العالم
في الوجود) بان يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم (و) يجوز
انفكاك (العالم عن الباري في الخير) فان العالم متغير ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما
عن الآخر في الخير ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيئا منهما على الباري
فقد جاز انفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والخير مع ان جواز الانفكاك
عنه في العدم فقط او الخير فقط كان كافيا في دخولهما في الحد (لانا نقول لو كنى الانفكاك من طرف)
في الانصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) اي لكن
جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافي في تغايرهما
لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد
انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وجبت
كان الجواب السابق الذي ذكره الأمدى مردودا بما ذكرناه (فقبيل) في الجواب عن اليراد (المراد جواز

سيالكوتى

وهي القدرة من حيث تعلقها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها
عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ما قبل ان صفات الافعال اعتبارية عند الاشعرية فلا تكون
غير الذات لا شترائط الوجود فيه قوله (من الصفات النفسية الخ) اي الثابتة بالنظر الى نفسه
من غير اعتبار التعلق بشيء قوله (فانها غير موجودة) اي لانها متغايران لانها
في التعريف قيدي العدم لافي الوجود اشار الى ان الانفكاك في العدم والانفكاك في الوجود متلازمان قوله
(والحاصل الخ) لا يخفى عليك ان اليراد المذكور معنى على ان المتغير في الغيرية الانفكاك من الجانبين وان
خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجل ذلك كما قررناه سابقا فهذا الحاصل لا يحصل له والجواب
المذكور بقوله لا نأقول الخ لا معنى له والحق ان حاسله ان الانفكاك من الجانبين في العدم والخير اعم
من ان يكون من كليهما في العدم او من كليهما في الخير او من احد الجانبين في العدم بان يوجد احدهما
مع عدم الآخر كأنواجب تعالى ومن جانب آخر في الخير كالعالم وحينئذ مطابق الجواب مع اليراد
ولا يمتنع الجواب المذكور بقوله لا نأقول الخ والدليل على ما قلناه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين
الا انه اقام لفظ في الوجود مقام في العدم دفعا لتوهم نسبة العدم الى الباري واما على ما ذكره الشارح
فقدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزمه من انفكاك العالم
عنه في العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى في العدم والخير مع مجرد الاستظهار
ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف قوله (اي لكان جواز الخ) اشار
بذلك الى ان قوله لجاز علة الجزاء اقيم مقامه وليس بجزء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير لو كنى
الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه جاز انفكاك الموصوف الخ
قوله (وحيث كان الخ) اشار بهذا التقدير الى ان قوله فقبيل الخ معطوف على مجموع السؤال والجواب

(الانفكاك)

(الانفكاك) من الجانبين (تفعلا) لا وجودا (ومنهم من صرح به) فقال القيران هما اللذان يجوز العلم
بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تفعل العالم) والجزء بوجوده (بدون) تفعل (الباري)
والجزء بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان
وهذا الجواب انما يصح اذا عرف القيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين
ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العلم عن الباري في الوجود فيجب ان ليس المراد
جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التفعل ولا يخفى في جواز انفكاك كل من العالم والاصانع
عن الآخر في التفعل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم اوجبه فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز
ان يقال تفعل الباري معدوما او متغيرا بدون ان تفعل العالم كذلك لا اذا جاز كون التفعل اعم من ان
يكون مطابقا او غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان تفعل وجود كل منهما
بدون وجود الآخر اما تفعلا مطابقا او غير مطابق (واعلم ان قولهم) اي قوله متباين في الصفة
مع الموصوف وفي الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعد الجمهور) جدا (فانه اثبات للاوسطة)
بين التفي والاثبات اذ القيرية تساوي في العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كان كل ما هو غير فليس بعين
(ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بانه نزاع لفظي) لانه في بامر معنوي وذلك ان هو لا يخصصوا
لفظ الغير بان اصطلاحوا على ان القيران ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر
قد لا يكون عينا ولا غير اذا جرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس
الى آخر اما عين واما غير (و) لا شك انه (لا يمتنع التسمية) بل لكل احد ان يسمى اي معنى شاء بـاي
اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكرنا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته
فكيف يكون امر اللفظي محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه (والحق) انه بحث معنوي

سيالكوتى

قوله (من الجانبين تفعلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة
والجزء لكنه لا يجوز العكس بـاي انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها ولعل ذلك القائل
يلتزمه فانه لانس من المشايخ في ذلك قوله (يجوز العلم بكل منهما الخ) اي الجزم بوجود كل
منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره قوله (في وجود الباري)
اي في الجزم بوجوده قوله (وهذا الجواب الخ) يعني قوله المراد جواز الانفكاك تفعلا صريحا
في انه تحرير للتعريف المذكور بحيث لا يرد عليه النقض وهو انما يصح لو لم يكن قيد في عدم اوجبه
مذكورا في التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تفعلا مقام في عدم اوجبه
فلا يرد ما اوردته الشارح قدس سره تبعا لشارح المقاصد قوله (اذ لا يجوز ان يقال الخ) فيه
ان جواز الانفكاك في عدم تفعلا لا يقتضي جواز تفعل كون المنفك معدوما بل يتحقق بان يتفعل
كون المنفك عنه معدوما والمنفك موجودا فيجوز ان يتفعل الباري موجودا مع عدم العالم وان
يتفعل العالم متغيرا مع تحيز الباري بل الانفكاك من الجانبين متحقق في الواقع وقد مر ذلك
لكن حينئذ يكون قيد في جواز لادخال العالم مع الباري لادخال الجسمين القديمين اذ يجوز
تفعل وجود كل منهما بدون تفعل وجود الآخر قوله (نزاع لفظي) اي راجع الى الاصطلاح
كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا دل الشرع والعرف والافقيان على ان نسبة الاصطلاح
للامور الثلاثة قوله (لا تعلق له بامر معنوي) اذ كل منهما يسلم مدعى الآخر اشار به هذا
الى ان معنوي بمعنى تعلقه بمعنى اللفظ قوله (انه بحث معنوي) اي متعلق بامر معنوي بحيث
ينفي كل واحد دعوى الآخر على ما سيجي بيانه واما على ما حمله الشارح قدس سره فظننا الى ظاهر
العبارة فلا يصلح محلا للنزاع اذ لا بد في الجمل من التباين من وجه والاتحاد من وجه اتسافا

قوله فلا صحة لهذا الجواب قبل اخذه من شرح
المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد
المصنف اقامة العقل مقام قوله في عدم اوجبه
بان لا يذكر او يذكر العقل مقامهما ويقال
القيران موجودان جاز انفكاكهما تفعلا فلا يرد
ما ذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد
كذا مع قوله ومنهم من صرح به بـاي مما ذكره
الباحث فاقبل

قوله اذ لا يجوز ان يقال تفعل الباري معدوما
الخ) فيه بحث اذا حصل قولنا يجوز الانفكاك
بينهما في العدم تفعلا انه يجوز كون كل منهما
معدوما بحسب التفعل وهو ليس بنص في انه
يجوز ان يتفعل عدم كل منهما بدون عدم
الآخر فلك ان تعلقه على معنى انه يجوز عدم
تفعل كل واحد منهما بدون تفعل الآخر وما له
الى انه يجوز تفعل وجود كل منهما بدون
وجود الآخر واما قولنا يجوز الانفكاك بينهما
في جبر فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز
وجود كل منهما في جبر بدون الآخر فيه
بحسب نفس الامر اذ لا ضرورة تدعو الى حمله
على خلاف الظاهر فليقل

قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب
بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظر الى بدهة
العقل كما يشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات
بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بدبهي
البطالان

قوله والحق انه بحث معنوي لان النزاع في كون
الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف
ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة لما قيل
تقرير المراد بـاي كون النزاع لفظيا لان التفتين
لا يرجعان الى شيء واحد والخصم قائل بالمغايرة
بحسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب
الوجود في الخارج والهوية الخارجية معنى ان
هناك ذاتا واحدة وهي هي وهى الشخصية
بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار
ترتب ما هو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك
وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق
وذلك لان المتنازع فيه هو الذي اعني
لا هو غيره وان رجع الى غير ما رجعت اليه الذي
الاول ثم انكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر
هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف
الخامس لاشايخ اهل السنة ولو سلم فالجمهور

قوله ولمسا لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني
فيه ان القول بالتغاير في المفهوم لا يتوقف
على القول بالوجود الذهني وهو ظاهر وقد
اشترنا له في بحث ان الوجود زائد على الماهية لا
قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ (الخ) وايضا
الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل
صفة مجعولة لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ
الاشعري صرح بان المفارقة سمي اغيارا على
ما نقله الامدي

قوله والظاهر انهم فهموا (الخ) هذا بما يصح
على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة
مطابقا لبست غير الموصوف واما على ما نقله
الامدي من ان صفات الافعال غير الموصوف
عند الشيخ ومما لا يصح فلا لان جواز الانفكاك
ههنا من احد الجانبين لانهما معا

قوله قد دفعه بذلك ان كان المراد بهذا الدفع
التفصي عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر
فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء
لا ذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد
الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر
ان ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى لانه تعدد القدماء
وتكثر لان الذات مع الصفة والصفات بعضها
مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة
متكثرة قطعاً اذا تعددت اما يقابل الوحدة

قوله مستند الى الذات (الخ) وكونها واجبة
لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره
قوله ويلزم ايضا كون الصفات حادثة انما نقل
ويلزم ايضا كونها حادثة لثلاثا يشوبهم رجوع
الضمير الى الاربع المذكورة فان الحدوث لازم
في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم
التسلسل في الاربع لافي الكلام والسمع والبصر
نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه ايضا
واعلم ان لزوم حدوث الصفات خيئت بناء على
ماهوا المشهور واما على ما ذكره الامدي من جواز
قدم اثر المختار فلان يلزم في الاربع تقدم
الشيء على نفسه والتسلسل فليأمل

قوله فتستروا عن هذا (الخ) الظاهر ان التستر
عن هذا يحصل بالقول بان صلة الاحتياج مطلقا
الحدوث وان لم يزل كلا وجهي التستر لزوم تعدد
الواجب

و (ان مرادهم) بما ذكره انه (لاهو بحسب المفهوم ولاغير بحسب الهوية)
ومعناه انهما متغايران مفهومهما ومحددان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (في الجمل)
على ما مر في تحقيق معناه (وللمم يكونوا) اي المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا
بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح
به القائلون بالوجود الذهني (نعم العلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد
من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعام بتلك العبارة التي لا شعاع لها بالوجود
الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا ضار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجراء غير مجعولة
كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردها في مثلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالم
والقدرة والارادة لافي المحمولات كالمسلم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير
جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما ثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة
على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة تغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان تكون تلك الصفات
مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون
الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا
عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى حلة اذا كانت متغايرة للذات * المفصل الثامن * الاثنان
لا يتحدان (الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة الذي التغاير
والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض في الاول زال حقيقة الماء
بزوال صورته النوعية عن هيواله وانضم الى تلك الهويولة الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة
اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى
هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان يضم

سبيل الكون

قوله (وان مرادهم (الخ) اوجمل كلامه على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعة والصوفية من ان صفاته
تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كاذب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية متغايرة
لهوية الآخر اذ لم يبق دليل على امر سوى التعلق كما سيبيح في بحث العلم ولذا فسر القاضي
البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بالترجيح احد المقدورين ويكون
قوله كما يجب (الخ) تنظير الاستحالة لم يرد ما اورده الشارح من ان الكلام في مبادئ الصفات
الخ تم رد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المصنف في توجيه قولهم صفاته لاهو ولاغيره قوله
(كون الصفات الخ) لمتقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار يكون
حادثا وان خالف فيه الامدي قوله (كونه تعالى موجبا بالذات) فلا يكون الايجاب نقصانا لجواز
ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كال ايجاب غيرها نقص
مشكلة قوله (فتستروا عن هذا الخ) لا يخفى ان التستر ينافي جعلها من الاعتقادات والذي عندي
ان ما وقع من الشيخ الاشعري هو ان صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغير من وجوده ان يجوز الانفكاك
بينهما والباقي من الحقائق المشايخ توجيهها الكلام ومقصود ان صفاته تعالى ليست مأخوذة عن وجوده
لكونها مقتضى ذاته كوجوده فلا يكون ذاته تعالى فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات
فلا يكون ذاته تعالى بالقياس اليها موجبا ولا مختارا فلا يلزم شيء من المحذورات كان ذاته تعالى ليس
موجبا ولا مختارا بالنسبة الى وجوده عند القائلين بزيادته وكان الاربعه ليست بفاعلة لزوجيتهما
لايجابا ولا اختارا بل الزوجة مجعولة بمجملها قوله (بطريق المجاز) فان الشيء الاول لما كان باقيا
في حالة الاستحالة والتركيب اما يجرئه او بنفسه فكانه اتحد بالشيء الثاني قوله (شيئا آخر)
ذاتا او صفة قوله (اعني التغاير الخ) اي ليس المراد المعنى المصطلح اعني التغاير التدريجي

(شيء)

شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار القرب طينا والحنب حمريرا والاتحاد
بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير
شيء بعينه شيئا آخر بمعنى قولنا بيبه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او يضم اليه شيء
واما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه التباين من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى
الحقيقي على وجهين الاول ان يكون هناك شيان كزيد وعمر و شيلا فيحدان بان يصير زيد عمرا
او بالعكس في هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شيء واحد كان حاصله قبله والثاني ان يكون
هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غير خيئت يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده
امر آخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (هذا)
اي عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري) يحكم به بديهته العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي
(فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف)
وتغاير (بالذات فلا يعقل زواله) يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا يقتضي ذاتهما فلا يمكن زواله
عنهما كسائر اوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزدو توضحه) بنوع تنبيه
(فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هذا قد عدا
(وحدث) هناك (امر ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (فلا) اتحاد ايضا (اذ لا يتحد المدوم
بالوجود) بديهته (والاك ان موجودا و معدوما معا) وان وجدا (اي بقيا موجودين بعد الاتحاد
(فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (والغرض) بهذا الكلام (هو
التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين ونصوير المراد) على الوجه الذي هو مناط الحكم (وظن
بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد
على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين اوليحدما) اي لانهم انهما لو كانا بعد الاتحاد
موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لولم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود
الاخر وهو ممنوع * المفصل التاسع * الاثنان

سبيل الكون

في الكيف بل المعنى القوي وهو التفسير مطلقا قوله (من غير ان يزول عنه شيء او يضم اليه) كلمة
اول التفسير اي لا يكون فيه شيء من الزوال والانضمام فالاتحاد الحقيقي عيان للاتحاد المجزى فا قيل
انه اعم من المعنى الاول المجزى وهم قوله (لانه المتبادر الخ) لكماله في معنى الاتحاد والتبادر
علامة الحقيقة ما لم يصرف عنه صارف فلا يرد ان التبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود
الخارجي مع انه ليس حقيقة فيه بل في المطلق قوله (فان الاختلاف الخ) هذا تنبيه على نفس
الحكم لاستدلال على لاداهته كما لا يخفى قوله (يعني ان التغاير الخ) اشار بهذه العناية الى ان قوله
بالذات ليس في مقابلة الاعتبار وان المراد بقوله لا يعقل التعلق المطابق للواقع الذي ما له الا ان كان
قوله (مع وضوحه في نفسه) اشار به الى ان زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واصحها في نفسه
لا بالنسبة الى التوضيح الحاصل من قوله فان الاختلاف لان التنبيه المذكور من القوم متقدم على ما ذكره
المصنف بقوله فان الاختلاف الخ قوله (فيقال الخ) هذا التنبيه جار في وجهي الاتحاد
كما يظهر في التدر ونص عليه الشارح قدس سره في حواشي شرح النجريد قوله (اي بقيا
موجودين الخ) فسر به ليصح مقابلة بقوله ان عدما بعد الاتحاد قوله (فلا اتحاد ايضا)
لبقاء الاثنين كما كانت قوله (فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقلا باقيا
الى الظن وان كان الظاهر صيغة الماضي بانتظر الى زمان التكلم قوله (الاثنان الخ) لا يخفى
ان حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة غير صحيح لاخذ قيد الوجود فيها فالامور الاعتبارية خارجة
عنه ولاخذ قيد المعنى في الضدين فالجواهر الغير المتماثلة خارجة عنها وعن المخالفين لامتناع

(موافق)

(٩٠)

قوله هذا حكم ضروري فان قلت قدس سبق
مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير
مبسوسة قلت هذه المسئلة ليست بمنازع فيها
من يبايه من المعتلة بل هي مسئلة متفق عليها
نعم قد يتوهم فيها خلافا من الصوفية لكن
هذا التوهم مضطرب عند التأمل في احوالهم
وقوالهم وانما كلامهم رمن الى اسرار سحرانية
ومحمول على التأويل قال الشيخ الحق اوحدا الدين
الكرماني * توأوشوى وليك اكر جهده كفى *

قوله فان الاختلاف بين الماهيتين (الخ) فيه انه
ان كان استدلالا فانفس المتنازع وان كان تنبيها
فليس اوضح من الدعوى اذ بمسابقة الاشياء
في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد
الاثنين

قوله فيقال ان عدم الهويتان (الخ) انما هو ان
هذا التنبيه مخصوص باول معنى الاتحاد الحقيقي
والتنبيه على الباقي يعلم بالمقابلة

قوله اي قيام وجودين وجهه التفسير بهذا
انهما موجودان قبل الاتحاد

قوله فيمنع امتناع الاتحاد (قاعدة الاختيار
على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار
للصورة لغرية

قوله اولي يمكن لكل منهما موجودا متحدا
بالموجود الاخر (فان قيل هما اما موجودان باحد
الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما
وبقاء لاخر او بهما معا فيكونان اثنين او غيرهما
فيكون فناء لهما وحدث ثالث يجب بافهما
موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صارا وحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد
بعينه حالافي محالين لانه يقال انما يلزم ذلك اولم
يتحد ذاتهما بان كان هكذذاتان وحدا بوجود
واحد وان كان كذلك بل المفروض انهما اتحدتا
ذاتا ووجودا

مبنى على ان لا تعدد بين المدعوين ولا بين المدعوم
وموجود اذا ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين
مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة
كلامه ثلثة وجوده ان على تفسيره اللهم الا ان
يقال التعدد لا يستلزم الاثنية وفيه بعد لا يخفى
ولكن لا مشاحة
قوله في جميع الصفات النفسية (قيل ثبوت
التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق
الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جعلتها
التمثيل على ما صرح به بعد هذا فيتوقف
التمثيل على نفس واجب تارة فيخصص الصفات
بغير التماثل وأخرى بان التمثيل يتوقف على التماثل
لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور
قوله ما لا يحتاج وصف الشيء الى تعقل امر
زائد قيل اي غير هذه الصفة وقبل الكلام مبنى
على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر
قوله (والوجود) فان قلت وصف الممكن
بالوجود لا يحتاج الى تعقل الفاعل الموجودات
مع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل
لكن لا توقف في التعقل
قوله كالتعبر (والحدث) فان الاول زائد على
ذات الجوهر لانه باعتبار الحسبية وتعقله والثاني
زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق
وتعقله واعلم ان هذا الحدوث صفة معنوية
مختلف لما في ابتكار الافكار حيث صرح في بحث
المخالفين في موضعين بان الحدوث من الصفات
النفسية
قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات
من الاحوال ما يصح خلو الموصوف عنها
كمالية زيد مثلا لكن الاحوال التي جعلوها
من الصفات النفسية على هذا التفسير هي
الاحوال اللازمة كما سيشرح اليه الشارح
من قريب
قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها
اي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ما سبق من امكان
توهم ارتفاع اللازم عن المتوهم ولك ان تقول
الصحة ههنا مقابل البطول والمعنى ما يطل
توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على
طبق الواقع
قوله فيما يجب ويمكن ويمنع (لعل المراد ؟

عند اهل الحق من المتكلمين (ثلاثة اقسام لانها قد اشتركت في صفات النفسية فالتلان والافان امتنع
لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالصدق والافان لاختلافهما (احدهما التلان وهو الموجود
الاشترافي) جميع (اصفاء نفسية) والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى
تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي
تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالخبر والحدوث وبعبارة اخرى الصفة
النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات
وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) اي يلزم الاشتراك في الصفات
النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمنع) وذلك قد عرفت به (فيقال التلان ههنا الموجودان اللذان
يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمنع (وقد يقال) بعبارة اخرى التلان (ما يسهل
احدهما مسد الآخر) في الاحكام الواجبة والجائزة والمنفعة جميعا (ولان الصفة النفسية)

سبيل الكون

اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي
ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورد التبع على قوله فالصدق ان وقوله والافان لاختلافهما فالوجه
ان يقال المقصود ان الاثنين يوجد في الاقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق
حصولها وان اردت الحصر فلا بد من تخصص الاثنين بالاعراض ومن القول بان القسم الاول اعم
من القسم لان المتلاني قد يكونان من الجواهر قوله (عند اهل الحق) خلافا للاسقف فانهما عندهم
اربع اقسام وليس المتكلمين فانها عندهم قسمان كما سيجي قوله (ما لا يحتاج في وصف الشيء)
اي توصيفه به الى تعقل امر خارج عن نفس ذلك الشيء بان يكون مشترعا من نفسه او من جزئه
كالحيوانية للانسان فلا يكون مشترعا من نفس الشيء صفة معنوية سواء كانت موجودة كالخبر
او معدومة كالحدوث وبما حررناك اندفع التحير الذي عرض لبعض الناظرين حيث قال لا يخفى
ان الظاهر من هذه العبارة ان يكون الصفة النفسية ما لا تكون زائدة على ذات الموصوف وحيث
يتوجه ان مفهوم لغة الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان وان ارادنا
ما لا تكون متفردة الى ملاحظة امر خارج مغاير للموصوف اي ما لا يكون اضافيا يشكل بالتماثل لانه
اضافي وان اراد انه لا يسلل بغير الذات فيشكل بالوجود وان اراد انه لا يكون مغايرا للذات في الخارج
ينشأ سائر الاعتبارات قوله (كالتعبر) فان التوصيف به يحتاج الى ملاحظة الخبر والحدوث
فانه يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منهما مشترعا من نفس الانسان مثلا قوله (تدل على
الذات) اي غرضه دلالة اللازم على المتوهم قوله (دون معنى زائد) اي خارج عنها اشار
الى ان ما يدل على جزء الذات داخل في الصفة لنفسية قوله (وكونها زائدة على الذات) فلا
يكون مشترعا من نفس الذات فيحتاج في الوصف به الى ملاحظة امر سوى الذات فلا يصدق التعريف
عليها قوله (مع كونها من صفات النفس) اما اذا كانت ممللة بالصفات الحقيقية فهي داخل في الصفة
المعنوية قوله (ما لا يصح) اي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق فاصح
في مقابلة البطول لا بمعنى الجواز فلا يرد ان توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن انما المحال
ارتفاع المتوهم قوله (فيما يجب ويمكن ويمنع) اي بالنظر الى ذاتها فلا يرد ان الصفات فخصرة
في الاقسام الثلاثة فيلزم منه اشتراك المتلاني في جميع الصفات فيرفع التعدد عنها قوله (في الاحكام
الواجبة الخ) اي بالنظر الى ذاتها وتلازم التعريفات الثلاثة ظاهر بعد التامل قوله (ولان
الصفة النفسية الخ) غلة لقوله فالتماثل امر ذاتي الخ والجملة عطف على قوله وهما الموجودان
واسل الكلام فالتماثل امر ذاتي لان الصفة النفسية لانه لا يقدم الدليل وصار الفاء مجرد ترتب

كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لاني معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه
(امر ذاتي ليس لعني زائد) يعني ان التماثل بين الذات لانفسها وليس ممللا بامر زائد عليها فهو
صفة نفسية عندنا (واما عند مشيئ الاحوال منا كالتقاضى ففقيه) اي في كون التماثل من الصفات
النفسية المعنوية على رايه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال
نارة انه) اي التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخاف) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)
فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات
النفسية بل هو منها (ويكني) في اتصاف الشيء بالتماثل (بتقدير الغير) فيكون الشيء حال افراده
عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير حال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون
تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جعلها التماثل (لا تعقل بالغير)
اي بامر موجود مغاير لمخالفها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره
فلا يضر (ثم من الناس من ينفي التماثل لان السبلين ان اشتركا من كل وجه فلا غبار فلا شيئية)
فضلا عن التماثل (او اختلافا من وجه) من الوجوه (فالتماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده
الثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك
في جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) اي اكثرهم التلان (هما المشتركان في اخص وصف
النفس فان ارادوا انها مشتركان في اخص دون الاعم فمحال) لا متسع لتحقيق الاخص
بدون تحقيق الاعم (والا) اي وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا
(فما ذكرناه) في تعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل
ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره
على الاشتراك في الاخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلم مختلفة) لان التماثل يقع
صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان
تماثل السوادين ممللا باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين ممللا باخص وصفهما
اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد علم بهما التماثل الذي هو حكم واحد
وهذا الاعتراض مشترك الزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين الـ وادين
مختلفا لمجموعهما في البياض فيكون التماثل المعال بالمجموع ممللا بعلم مختلفة واقفا ثلثون بالحال

سبيل الكون

الدلول على الدليل زاد الواو العاطفة قوله (ما يعود الى نفس الذات الخ) اي يكون مشترعا
من نفسها من غير مدخلية امر خارج عنها قوله (من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر
وجعل ما هو الخبر في المتن لتبليغه اشارة الى ان في المتن اختصارا باقامة سبب الخبر مقامه
قوله (بالاحوال اللازمة) اي بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها او يقال بمحصر
الصفات النفسية عند في الاحوال قوله (فان صفات الاجناس) هي اخص من النفسية
لانها لا بد ان تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسانية والوجود قوله (في اخص وصف
النفس) اي في وصف لا اخص منه قوله (ولهم ان يقولوا الخ) يعني ان قيد الاخص ليس
احترازا بل لتحقيق ما هيئة التماثل قوله (مع انه يلزمهم الخ) يعني ان المعتزلة لا يجوزون
تعليل الحكم الواحد بالنوع متمكين بشبهة هي انه اوجاز ذلك تعليل العالمية بعلم نارة وبالقدرة
أخرى مع ظهور بطلان فيلزمهم على هذا التعريف تعليل التماثل الذي هو حكم واحد بالنوع
بعلم مختلفة كما بينه الشارح قدس سره قوله (وهذا الاعتراض مشترك الزام)
اي بين المعتزلة واصحابنا القائلون بالحال واما اصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل

فيما يجب ويمكن ويمنع بحسب الماهية والاحوال
ان يستند بعض هذه الامور الى الشخص المحصور
فأما
قوله (ولان الصفة النفسية) لتبادر من السياق
انه تعليل لكن التماثل من الصفات النفسية
ولذا غير الشارح اسلوب المصنف وقد راجع
لقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر ذاتي تعليل
لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على
كونها ما يعود الى نفس الذات لكن تفرع قوله
فهو صفة نفسية على كون التماثل غير ممل
بامر زائد على الذات بما يظهر في الجملة على تقدير
ان يراد بالامر الزائد في تعريف الصفة النفسية
غير تلك الصفة اذ لو بني الكلام على ان الوصف
عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس
الذات لا بغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح
فلا يلزم كونه صفة نفسية فأما
قوله المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة
قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح
بل الصفات وقيل لصفة نفس عند القائل
بالحل الاحال
قوله قالت المعتزلة (قيل المراد باخص وصف
النفس وصف لا اخص منه لانه اخص من جميع
اوصاف النفس اتفق التماثل بين افراد نوع
من المركبات مع ان فصاها يساوي نوعها ولا
يقدر فيما ذكر كون الكل عندهم مساوية
في الحقيقة لان الكلام في الانسانية والناطقة
سواء عدوا نوعا وفصلا ام لا فيلزم
قوله بعلم مختلفة (قيل لهم ان يقولوا بعد
تسليم وحدة التماثلين ان الملة اخصية الوصف
واختلاف الانواع لا يضر كالشيء يقتضيه
الحيوانية انساني كان او فرس او دابة فان الملة
هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف
النفس لا في مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه
اخص وصف النفس في البياض هو البياضية
وفي السوادين هو السوادية وانهما مختلفتان
حقيقة فأما
قوله مشترك الزام (قيل هذا نقض اجبالي
والفصل فيه ان يقال ان ارادنا تعليل حكم واحد
شخصي فلان لم يلزم بالضرورة وان ارادنا تعليل حكم
واحد نوعي فلان لم يلزم بطلان التالي والحق ان هذا
الفصل لا يرد لان الكلام الزمى واكثر المعتزلة
وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلم مختلفة ؟

لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالذات
مستدلين عليه بأنه أوجاز ذلك لجواز أن يكون
حكمه العالي معللة بالعلم ذاته وبالقدرة أخرى مع
ظهور بطلانه فيرد الإلزام عليهم وكذا على
القائمين بالحال من الأصحاب فإنهم كالمعتزلة
في الجوز والاحالة على الأصحاب مطاوعين
بل الكلام برهاني لأن الواحد بالذات لا يعلل
باعتين سواء كان شخصيا أو لافان مطلق التماثل
طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز أن يعلل
تخصلا بعلل كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات
علية الفصل وفيه ان العلل بالثقلات ههنا هو
أفراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا في جواز مثله
قوله فيكون التماثل العلل بالمجموع الخ لا يخفى
أن من جملة صفات النفس التماثل فلا بد أن يراد
بمجموع ما عداه فإن قلت تعليل التماثل بمجموع
صفات النفس ينقض ظاهر ما سبق من أنه
لأنفس الذات قلت مراده من كونه لأنفس
الذوات أنه ليس معللا بأمر زائد عليها كما صرح
به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها
فلا تنافس

❦ سيالكوتى ❦

قوله أما واجب فلا يعلل (قبل تعليل الواجب
بذات الموصوف جاز عندهم كالجوهرية بذات
الجوهر والحال تعليله بصفة عارضة
قوله ويلزمه أيضا بماتة الرب) فيه نظر لجواز
أن يراد بقوله وليس أحدهما بالذات وليس أحدهما
بسبب الثاني فلا يلزم بماتة الرب للربوب نعم
أو لا يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن
لجواز أن يحمل على أن ليس أحدهما بالذات يخرج
الفصل مع النوع والجنس لأن أحد هذه الثقلات
هو الآخر إذ يحمل عليه اللهم إلا أن يقال المراد
الموجود أن ولا وجود إلا لاشخاص وقيل المراد
ليس أحدهما قائما بأشياء يخرج الصفة مع
الموصوف
قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ (أما
قال معنيان ولم يقل وجود أن كما قال في القسمين
الآخرين ثلثا يتوهم تناوله بحسب الظاهر
للجوهر واختاره على عرض أن يشعر بتزادفه
وإراد الاستحالة لذاتيهما أن يكون منشأ
الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام أحدهما
ما يستلزم سلب الآخر فلا يثنى ما سيذكره
من أن التماثل الذاتي المتماثل بين السلب والإيجاب

(ليس)

ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما للمعنيين اللذين يتمتع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين
معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما
بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونها متنافيتين بالذات (و) قولنا
(من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الأمور الإضافية هذا هو الظاهر من عبارة
الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله معنيان يخرج العدم والوجود وفيه
بحث لأن الصغر وأخواته من الأمور الإضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن
التعريف بقوله معنيان وأيضا هذا القيد أعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى الذي وهو قيد للمعنى
خففه أن يفيد تعميم الحد وإدخال شيء فيه لا تخصيصه وإخراج شيء عنه فذلك قال بعضهم هذا احتراز
عن خروج هذه الأمور ورد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضا هذا القيد أعني
في الحد ما يخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما يخرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وأيضا
القيد في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد أي إخراجها
لأن العقل لا يوجب (تضادا في الأمور الاعتبارية) كهذه الأمور (وكالحسن والقيح والحل والحرم)
في الأفعال فإنها صفات اعتبارية راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما
لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم إن ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب

❦ سيالكوتى ❦

بأن هذا الشيء متحرك والعلم بأن هذا الشيء ساكن في آن واحد وأما تصور حركته وسكونه معا فممكن
ولذا يصح الحكم باستحالتهما والعلم عند الجمهور بصفة حقيقة تعدد بحسب التعلقات فلا يرد ما قيل
أن العلم يتعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجا بقيد معنيان قوله (بل لاستلزامهما الخ) بناء
على أن المطابقة معتبرة في العلم عندهم فلو اجتمع العلم في شخص واحد لزم اجتماع المعنيين أعني
كون شخص واحد متحركا وساكن في آن واحد فتدبر فانه مما زل فيه الإقدام بناء على الخطأ بين
الاصطلاحين في العلم قوله (هذا هو الظاهر) أي تقدير يخرج هو الظاهر قوله (وقع
في حيز معنى الثاني) أشار بزيادة لفظ معنى إلى أن الثاني أنما يفيد العموم إذا كان معناه متوجها إليه
ولا يكتفي بمجرد الوقوع في حيز الثاني لجواز كونه قيدا للثاني فيفيد التخصيص وإلى أن الثاني أعم من أن يكون
صريحا أو ضمنا كما فيما نحن فيه قوله (خففه أن يفيد الخ) أتوجه الثاني إلى القيد فيجوز أن يكون
انتفاؤه بانتفاء الأصل وأن يكون بانتفاء القيد ولذا قبل تقيض الخاص الأعم من تقيض الأعم وأما قال
حقه لأنه قد يكون إثني التقييد فقط ولذا قال أهل البيان إن كل كلام فيه قيد يكون المقصود
بالتثنية والأشياء ذلك القيد ولعل الأول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابي قوله (وإخراج
شيء عنه) وكيف يمكن الإخراج به والحال أن الصغر والكبر والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما
من جهة واحدة قوله (احتراز عن خروج الخ) فيقدر ههنا بدخل بمعنى القرينة العقلية
وإن كان السابق يقتضي تقدير يخرج قوله (أنها أمور الخ) يعني أنها ليست من أفراد المحدود
وكيف يمكن إدخالها في الحد والقول بأن دخولها على تقدير وجودها تكلف قوله (وأيضا)
معنى يلزم إخراج الخرج قوله (أنما يدخل الخ) لأن التعميم أنما حصل فيه قوله (كهذه
الأمور وكالحسن والقيح الخ) يعني أن قوله كالحسن والقيح الخ مثال الأمور الاعتبارية لأن المعطوف
عليه وحرف العطف مقدر في الكلام إذ لا وجه له وفيه تنبيه على أنه ليس معناه كما لا يوجب العقل
الحسن والقيح والحل والحرم عندنا إذ لا جامع بين التضاد وبين الحسن والقيح حتى يقاس عدم إيجابه
على عدم إيجابها قوله (راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة الأمرين
يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع والعقل والاتصاف بها في الخارج بل في الضمير فقط قوله
(فلا تضاد بينهما) أي بين هذه الصفات الاعتبارية قوله (لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين)

(مواقف)

قوله (والإعدام) لا يقدّم بيان خروجها
على بيان خروج العدم والوجود ليقيد
قوله لا يسمى عرضا وأما الأعراض القديمة
الغائبة بالمجردات أو بالأفلاك فلم يثبت عندنا
قوله يخرج العلم بالحركة والسكون أي العلم
بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه فإن هذين
العلمين يتمتع اجتماعهما لكن بواسطة متعلتهما
قوله خففه أن يفيد تعميم الحد (لأنه إذا كان قيدا
للشيء يكون الثاني راجعا إليه فينفيه وانتفاء القيد
يوجب الإطلاق والتعميم وأما قوله لذاتيهما
فليس قيدا للمعنى أعني الاجتماع بل قيد للشيء أعني
الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد وإخراج
شيء عنه وإن شئت فقل الاجتماع في محل أعم
من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة
الاجتماع في محل من جهة واحدة أعم من استحالة
الاجتماع فيه ضرورة أن تقيض الخاص أعم
قوله ويرد عليه أنها أمور اعتبارية الخ
وقد يتعسف ويقال يجوز أن يكون التقييد
تقييدا على التنزل وتقدير كون الإضافات
أعراضا كما ذهب إليه الفلاسفة والاحتراز على
التنزل واقع في تعريفات القوم كما ينقل الشارح
في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر
القابل للأبعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من أن
قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح
الجوهرى الذى يقول به المعتزلة غاية الأمر أن
الاحتراز ههنا عن الخروج ونم عن الدخول
وأعلم أن كلامه ههنا صريح في أن الضدين
لا بد أن يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح
على رأى جمهور المتكلمين لأن الجهل المركب
والعلم عندهم ضدان مع أنهما عبارتان عندهم
عن التعلق الذى من قبيل الإضافات الغير
الموجودة على رأيهم كما سيأتى في مباحث العلم
فتأمل

كلما مستأخرا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب تضادا فيه ومن جعلها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احتراز عن خروج المتضادين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هنا (واما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعزلة فانهم قالوا

سبيل الكون

اي امرين قائمين بالغير في الخارج ليصح القول باجتماعهما فيه بخلاف ما اذا كان امرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون استحالة الاجتماع بينهما في الاعتقاد وحكم العقل وبما حررنا لك ظهرا لدفاع امرين احدهما ان قوله لان المتضادين الخ في قوة قولنا ان المتضادين لا يكونان اعتباريين ففيه قصاصة والثاني ان عدم انجذاب العقل للتضاد بين الامور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجودين في المتضادين غير ظاهر وبعد اعتبار الوجود لا يدخل للعقل في عدم الانجذاب قوله (كلما مستأخرا) اي ليس تعليلا للاخراج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين فتقدير الشرط والجزاء لبيان المعنى لا لصحة الكلام قوله (كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة) اي ما لا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجودا فيه اولا ولذا لم يقل ما لا يكون الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانهما عبارتان عن قلة الاجزاء وكثرتها في الخارج وكان قرب والبعد فانهما عبارتان عن كون الجوهر في الخبر بالقرب الى كون جوهر آخر فيه فاندفع ما نقل عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعاً وقد صرح بمرجبان التضاد فيها على ما ذكره في رد عليه ما سبق من انها خرجت بقوله معنيين فكيف يدخلها الا ان راد بالمعنى ما يقوم بالشيء في الخارج سواء كان موجودا اولا بقوله (فان العقل لا يوجب تضاداً فيه) اذ لا حصول لهما في المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه قوله (الاحكام الشرعية الخمسة قوله (لان التعلق الخ) يعني ان الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان كان ازيلنا لكن لا يطابق عليه الحكم الا من حيث تعلقه بالفعل والتعلق امر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل وليس قائماً بالعقل لحصوله قبل وجوده فلا يتصف بالاحكام بالتضاد وان كانت منصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل قوله (وكذا الافعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار فانه ليس في الخارج الا المؤثر والاثار والتأثير امر انتزاعي يتصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين الافعال ايضا هذا ما عتدى في حل هذا الكلام والله اعلم بالمرام قوله (وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم ان ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره قوله (فائدة) ظاهرة (وهي ادخال المتضادين قوله (فالاولى حذفه هنا) لعدم ظهور انفسائهما ولذا لم يقل فالاصواب وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين بمنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان لا يكون لجمع واحد اجتماع بالنسبة الى جسم وافتراق بالنسبة الى آخر فندفع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتبارا في الوجود في الخارج لا تعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والبياض الذين في البقعة والخططين الذين في السطح لان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لا تتلف الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى وكون الخططين والسطح والنقطة من الامور الاعتبارية عند المتكلمين قوله (فلم يشترط المعزلة) وقالوا الضدان معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين قوله (قالوا الخ) يعني ان هذا العلم والجهل

(العلم)

العلم بالشيء كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب (والا لتصف الجبل بهما) اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر انصف بجملة القلب بكونها حالة بذلك الشيء وجاعله به معاً (اذ) الصفات (التابعة للجملة) كالمعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها) كالعلمية والجاهلية والقدرة (بالجملة) اي لمجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه) اي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادتان لا في محل) وليستا في ذاته لا متناع قيام الحوادث به ولا في غيره لا متناع قياس الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لا متناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مراداً وكارهاً مع الشيء واحد وسبب ذلك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلهما وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا بمتضادين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذ لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القسام بجزء والجهل القسام بجزء آخر بمعنى الاجتماع لما ذكره ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما يصور بموهوم فلم علام ذلك بالتضاد بينهما السهم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بمتضادين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المنع من ذلك تضاداً بينهما (وثالثهما) اي ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) اي غير المثليين والاضدين (فرسمه) اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان (هما) موجودان لا يشتركان في صفة النفس (اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثاليين) ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة (فخرج عنه الضدان) (وقيل) المراد بالمتخالفين (غير المثليين فيكون) في رسمهما حينئذ ان يقال هما

سبيل الكون

من حيث قيامهما بمحليين فلا يكون اتحاد المحل شرطاً فلا يرد انه اذا كان قيامهما بمحليين مستحيلاً كان قيامهما بمحل واحد مستحيلاً بطريق الاولى فهما داخلان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي وهذا عند المعزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشيء واحد لا عند من يقول بتساؤلهم قوله (بجزء من القلب) هذا على ما ذهب اليه الملايون من ان محل العلم القلب كابدل عليه ظاهر الايات وانه مركب من اجزائه لا تجزى فلا تخير بخط المذهب قوله (بل زادوا عليه) اي بعضهم وهو ابو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الى انه تعالى مراد بآية حادثة لا في محل قوله (وسبب ذلك) اي في آخر بحث العلة والمحل ان حكم الصفة لا يتجاوز عن محل الصفة فالقول بان الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل قوله (وان المعنى اي العرض لا يقوم الخ) اي في بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لا في محل باطل قوله (يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كابدل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله ان لا ينسب ان بين العلم والجهل المذكورين تضاداً فان امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد كما في الموت والحياة عندكم فالاراد المذكور منع وسند وليس ينقض على ما يوهى قوله ويرد عليهم الموت والحياة قوله (قال صاحب القنية الخ) لما ثبت ان القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبانه وجودي واحد بل اثبت القولان منهم ففعل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وانه اورد الاعتراض بالموت والعلم قوله (مع انهما ليسا بمتضادين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما لكن لا يخفى انه لا فائدة حينئذ بالتقييد بقوله عندكم قوله (وليس المنع من ذلك تضاداً بينهما) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع اجتماع حكميهما

قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ (تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعزلة وانكرهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى نعم قد يطابق الضدان على المثاليين كما سبأني في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز

قوله يرد عليهم الموت والحياة (اذا ثبت كون الموت وجودياً وعدم قولهم بالتضاد بينهما قوله قال صاحب القنية الخ) قيل كان الشارح استبعد عدم جعل الموت ضد الحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خلل في النقل من المصنف فان كلامه في العلم والموت لا في الموت والحياة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وصحان المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المصنف مأخوذ من ابتكار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة

قوله فخرج عن الحد المثاليين (اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزمة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانياً بناء على انه مفهوم اصطلاحى فالظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثاً نظراً الى الاحتمالين اولاً المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد تسعمل مترادفة

قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقل الخ (نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعاً فقد صرحوا بمرجبان التضاد فيها على زعمه

قوله بخلافه ههنا فالاولى حذفه (اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذ له فائدة ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجهتان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رفيقه لكن لامن جهة واحدة وسبأني ان شاء الله تعالى ان الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان تضاداً لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المنسوجة تحت جنس واحد كما صرح به وسبأني في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجة عن ماهياتهما بل لا يتعدد ككون فيم اذكر من النصوص فان فيه كوناً واحداً عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الريب كما يشير اليه في ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازاً عن خروج العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سبأني مع انهما يجهتان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى كونه مثلاً

قوله والقيام بالحمل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ (سيدكر في اوائل موقف الاعراض ان قول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى الغير وهذا هو القياس بالقياس الى الغير مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به اعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يقيد اذا كان مفهوم العرض ذاتيا لما تحتها اذا كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل امر زائد عليه وهو العدم السابق المعترف به وهو محمل تأمل على ان مفهوم العرض او كان ذاتيا لما تحتها كان مفهوم الجوهر اعني المميز بالذات كذلك فبعد التميز للجوهر صفة معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر

قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه (قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال الربوب بمثل الرب وان لم يجز الرب بمثل للربوب اذ ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق

قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنيا الخ (قيل تفصيل البحث ان منهم من لم يشترط التباين في التماثل والاختلاف ومنهم القاضى ومنهم من اشترط والمشرطون ان قالوا بالتباين بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به لم يقولوا بها ايضا فإراد المصنف بقوله عائد اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التباين لان الوصف بالتباين شرط البنية فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لا القاضى حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس بجديد الان الا مسمى لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتباين والله اعلم

قوله واليه ذهب الشيخ الاشعري (سيجي في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان الاشتراكيين شيئين من الموجودين الا في الاسماء والاحكام فانقل عنه ههنا من ان كل مماثلين لا يجتمعان لا بد ان يكون على التماثل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ٣

(موجودان لا يشتركان في صفة النفس) او في جميعها فيخرج التلازم ويكون الضدان قسمين المتخالفين فيكون قسمه الاثنين ثمانية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لاننا في اشتراك في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما تفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا ضدتين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها كالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والغير فانهما من الصفات المعنوية كامر (وهل يسيمان) اي هل يسمى المتخالفان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها (مثايل باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه (تردد) وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمناسبة في اطلاق الاسم قال القاضى والقلائسي من الاشاعرة لامانع من ذلك في الحوادث معنى واقضا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلائسي بان كل مشتركين في الحدوث مماثلان اي في الحدوث (وعليه) اي على ما ذكر من اطلاق التماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (بحمل قول البخاري في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات (فانه مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا) اي بحسب المعنى (والفرع في الاطلاق) اي اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (وما أخذه) اي ما أخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللبخاري ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والياض فهو كامر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فانه من لا يصف الصفات) اي صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انه من اقسام التباين والتباين بين تلك الصفات كامر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب وقيل الامدى عن القاضى القول بالاختلاف نظرا الى ما اخص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الثبات الى وصف الغيرية وعلى هذا فانما يشرط الغيرية في التماثل فبالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين (المقصد العاشر) كل مماثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ (الاشعري) وقد ثبتوه انه يجب عليه ان يجعلهما قسمين المتضادين لدخولهما في حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمه ثمانية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على رأي بعضهم الى التماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان

سؤال كوني

قوله (فانه صفة نفسية) اي متفرعة من نفس العرض حتى لو تصور عرض غير قائم بمحل لا يكون عرضا بخلاف التميز للجسام فانه متفرع باعتبار الجبر حتى لو تصور جسم من غير جبر يكون جسما فقبل الفرق بين القيام بالمحل والتميز بان الاول صفة نفسية والثاني معنوية بحكم وهم قوله (مثلين) اي مقيدتين تلك الصفة لمطلقا فانهما المتشاركين في جميع الصفات النفسية قوله (واعلم ان الاختلاف الخ في الغيرين) اي مفهوم الغيرين عائد ههنا الى التماثل والاختلاف فانه لا بد في الاتصاف بهما من الاثنين وان كان كل اثنين غير يكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشيء منهما هكذا ينبغي ان يفهم قوله (كل مماثلين فانهما لا يجتمعان) اما لانتفاء المحل كما في الجوهرين او لانتفاء الاجتماع فيه كما في العرضين ولذا لم يقل في محل واحد ومن زاد هذا القيد خص التماثلين بالعرضين كما في شرح المقاصد قوله (قسمه ثمانية الخ) بان يقل الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والافهما مختلفان وينقسم المتخالفان الى التماثلين وغيرهما قوله (لا وجوب عليه) سواء كانا داخلين في حد المتضادين او لا

(امتناع)

امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سأتى واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معين فان قلت اذا كانا معينين كسوادين مثلا كما يندرجان في الحد فقتل لا يندرج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من العقلاء يجوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعينين في حد الضدين معينان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ابراهه بعدد المثلين (ومنه المعتزلة) وانفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الاشرذمة) منهم فانهم (قالوا لا يجتمع حركتان) مماثلتان في محل (لنا) في اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعارض) ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا تمايز الا بالعارض الشخصية ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا تمايز بينهما حينئذ اصلا فلا ثنائية فلا تماثل لانه فرع الاثنية (الثاني الالتزام في العلمين النظيرين) اي اوجاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محتمل (اذ يلزم النظر في المعانوم الثالث انه) اي الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يتسع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان يتفق عندهما مع بقا الاخر واذا اتفق عن المحل احد المثلين (فيجوز اتصافه) اي اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) الثاني لان زوال احد الضدين عن المحل صحيح لاتصافه بالضد الاخر (وانه) اي ذلك الضد (ضد) ايضا (له) اي للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع اوجاز) اجتماع المثلين (لم يمكن الجزم بان قائم بالمحل)

سؤال كوني

قوله (ليس لتضادهما) اي لتخالفهما في المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الاثنية بما سيجي فلهما نوعان متباينان وان اشتركا في امتناع الاجتماع قوله (واما الثاني) اي عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول موجبا لجمعهما قسمين المتضادين او لا اذا اخص بالوجوب لجمعهما قسمين المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كالابنحي قوله (كانا يندرجان في الحد قطعا) فلا يصح جعل المثلين مطلقا قسمين المتضادين فهذا الاعتراض ناشؤه قوله فلا يندرجان تحت معين وليس اثباتا لقدمه اعني دخولهما في الحد قوله (لذاتيهما) يعني ليس نشأ امتناع الاجتماع لذاتيهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافع للاثنية بينهما حتى لو فرض عدم استلزامها رفع الاثنية لم يستحل اجتماعهما ولذا جاز به بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فاندفع ما حررنا ما قبل ان يجوز البعض اجتماعهما بناء على امتناع اجتماعهما ليس يبدى ويانه يحتاج الى الواسطة في الاثبات وهو لا يستلزم الواسطة في الثبوت قوله (وايضا المراد الخ) اي لانتم الدخول المذكور لم لا يجوز ان يراد بالماضين ما لا يشتركان في الصفة النفسية كما يرشد الى ذلك ايراد الحد المذكور بعد حدهما ههنا فقوله يرشدك الخ تأييد للسند فالتقسيم بان مثل هذا لم يهد قرينة التقيد في الحد في استعمالهم وانه انما يتم او كان حد الضدين مذكورا بعد حد المثلين في كلام الشيخ الاشعري ايضا ليس بشيء قوله (على جواز اجتماعهما مطلقا) اي يدعون الموجبة الكلية ويقولون كل مماثلين يجوز اجتماعهما الاقليل منهم فانهم يستنون منها الحركتين التماثلتين بناء على ان تماثلهما باتحاد التحرك وما فيه الحركة والبدء والتمهي واذا كان كذلك يرتفع الاثنية عنهما قوله (فلا ثنائية فلا تماثل) بخلاف ما اذا تعاقبا على محل واحد فان عوارض المحل تختلف في الوقتين قوله (بشيء واحد) اي بالذات والاعتبار فلا ينبغي انه قد تصور الشيء بوجهين بالنظر فقد اجتمع العلمان النظريان بشيء واحد قوله (اذ يلزم النظر في المعانوم) لان احد النظيرين يكون مقدما على الآخر لا يتنازع توجه النفس قصدا الى شيئين والفرض ان المعانوم شيء واحد بالذات والاعتبار فيلزم ان يكون النظر الثاني في المعانوم من حيث انه معلوم فيلزم تحصيل الحصول قوله (اوجاز الخ) خلاصته ان الجواز المذكور يستلزم رفع الامان عن الحكم المعانوم بالبدئية

(موافق)

(٩٢)

ثم المفهوم من ابتكار الافكار ان التماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ اني الحسن الاشعري ومثبيه ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي كضدين ولا يتخلو عارضا عن الابهام الى ذلك

قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما (ولاخراج التماثلين بقوله لذاتيهما موجه آخر وهو ان التماثلين متحدان ذاتا وكلة لذاتيهما تقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا ريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دليل انه لو حمل على الهوية لاصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال في هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما بهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل

قوله فلا ثنائية فلا تماثل (لا يقال اوتهم ما ذكره ادل على امتناع عروضة المحل واحد ولا يضا لاننا نقول اذ لم يجز ان يكون للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا يدعى اتحاد نسبتهما اليه فان قلت محل كل من النقطة تين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما قرر عندهم ولا ذلك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود الامتياز بينهما قلت أولا ما ذكره مبنى على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احدي النقطين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد دخلهما بحيثية موجبة لامتناع الماثلين ولا كلام فيه

قوله اذ يلزم النظر في المعانوم (هذا مبنى على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتأمل قوله الثالث الخ) فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الزام لان العرض لا يبق زمانين عند اهل الحق بل يتفاوت بتعدد الامثال فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطاري عليه مثل آخر فيجتمع الضدان على انه اوصح ان زوال احد الضدين عن المحل صحيح لاتصافه بالضد ٣

المعين (سواد واحد) لكننا نجزم بذلك (وفيها) أي في هذه المسالك كلها (نظرا لاول) منظور فيه (اذ عدم التمايز في نفس الامر) مجتمع (لجواز تمايز الثلث عند الاجتماع بموارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عند تباين متبع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثاني) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع الثلث اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين الثلثين اعني العين النظر بين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الابطال الكلي اعني قولنا ليس كل مثلي يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلي بل لان النظر لا يجمع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع لجواز الخلو) أي خلو المحل الذي اجتمع فيه الثلثان من احدهما (و) فرع (ان المحل لا يتخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يتخلو الثلثان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنده واما الثاني فلجواز ان يتخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد الثلثين عن المحل لا يوجب انتفاء بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوفه قلت لان سلم ايضا كون ذلك الانتفاء صحيحا للضد مع وجود المثل السابق (والرابع) ايضا منظور فيه (الالتزام) أي نلتزم انه لا يمكن ان يكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا (لهم) أي للمعترضة في ثبات جواز الاجتماع (الجسم) يقسم في الصبغ فبما هو كدرة ثم كهيبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك (الاختلاف في لونه بحسب تكرار التمس (الانتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهيبة كدرتان اجتماع السواد كهيبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع الثلثين (والجواب ان كل واحد منهما) أي من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف (وتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول) عنه (ولا تصور اجتماعهما) في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متميزين **سؤال كوني** **سؤال كوني** قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد) لاشك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يفنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال

سؤال كوني

قوله (الى اسباب مفارقة) كما فاعل والشروط وامور لها مناسبة لكل واحد منهما قوله (وعدم التمايز) أي على تقدير تسليم لزومه قوله (لا يجمع العلم بما ينظر فيه) أي بالوجه الذي يحصل من النظر والافعال علم بالنظر فيه في الجملة شرط للنظر لامتصاص طلب الجهول المطلق قوله (واما الثاني فلجواز الخ) الصواب قلانه واقع كالكلام فانه لا يتقبل ولا خفيق فيجوز ان يكون فيما نحن فيه من ذلك لقبيل فلا يلزم اجتماع الثلثين واما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم الكلي سند له فغير مقبول وايضا المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحيث لا ورود الاعتراض المذكور قوله (في ثبات الخ) اشار باطلاق الحكم الى انه لا يثبت مدعاهم اعني الموجبة الكلية قوله (الانتضاعف الخ) الحصر ممنوع لجواز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول اجزاء الصبغ واختلاف اجزاء الصبغ في التصبغ قوله (والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة في صورة تبدل الفواكه من الخضرة الى السواد وتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمتعين السابقين قوله (ان المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعني ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق العينة فاذا كان زمان حصول امرين في ذات واحدة متعددا لا يتحقق المعية بينهما اصلا لاق الزمان ولا في الذات بخلاف ما اذا احدث زمان حصولهما وان كان في ذاتين فانه يتحقق المعية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم

(ولو)

ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصريح بوحده دفعا لتوهم الجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعني وحدة الجهة لا يدخل المتضادين كالأبوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما ان لا يكون احدهما) أي احدهما المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (او يكون والاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضادان) وسأني بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلى هذا فنرى بينهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدتين مشهورين (وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان في الغاية (دون الحرارة والبرودة) اذ ليس بينهما ولا بين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالتعادين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاين فذلك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعادين قسما خاصا (قالوا) أي الحكماء (وقد يلزم احدهما) أي احد المتضادين (المحل امام عينه كالبياض) اللازم (للتلج اولابينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم) فانه لا يتخلو عنهما معا

سؤال كوني

ان الاجتماع مفق عن اعتبار وحدة الزمان لاعني اعتبار وحدة الذات قوله (ولو على سبيل المجاز) بان يراد منه مطلق الحصول قوله (فصرح بوحده) اما مستعمل في معناه الحقيقي ووحدة الزمان لتصريح ما علم ضمنا اوفى مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد المذكور للتقييد وعلى التقديرين افاد القيد المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع في الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب قوله (لادخال المتضادين) قيل وكذا لا يدخل مثل السواد والبياض القائمين بحسب واحد لافضة فيه في الخارج ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على ان الثلثين داخل في المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف وايضا الماء القاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه وبرودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الانتصاف سواء كان بطريق الحلول او بالشميل الايجاب والسلب والعدم والملكية على ما سيحكي ولذا قال في ذات ولم يقل في محل او موضوع ولا انتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لا يقال انه اسود وايض بل بعضه اسود وبعضه ابيض وان حلولهما في كل الجسم وكذا الانتصاف لسطح الخططين بل بالتأني بهما والكيفية القائمة بالماء القاتر المحمول عليهما الحرارة والبرودة المطلقتين مواطاة لا يقتضي انتصاف الجسم بهما لان الجسم انتصافا في جهة واحدة بحسب الوجود المحمول لا اتحادهما في الوجود الرابطي فان الجسم الاسود المتحرك منصف بالسواد المتحد باللا حركة ولا انتصافه باللا حركة قوله (الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف في بحث الاضافة قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لاراديه انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان الوازم البينة كذلك بل ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فعلم انه لكونه نسبة منكورة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلهذا انى التوقف في تعريف الضدان دون الامتناع قوله (ضدين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة كذا قال الشيخ قوله (بالحقيقيين) لكونه المعترف في العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ قوله (التضاد المشهورى الخ) هذا هو المستور في الكتب وفي شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف قوله (وجب جعل الخ) أي ان اراد الحصر وان اراد بيان اقسامهما بالبحث عنها في العلوم الحقيقية على ما في شرح حكمة الصين فلا حاجة الى ذلك قوله (لجسم) أي

للاضرورة مع ان لفظهم وقول الشارح في بيانه في اثبات الخ يتأدى على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات الثلث لما اجتمع في هذه الصورة فثبت ان لامانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاته ايضا ولهذا اخرج الثلثان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كاذكره الشارح فيجوز ان يتمتع الاجتماع في بعض المواضع بخصوصية لا توجد في آخر قوله كدرة) ضدا لصفو الكهيبة لوليس بخاص في الحرارة وهو في الحرارة خاصة وذلك الشيء بحال حلوكة أي اشتد سواده قوله الانتضاعف افراد السواد) قيل بل الحق ان اجزاء صفار من الصبغ تنضب ثم مشله ثم مثله وفيه بعد لانه انكار لخصوص السواد بالحقيقة وانه مكبرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد ايضا قوله والسواد كهيبتان) الكددرات الثلث اذا انضم كل من ثابتيها وثالثها الى الاول حصل كهيبتان ولا حاجة في ذلك الى اربع كددرات على ما توهم قوله وبالثاني يزول الاول) مثلا المرتبة التي استحققت لاسم الكدرة زالت في التسمية الثانية واصبحت لها قوة حصلت مرتبة اخرى استحققت بخصوصيتها اسم آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل في اول المراتب زال في ثابتيها قوله في ذات واحدة من جهة واحدة) لا يخفى ان تعريف المتقابلين يقتضي بالثلثين فلا بد من العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتغال ان المتقابلين عندهم من اقسام المتخالفين وان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشترنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد في ماهية المثلين قوله فتر بينهما انهما متقابلان الخ) بترتيب في الاستعداد مع الكمال ولا ضرر لانهما ضدان قوله التضاد المشهورى الشامل الخ) يعني هذا التضاد المشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعترف في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد

٢ الآخر صحيح ان انتفاء احد الضدين في محل قابل لذاته صحيح لان تصافه بالضد الاخر والا فلا بد من الفرق بين الانتفاء بعدم الوجود اعني الزل وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية فان انتفاء المثل في محل المثل الآخر صحيح اطروضده المستلزم لاجتماع الضدين فامل قوله الرابع لجواز الخ) قبل هذان لوازم المسالك الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر هذا والامد لم يذكر هذا لم يذكر الاول قوله الى اسباب مفارقة) اما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من الثلثين بما يخصه من العوارض المتخالفات مع الاشتراك في ذكر واما الفواعل لا بالاختيار التي بين احدهما واحد الثلثين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعيين قوله وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بان ما ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو نقص كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالتزام وكذا بصورة واحدة نقضا ولهذا قال الامد في هذا المسالك قوى جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الايجاب الكلي وستعرف ما فيه قوله وفرع ان المحل لا يتخلو عن الشيء وضده) المناسب لقوله في تقرير المسالك الثالث فيجوز انتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف أي وفرع ان المحل لا يتخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لازوم نفس الاجتماع وحيث يطابق الرد للردود ولا يحتاج الى اراد السوال والجواب بخلاف ما اذا حل على ظاهره كما فعله الشارح قوله أي نلتزم انه لا يمكن الخ) وقد يقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء المكن ضرورة او استدلالا فلا معنى لقوله لجواز لم يمكننا الجزم الخ ولا يخفى ما فيه فامل قوله لهم الجسم بنفس الخ) قيل مدعاهم الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام يدل على الايجاب الجزئي لان الجمل في قوله الخ فان الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعة وفيه بحث لان المعترضة يعترفون بان السواد في زمانه السواد في غيره مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلي قطعا بل الايجاب الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم واما جملة في قوة المنع فتعجز ظاهر ان تكتبه القائل ؟

فاحدهما لا يعبئه لازم له (وقد يخلو محل عنهما) معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا (اما مع اتصافه)
 اى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اى عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالزمتوسط
 بين الخلو والخاص وكالفقر المتوسط بين الحار والبارد (او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جار)
 لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب
 الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (اودونه) اى دون الاتصاف بوسط (فيخلو)
 المحل (عن الوسط) ايضا (كالتفاني) الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
 الالوان (وايضا قد يمكن تعاقبهما) اى تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو
 عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد (اولا) يمكن تعاقبهما على المحل
 بحيث لا يخلو عنهما (كالحر كزين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا)
 يجب ان يكون (بينهما سكن) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد)
 اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين
 الانواع المندرجة تحت (ولا يكون) التضاد في هذه الانواع (الا بين الانواع الاخيرة) المندرجة
 تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب
 (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكية والتضاد فيه
 بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتها فلا يصح القول
 بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس
 شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحتها لان الخير عبارة عن كون الشئ ملائما والشر عبارة عن كونه منافرا
 وقد تعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليس
 جنسين لما تحتها وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج
 تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو
 ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد تعرض لها صفة هي كونها فضيلة

سبيل الكون

المطلق ان جعل حال الحدوث داخلا في السكون او الجسم الباقى ان لم يجعل داخلا فيه واعتبر فيه البت
 قوله (كالأز المتوسط) بناء على انه طعم بسيط بين الحلاوة والحاموضة وان حصل من خلط
 الجسم الخلو والخاص وكذا الفاتر قوله (اثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما قوله
 (وايضا الخ) تقسيم آخر للضدين قوله (الا بين انواع جنس واحد) المراد به الانواع
 الاخيرة ولو اراد الانواع الحقيقية لكنى لكن ليس الاجال كالتفصيل قوله (بين الاجناس) اى من
 حيث انها اجناس فلا يرد ان الاجناس قد تكون انواع جنس واحد كالاقسام الاربعة للكيف فكيف
 يصح الاحتراز عنها بقوله الا بين انواع جنس واحد قوله (اصلا) سواء كانت مندرجة تحت
 جنس او لا كالاجناس العالية قوله (تحت جنس واحد) بل تحت جنسين قوله (ان الخير والشر)
 سواء فسر بالكمال والنقصان او باللام والناظر قوله (ضدان) لا يخفى ان كونهما ضددين يقتضى
 ان يكون قيد من جهة واحدة في تعريف المتقابلين لادخالهما ايضا لاجتماعهما في شئ واحد من
 جهتين قوله (وجودية) اى لا يكون مأخوذا في مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير قوله
 (فلس شئ الخ) اى لانسل كونهما ذاتيين لما تحتها فلا يرد النقص بهما على قولنا لا تضاد بين
 الاجناس واما اذا اورد النقص بهما على قولنا لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة فالجواب هو الاول قوله
 لان الخير به الخ) سند للتع اوردته بصورة الاستدلال رويجا وشارة الى قوة المنع فلا يرد على قوله وقد
 تعقل الاشياء الخ بان التعقل بالكنه بمنوع والتعقل بالوجه لا يفيد نفي الذاتية خارج عن قانون المناظرة

(اورديلة)

المشهورى ايضا وحديثه يكون تقابل مثل السواد
 والصفرة خارجا عن الاقسام الاربع البتة
 وصرح ايضا بان الضدين في التضاد المشهورى
 لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما
 عدما الآخر فهو لا يكون قسما تقابلا بل العدم
 والملكية وتقابل السلب والايجاب

قوله (كالبياض اللازم للثلج) القول بلزوم
 البياض للثلج كلام مجمل لجواز تصرفه مثلا بمثل
 الزعفران لكنه مناقشة في المثال
 قوله (كالحركة والسكون الجسم) اما مطلقا عند
 من يجعل الكون اول الحدوث سكونا اول الجسم
 الباقي عند غيره

قوله وايضا قد يمكن تعاقبهما (هذا تقسيم
 للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين اقسام
 التقسيم بالخبريات فلا يصح اجتماع امكان التعاقب
 مع لزوم احدهما لا يعبئه للمحل في مادة واحدة
 مثلا

قوله مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
 هذا مما يثبت لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه
 وهو في خبر المنع فالأقرب في الاستدلال ان يقال
 ما ثبت للشئ مقبسا الى الغير لا يكون ذاتيا له
 والخبرية وكذا الشرية من هذا القبيل
 قوله متضادة للتهور الخ) التهور صفة
 يحصل بها الاجتزاء على ما لا يفيد الخلق ضرر
 او وصفها فهو نوع من الجنون والجنون فتون
 قوله قد تعرض لها صفة الخ) قال الشارح في
 حواشي المطالع ولوسلم انهما توطنانها معا فلانسل
 انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي
 والشجاعة وسط بين التهور والجنون فلا يكون
 ضدًا لشئ منهما

قوله اذ ليست احدهما في غاية البعد الخ
 هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقا بل على نفي
 التضاد الحقيقي وقد صرفت ان الكلام في ذلك
 فلا يخار

قوله اشارة الى التوهم الثاني (في العبارة حذف
 المضائق اى نحو توحى الفضيلة والرذيلة والترم
 هذا الحذف اعيد لتعدد السؤال حيث يتخلف

التوجيه الثاني

قوله وثانيا بان التضاد في الشكل بالعرض
 اى في العرض كافي جلست بالمسجد فعلى هذا
 تطبق الجواب ظاهر

كانه زور والجبن الخ) التهور افراط طرفي
 القوة الغضبية والجبن تفريط طرفيها والمتوسط
 الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الى
 ما تشتهيه والخمود هو غاية سكونها عنه
 والمتوسط العفة والجبرية الافراط في القوة لدراكة
 والبلادة تفريط فيها والمتوسطة الحكمة

قوله ثبت بالاستقراء (فان البرهان الذى
 اوردوه على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض
 على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول ان
 معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين
 من جنس هو اننا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما
 ولا طريق الى نفيه عن الفجور والعفة مثلا سوى
 انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد

وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب
 ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما
 الشائى انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف
 فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس
 ضرورى لاستقراى لان غاية الخلاف انما يكون
 بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط
 وان لم يشترط فبطالته ظاهر كافي انواع اللون
 والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون
 شأن متساويان ويكونان معاني غاية الخلاف
 ثلث والاستقراء هو الذى دل على انتفاء
 الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض
 على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين
 من اللون بل السوادات متفاوتة انواع مختلفة
 مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك
 وكذا البياض فعلى ما ذكرنا من ان التضاد
 الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف
 يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد
 وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات ٢

اورديلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احدهما في غاية البعد من الاخرى انما التضاد بين
 عارضيهما هذا ما ذكر في المحل فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة
 والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذى اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو
 الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه الاول من جوابي المحل قوله فمن
 العدم والملكية ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما
 تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اوليا بان الكل من قبيل العدم والملكية فان الرذيلة عدم
 الفضيلة كان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اى هذه الامور الاربعة امور
 عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحتها على قياس ما عرفت فتكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان
 كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل
 متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لا يكون الا واحدا) فاشجاعة
 ليس لها ضدان (حقيقيان) هما التهور والجبن بل لا تضاد (حقيقيا) الا بين الاطراف (كالتهور
 والجبن وكالفجور والخمود وكالجبرية والبلادة) كل ذلك الذى ذكرناه من ان الاجناس
 لا تضاد فيها وكذا الانواع اذ لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد
 الحقيقي لا يكون الا واحدا (ثبت بالاستقراء) وتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي
 (والضدان عندهم اخص بماعند المتكلمين) لان المتضامين على تقدير وجودهما داخلان
 في الضدين على مقتضى تعريف الحكماء قبل وكذا الحال في المتماثلين (والثاني)

سبيل الكون

(في غاية البعد) فانها بين الطرفين اعنى التهور والجبن قوله (انما التضاد بين عارضيهما الخ)
 وهذا العارضان اعتباران ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالامر الاعم المتعبر
 جنس لهما وهما نوعان اخيران بالنسبة الى حصصهما فلا يرد النقص بهما على قولنا لا تضاد الا بين
 الانواع الاخيرة بل جنس واحد قوله (فان اردت الخ) فيه اشارة الى ان التطبيق يحتاج الى نوع
 صائبة ونصرف بان يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة ما يصدقان عليه وبقوله الخير والشر
 مفهومهما قوله (اشارة الى التوهم الثاني) والعدل في المحل الاشارة الى ان النقص ليس
 مختصا بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف ايضا كذلك وذكرهما في المحل مجرد التمثيل قوله
 (بالعرض) اى بالتبع لا بالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولا حاجة الى جعل الباء بمعنى
 في وصرف العبارة عن المتبادر قوله (اشارة الى التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهومهما
 اذ ليس بين كل ما صدقا عليه تضاد قوله (ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهومهما
 كافي الخير والشر وهو الظاهر المتبادر ويكون النقصان واردين على القاعدة الاولى قوله (اشار
 الى الجواب اول الخ) فالجوابان من شبهة واحدة ومشاورتان فكل واحد من الجوابين جواب
 عن كلا النقصين فكان الظاهر الواو وانما اورد كلمة او نظر الى عموم قوله وما يتوهم بمعنى ما يتوهم بخلاف
 ذلك لا يخلو عن هذين الامرين قوله (بل بين العوارض التى يجوز الخ) اشارة الى ان جواز
 دخولهما تحت جنس واحد كاف لنا وان الناقض للقاعدة الثانية يلزمه اثبات عدم الدخول قوله
 (فالشجاعة الخ) اى على تقدير كونهما ضدًا حقيقيا قوله (على تقدير وجودهما) بمعنى
 ان المتضامين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى
 تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد
 ان مادة الافتراق يجب ان تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاخصية ولان المتكلمين قائلون بدخولهما
 في تعريف الضدين قوله (وكذا الحال في المتماثلين) اى في بعض المتماثلين على القول بانتناع
 اجتماعهما فانهما داخلان في تعريف الضدين للمتكلمين خارجان عن تعريفهما للحكماء لا اعتبار

(موافق)

وهو ان يكون احد المتقابلين علما للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبة الى قابل الامر الوجودي وعدمه وملكية فان اعتبر قبوله له) اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي (في ذلك الوقت كالكويسج فانه) يعني كونه كوسيجا (عدم اللبنة عن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملجبا لا للامر) اي يقال الكوسيج لمن ذكر لا للامر الذي ليس من شانه اللبنة في ذلك الوقت (فهو العدم والملكية المشهور بان وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعلمي للالكة وعدم اللبنة للرأه (او جنسه القريب او البعيد) فالاول (كالعلمي للعقرب) فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان واشيا كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجبل قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذ لم يحمل الجوهر جنسها (فهو العدم والملكية الحقيقيين) فالخفي من العدم والملكية اعم من المشهور في منهما على عكس الحقيق والمشهور في المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل الامر الوجودي (فلب واجباب نحو الانسان والانسان) ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في علم الماهية فهما المتلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وازادوا به المحل المنفسي عما حمل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لهما واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر و يظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول

سيالكوتى

قد غايه الخلاف فيه وهذا لا يخفى ما ذكره الشارح قدس سره سابقا من عدم دخولها في تعريف المتكلمين لان المراد منه بجميع افرادها قطعا لان المتوهم جعله دليلا على وجوب جعلها قسما من المتضادين قوله (نسبتها الى الخ) بان يعتبر المتقابل بينهما بالنسبة الى قابل الامر الوجودي كذا في شرح حكمة العين فالتقابلان تماثل العدم والملكية هما المتقابلان تقابل السلب واليجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدواني ان مجرد الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكية بل لابد مع ذلك ان يكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمي قوله (في ذلك الوقت) اي الذي اعتبر نسبتها اليه قوله (كالكويسج) اي الذات الموصوفة بالكوسيجة مثال القابل للامر الوجودي قوله (يعني كونه الخ) فالمرجع المذكور معنى قوله (لا للامر) اي لعدم اللبنة للامر الذي يرد الى ذلك قوله لا كعدم القيام بالغير للمفارق فقوله يقال الخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير في الظن قوله (بل بحسب نوعه) اضراب عن مقدر اي فلا يعتبر قبوله في ذلك الوقت بل في وقت آخر ما يشخصه كعدم الانسان للصبي او بحسب نوعه الخ فانقسم الاول متروك واعلم ان عبارة المتكلم محتاج الى تكلفات في التطبيق على المراد جراً المصنف على ذلك ظهور المقصود قوله (لا كعدم القيام الخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه الخ بحسب المعنى كأنه قيل وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك كالاشئلة المذكورة لا كعدم القيام بالغير للمفارق قوله (الذي ذكرناه) اشارة الى تذكر اسم الاشارة قوله (وعرفوا الخ) فالمراد بامر من المتخالفان قوله (اذ لا موضوع لهما) اما لا تشابه المحل كافي المقارقات والجسم والهوى او بانتفاء الاستثناء كافي الصور الحسية والنوعية قوله (بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التمثيل بين الصور الحسية وبالعناصر لان الصور النوعية للأفلاك لا خصوص كل صورة منها لما ذكرناه لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل

(فيه)

فيه لا بحسب الصدق والمحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تابنا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهوم البياض والالبايض فانه يتمتع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والمعنى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضادان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عديميا فلما ان اعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكية او لا فهما السلب واليجاب واعتراض عليه اولاً بجواز كونهما عديمين كالعلمي واللاعلمي واجب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لا اجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لماضيف اليه العدمان واما المعنى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعلمي سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالاجباب والسلب

سيالكوتى

بينهما قوله (لا بحسب الصدق الخ) يعني ان المراد بالحلول مقابل المحل سواء كان حقيقيا او شبهيا كاتصاف محل الملكية بالعدم فانه اتصاف خارجي يشبه بالحلول كما سيجي فلا يرد ان الالبايض ليس له حلول في المحل فانه مختص بالوجودات قوله (على قياس البصر والمعنى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول اظهر لكون المحل القابل معتبرا في العدمي قوله (وجوديان) اي ليس السلب داخلا في مفهوم شيء منهما قوله (بجواز كونهما عديمين) منع لقوله وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عديميا وقوله كالعلمي واللاعلمي اشارة الى النقض بما يكون احد العدميين علما للآخر قوله (بان العدم الخ) اثبات للتقدمة المنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدميين والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استطرادى لعدم مقابله للعدم المضاف اذ الكلام في العدميين قوله (لا اجتماعهما في كل موجود الخ) يعني لابد في المتقابلين من نسبتها الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتي العدميين المتضادين واسطة اصلا بان يكون كل منهما من الامور الشاملة كالشيء والممكن العام او كلاهما شامل لجميع الموجودات كاتصاف بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بينهما لان انتفاء نسبتها الى محل واحد وان كان بينهما واسطة يجمع العدمان فيه فاندفع اليراد عليه باللامكنية والاشئية وعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عديميان لا يجتمعان في موجود مغاير لماضيف اليه لعدم الواسطة بين ماضيف اليه واما ما قاله الشارح قدس سره في حواشي التجريد بانه يكفي في نفي التقابل بين اللاممكنية والاشئية كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم المحل اعني امتناع الاجتماع واما اراد شارح التجريد من ان عدم الحلول عما من شان شخصه ان يكون احول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبا بان عن الجدار فلا يصح قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لماضيف اليه فجاوبه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحلول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين قوله (واما المعنى فهو انتفاء الخ) يعني ان اللاعلمي مفهوم عام لا يمكن اتصاف المحل به من حيث عومه فلا يكون من حيث هو مقابلا للمعنى بل اما في ضمن انتفاء البصر او انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودي والعدمي فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان احدهما سلبا للآخر قوله (فهو البصر بعينه) اي من حيث الصدق وان تغايرا في المفهوم فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودي والعدمي وبهذا الدفع ما اورده الشارح قدس سره في حواشي التجريد من ان تغاير بينهما في المفهوم لاشبهة فيه وان كانا متلازمين في الوجود قوله (فالتقابل بينهما) اي بين اللاعلمي والمعنى بالاجباب والسلب لانه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وان كان بحسب

قوله قد يسمى تابنا) انما قال قد يسمى بلفظ

قد لانه قد يتمتع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يمتسان متباينين كالشأنم واللائم

قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لماضيف اليه العدمان) نقل عنه ان هذا التامضع اولم يكن احد العدميين مضافا الى الآخر واما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد وانه يكفي في نفي التقابل بين العدميين انه لو وجد شيء مغاير لماضيف اليه لاجتماعهما فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في الاشئية واللاممكنية اذ يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونها بحيث لو وجد احدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفي في نفي التقابل بينهما وهذا يدفع ما يقال بعدم تسليم انتفاء اضافة احد العدميين الى الآخر بجواز ان لا يكون بين ملكتيهما المعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ثم يرد ما قيل على تقدير الواسطة فان ارتفاع ملكتيهما دائما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب واليجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكية فلا اذا العدم والملكية قد يرتفع كلاهما كعدم المحل عما من شان شخصه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما متباينان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شان شخصه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لماضيف اليه العدمان

قوله فهو البصر بعينه) رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتعدان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما مجرد حرف الساب في اللفظ فقط

قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالاجباب والسلب) اورده عليه انه ان اراد ان تقابل اللاعلمي بمعنى سلب القابلية مع المعنى تقابل

والبياض عارضا للمادة

قوله لان المتضادين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضادين لم يكن للحكم باخصية الضدين عند الحكماء مما اعتد المتكلمين وجده وجب وان تعقد ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له قاعدة ظاهرة

قوله قبل وكذا الحال في المتماثلين) اي بدخلان في الضدين كدخول المتضادين وقاله المتوهم الذي يوجب على الاشارة ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد صرفت الدفاع تومسه ثم ان المصنف عد المتماثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الابن فاما محمول على هذا القبل واما على سبيل الشبه كما قلنا

قوله اعم من ذلك) اي من قول ذلك القبل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استبعاد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت آخر كعدم اللبنة من الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى آخره

قوله اذ لم يحمل الجوهر جنسها) واما اذا كان جنسا له فالقيام بالغير من شان جنس المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهوى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع

قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلاصفة الاجتماع على ان يكون النسبة راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل

قوله و يظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان اراد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب واليجاب واردين على النسبة العقلية والاضاهار ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا علمي القائم بنفسه ولا معنى المستقل بالمفهومية فيجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال

ورد ذلك بان مفهوم الاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثابت بان عدم اللازم يقابل وجود اللازم وليس داخل في العدم والملكية ولا في السلب والایجاب اذا اعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان التقابلين مقياسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود اللازم مختلفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود اللازم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عند عدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فدخل مثل العمى والاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد التقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والایجاب لان مفهوم الاعمى على الوجه الاعم لم يعبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود اللازم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا يدان بكونا وجوديين * الثالث التقابلان تقابل التضاد كالسود والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقياسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيهما احدهما امتنع به وجود الآخر فالتضاد ان المذكور ان امر ان موجودان في الخارج وكذلك التقابلان تقابل التضاد كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والتقابلان تقابل العدم والملكية يكون احدهما اعني الملكية كالبحر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الایجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسان الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصل في العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا فالتقسما بلان ههنا

سالكوتى

الظاهر بين العدمين قوله (مختلفان في المحل) لكون احدهما مقياسا الى اللازم والاخر الى اللازم قوله (تنبيها الخ) حال من قائل ضمير عدل اى منها وفيه بيان فائدة اقامة السلب مقام عديمين وليس مفعولا لان علة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور قوله (مع تصريحهم الخ) يعنى ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقص لكنه مخالف لتصريحهم قوله (يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج) اى قديكون كذلك اذ لا يلزم في الضدين كونهما موجودين بل ان لا يكون السلب جزءا من مفهومهما وكذا الحال في المتضادين انهما قد يكونان من الامور الذهنية كالعالية والمعلولة وفي الملكية والعدم نحو الكلية والجزمية بخلاف الایجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج اصلا قوله (واما الایجاب والسلب) بمعنى ثبوت النسبة وانتفاءها للذين هما جزءا من القضية وقد عرّفناهما بوقوع النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الایجاب والسلب عليهما كائن نص عليه المحقق النقاشاني في شرح العنصرى لاي معنى ادراك الوقوع وادراك اللاوقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمين من المقادير بالذهن قيام العرض بمحله قوله (امران عقليان) اى موجودان في العقل دون الخارج وان كان الخارج ظرفا لثبوتهما فيما اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كالجسم والسود قوله (فاذا حصل في العقل) هذا صريح في ان المراد بالایجاب والسلب الوقوع واللاوقوع فاني شرح التجر يد من ان الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الایجاب والسلب بمعنى الادراكين وهم قوله (كان كل منهما الخ) اى الثبوت والاثبات عقدا لان المراد بمصولهما في العقل الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة قوله (فالتقابلان) اى الثبوت والانتفاء

(يوجدان)

صاصل اذ عرضه ان يثبت تقابل بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والایجاب فذلك منوع لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما ن شأنه ان يكون بصيرا قوله (مع انتفاء السخونة اللازمة لها عند) هذا على سبيل التمثيل او المراد بالجسم العنصرى فالتناقض في اللازم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع قوله (على ان المراد بالوجودي الخ) قيل ان جعل مثل العمى والبصر حيث من العدم والملكية تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف لا اضافة الوجودية جزءا آخر حيث لا تكلف في ذلك قوله (فدخل مثل العمى الخ) فامر من ان احد التقابلين في هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرصيا عند المصنف قوله (واما عدم اللازم) اعتراض على المصنف وقوله (مع تصريحهم من تمتع الدخول ولا يمتنع) التقرير اصلا كائن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققت قوله (الثالث الخ) مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج مقياسا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل قوله (فيكون احدهما اعني الملكية كالبحر موجودا خارجيا) كانه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين ايضا قوله (بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو بانصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله (واما الایجاب والسلب الخ) قيل ثبوت النسبة لا يثبتها اذا اعتبر من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالایجاب والسلب وان اعتبر من حيث هما علان فهما موجودان خارجيان فينبغي ان تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فاما

يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما اوقى القول اذا عرّفناهما بعبارة وهو وجود محاذي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الایجاب والسلب راجع الى القول والمقدّم الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون الاخر سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فبرجما بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ يكون مفهوم الاخر حيث هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا حلق في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الاعلى نسبة لآل اذا اعتبر مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن للشارح وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كاشهده البديهة فهوما الفرس والاخرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في اغصهما غاية التباعد ومشد افعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المتسير في التقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس والاخرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهوم البياض والايضاخ المأخوذان على الوجه الاخير فينبغي ان تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشترنا اليه فن زعم ان بين الفرس والاخرس تقابل بالایجاب والسلب مطلقا قدسها الا ان بين ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر * خاتمة * المقصد الحادى عشر

سالكوتى

قوله (وهو وجود حقيقي لهما) بناء على ان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء لا اشباحها قوله (وهذا معنى ما قيل الخ) اى ان التقابلين ههنا وجودان في الذهن لان تقابلها باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلى تحقيق الشارح قدس سره يكون النسبة موردا للایجاب والسلب بمعنى انه تمتع اتصاف النسبة الحكيمية المخصوصة بهما في زمان واحد واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية موردا لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر مانته من الشفاء من ان المتقابلين بالایجاب والسلب ان لم يحتللا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية والافرسية والافركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال ولا يخفى ان ما اعتبر الشارح قدس سره اظهر لان الثبوت والاثبات صفة النسبة في نفسها وانما تصف الطرفان بهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد اليهما دون النسبة تكلف قوله (فلا تقابل بينهما الخ) اذ الحيوان المقيد بانطاق والانايق مثلا كلاهما حاصلان معا في الذهن والخارج قوله (حيثئذ) اى حين عدم اعتبار نسبته الى شئ قوله (ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة عن رفع الایجاب والایجاب انما يرد على النسبة وهو ظر فكذا السلب وانما قال في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون اذ لو اراد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكية داخلين في القسم الثاني ولم يصح تمثيله للسلب والایجاب بقوله نحو الانسان والانسان وبما حررنا دفع ما قيل انه اذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما امران ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف نعم يلزم على التقسيم المشهور قوله (ادراك وقوع الخ) اى تصويره كائن على حواشي التجريد ولم يرد به اذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم ان مذهب الشارح قدس سره ان التقابل بين الایجاب والسلب بمعنى الادراكين قوله (كما اشترنا اليه) فيما سبق بقوله بخلاف مفهوم البياض والايضاخ فانه يمتنع الخ قوله (الا ان بيني على الشبه الخ) اى شبه الاعتبار الثاني باعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فبراد بالایجاب وجود

(موافق)

(٩٤)

قوله (ولا سلب في الحقيقة) قيل فيه نظر اذ حيث لا يرد مفهوم الفرس والاخرس وكذا البياض والايضاخ تقضا على المصنف لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره المتقابلان اللذان لا يكون احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدقه على البياض والايضاخ مثلا على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلمة لآل في مفهوم البياض يكفي في خروج البياض والايضاخ عن المتضادين وان المراد بالسلب المنى عن مفهوم المتضادين والمتضادين بعده اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد قوله (فينبغي ان تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث عد الانسان والانسان من الایجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقا وقد يجاب بان الشيخ قال في الشفاء ان المتقابلين بالایجاب والسلب ان لم يحتللا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية والافرسية والافركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فن حصر التقابل في الاقسام الاربعة اراد بالایجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الایجاب على احد قسمي العام على سبيل الشبه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة واراد بالایجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر

قوله وغيرهما من الاقسام الخ) اما في تقابل

التضاد والتضائف فظاهر واما في تقابل القدم والملكية فلان مفهوم الشيء سلب البصر عقدا يكون الحمل قابلا له وهذا السلب القيد مستلزم لسلب البصر مطلقا

قوله والثاني للذاتي اقوى اعترض عليه بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للزوم ايضا وان لم يكن رافعه متافيا لمعروضه لا يقال ان الرفع بلا واسطة يكون اقوى من الرفع بواسطة لاقتدار في التأثير الى غيره لانا نقول النار اقوى قد تحترق بواسطة تسخينها اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رافعا له رافعه نفسه كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي اقوى في النسبة والمعادلة من الرفع للعرضي لان رافعه مستلزم لرفع الماهية لانفسه

قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد فانه صاحب الجبريد على ما في بعض نسخته ورد بانه لا يتصور اختلاف فوق الثاني الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواني

قوله لما كانت العلية والمعادلة الخ) لا يخفى ان المناسبات لما اورده المصنف في اول الموقف الثاني من تفسير الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال اراد مباحثهما في الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك عدم ظاهرا في العلية عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في احكام النظر وسيصرح به في المقصد السادس من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات والعلية وانما خلق البعض عقيب البعض باجزاء العادة ليس الاوكان حل مباحث العلة مع عمومها كونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعدا اشار الشارح الى ان وجبه اراد مباحثهما في الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله عنه

(التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام اعني في تقابلها لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر واولاه) اي اول استلزام كل منهما لسلب الآخر فلو لا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اخلا فالتسا في بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التسا في في الذات اقوى وايضا (فالخبر فيه انه ليس بشيء وهو) اي في التضرع الخبر امر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتي) الخبر ليس بخارج عن ماهية (وكونه شرايقي) عنه (كونه عارضا) له وهو في الشريعة (وكونه ليس خيرا يني) عنه (الذاتي) الذي هو الخيرية (والتسا في للذاتي اقوى) في التني وانتاع الاجتماع من الثاني للعرضي (فهو) اي تقابل السلب والايجاب (اقوى التقابلات وقيل بل) لا اقوى هو (التضاد فيهما) اي في التضادين (مع السلب) الضمني (امر آخر زائد وهو غاية الخلاق) لمعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعادلة من العوارض الشاملة للوجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب

سبيل الكون

اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره بالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده بغيره على ما وقع في الشفاء فحينئذ يدخل نحو البياض واللا بياض بالاعتبار الثاني في المتقابلين الايجاب والسلب بما ذكرنا ظهرا ناقلا من ان ما في الشفاء من تعميم الايجاب والسلب يدفع ما ذكره الشارح قدس سره ليس بشيء لان خلاصته ان تقابل الايجاب والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد في الفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما اذ نحو البياض واللا بياض خارج عنه ذا اراد بالايجاب والسلب ماهو في الحقيقة وهو لا ينافي التعميم المستفاد من الشفاء قوله (التقابل بالذات) بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات والاثبات والعروض كابدل عليه دليل الشارح قدس سره قوله (اعني ثبت فيها التقابل لان الخ) في جميعها يتحقق الواسطة في الثبوت فهذا الحكم لا ينافي ما تقدم من ان الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيالية لان بالذات هناك في مقابلة بالعرض قوله (بتوسطهما) اي هما واسطة في الثبوت قوله (ان الثاني في الذاتي اقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب قوله (غاية الخلاف المتبصرة الخ) يعني ان غاية الخلاف وان تحقق في المتقابلين في الايجاب والسلب فهي ليست بمعتبرة فيهما بخلاف المتضادين فيكون ثنائيهما اشد قوله (لما كانت الخ) يعني انه لما كانت حال العلية والمعادلة في عدم شمول كل واحد منهما بجميع الموجودات بناء على ان برهان التطبيق قائم على وجوب الانتهاء في طرف العلة والمعلول فلا بد من علة لا يكون معلولا ومن معلول لا يكون علة وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتي والامكان الخاص اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه اشارة الى ان مافعله الامام في كتابه المختص والمباحث المشرفة حيث جعل الوجوب والامكان من الامور العامة دون العلية والمعادلة تحكم وما قيل ان مراده ان اراد مباحثهما في الامور العامة مبنى على التفسير الثاني للامور العامة لاعلى تفسير المصنف لانه يلزم ان يكون مباحث العلية مذكورا استطرادا فليس بشيء اما اولا فلان بناء اراد المصنف على تفسير لم يذكره مما لمعني له وقرأ اورد على المجهول بحمل كلام الشارح قدس سره لغوا واما ثانيا فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو لم فهو لازم في الوجوب ايضا كما ذكره الشارح قدس سره سابقا واما ثالثا فلان التفسير الثاني وهو ما لا يشمل المفهومات باسمها لا لوجودات فقط واما رابعا فلانه حينئذ يصير قوله كالوجوب والامكان مستندرا

(اورد)

اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة في المقصد الاول في تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري) حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امر واستغنائه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اول بان يكون ضروريا (فالاحتياج اليه) في وجود شيء (يعني دلة) له (و) ذلك الشيء (المحتاج) يسمى (معلولا والعللة) اما تامة كاشيائي واما ناقصة وناقصة (اما جزء الشيء) الذي هو المعلول (او) امر (خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كانهية للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة التسييف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصله بالفعل لاننا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعيا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) اي للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعللة الصورة والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهرية بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) اي المادة (اسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فادة) وطنية (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور وتضارفا منها يتبدأ التركيب واسطقس اذ بالها ينتهي التحليل) وقد يعكس ويضمير كل

سبيل الكون

قوله (تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه قوله (كل اخذ) قدر على الاكتساب اولا قوله (مطلقا) اي الضروري بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان قوله (فالاحتياج اليه) سواء كان بنفسه او باعتبار اجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من السادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل واما ذاته اعني المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كاشيائي قوله (في وجود شيء) اشار بذلك الى ان العلية في العدم مجرد اعتبار على مرجعه عدم علية الوجود لا وجود قوله (اما تامة كاشيائي وناقصة) يعني ان القسم الاول متروكة في الذكر اختصارا بقرينة قوله (يسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) صلة تامة والكلام في ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج اليه او لاشيائي تحقيقه قوله (ان كان به الشيء بالفعل) الباء للابسة اي ماية زين لوجوده وجود الشيء يعني ان لا يتوقف بعد وجوده على شيء آخر فيخرج مادة الافلاك واجزاء الجزر الصوري لمادة المركب كصور الخشب للسرير فانها اجزاء مادية بالنسبة الى المركب وحل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته في مابه الشيء بالقوة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل شيان بعيدان بواسطة الصورة قوله (لا يقال الخ) ليس مراده النقص بالصورة النوعية للسيف الحاصلة في الخشب بان يقال الصورة النوعية للسيف حاصلة في الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ما هو لان نوع الصورة السيفية ونوع السيف لا وجود لها بالفعل بل بالصورة الشخصية الحاصلة في الخشب الخصوصية كما هو الظاهر المتبادر من العارة قوله (مع ان السيف الخ) اعدم ترتيب آثار السيف عليه قوله (الصورة السيفية المعينة) وهي التي تحصل في الحديد المعين قوله (بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية لا يستلزم تحقق فرد من السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصا بنوع السيف ولو لم الاستلزام فلتوهم تحقق فرد من السيف ايضا ونقول ان الآثار المترتبة على السيف الحديدية ليست آثارا لنوع السيف بل لاصفة وهو السيف الحديدية وقد قلنا في اقدم الناطرين قوله (وليس المراد بالعللة الصورية الخ) اي في عبارات القوم قوله (بل ما يعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة والمادة على العلة الصورية والمادية مبنى على التسامح قوله (ولها اسماء) اي يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهي المواد الجوهرية فلا بد ان العلة

في صدر الموقف الثاني لاعلى تفسير المصنف ولا يبعد ان يقرأ اورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول

قوله واستغناء عن امور) ذكر الاستغناء اما استطرادي اولانه عدم الاحتياج وضروريه يستلزم ضرورة الاحتياج الذي كلاما فيه قوله على التصديق الضروري مطلقا) اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبية اطراف البديهي ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور اي بالكلية او بوجه ما فانه

كاف في المطلوب

قوله فالاحتياج اليه في وجود شيء يسمى علة) قيل المعلول اذا كان مركبا فيجمع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا يعني المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعللة التامة في الصورة المذكورة لا تقدم على المعلول لازما ولا ذاتا كما صرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا يعمدهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من ان اجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الاعداد هي الوحدات لان تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقد سبق تحققة والانصاف ان كلاما من المادة والصورة كانه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من امكان تصورهما بالكلية بدون تصور هذا المجموع وكذا لزم كون جزء العلة علة مجموع واما كون جزء العلة علة فاعناه هو تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تغير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات التعددية والثانية فوجوده في العلة التامة باعتبار اجزائها المترتبة والتقدم وكذا لزم كون جزئها علة انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالاحتياج اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المتعددة نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قوله الحد التام تعريف بالداخل دخول جزء من اجزائه

٢ قوله (والعلة اما جزئية الشيء) لتقسم في صارة
 التي هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح
 ولا رد مجموع المادة والصورة لمعرفته من انه
 معلول لعللة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار
 العلة معتبرة في المقسم
 قوله (والاول ان كان به الشيء بالفعل) الباء
 للسببية القريبة وتقدم الجار والمجرور للحصر
 فالاستفاد منه ان الصورة هي السبب القريب
 لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها
 بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب
 بالفعل البتة فيخرج المادة التي يلازمها الصورة
 كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها
 بالفعل لكن لا بها ويخرج ايضا كل من جزئي
 الصورة المركبة اذ اثبت اجزاؤها الاول فظاهر
 واما جزؤها الثاني فلان لجزئها اول مدخلا فربما
 في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا
 الحصر فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة
 جزؤها الاخير ولا شك في عدم دخوله في تعريف
 المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار
 قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج
 اليه الا بالذات والمعلول المحتاج اولا وبالذات
 الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى
 جزئها فاما هو ثابتا وبالعرض وبهذا التقرير
 يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة
 على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان عبارة
 عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز اخراج
 كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا
 هذا غاية توجيه المقسم وان اشكل على نوع
 تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل اللام
 قوله (لانا نقول الصورة السببية العينية) اي
 تعينا نوعيا باعتبار حلولها في المادة الحديدية
 والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص
 منها
 قوله (حين تلك الصورة) اي الصورة السببية
 العينية تعينا نوعيا
 قوله (بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف
 المضاف اي شبه نوعها اذ لو تحقق فرد
 من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع
 السيف وهذا ظاهر لزوما وبطلانا
 قوله (وان كان الشيء بالقوة) المناسب لما سبق
 ان يقرر هكذا وان كان ما به الشيء بالقوة فيفيد
 الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس

من العنصر والاستقامة بتفسير الآخر (وهاتان) اي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان
 في قوامها (كأنهما علتان للوجود) ايضا لتوقف عليهما (فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما
 عن الباقيتين الشاركتين اياهما في علية الوجود) (واشائي) اعني ما يكون خارجا عن المعلول (اماماه
 التي كالجاره) اي السبب (وهو الفاعل) والمؤثر (وامامالاجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية)
 اي العلة الغائية (وهاتان) العلتان اعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقف عليهما
 دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لاتوجدان الا للمركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون
 الانفصال بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة
 (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض
 مقصود للفاعل (والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا
 معلول بحسب اندراج لوجود السرير وعلة له بحسب تصور حصوله في الذهن (فلها) اي
 للغاية (علاقة العلية والمعلولية) بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي
 (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) في ماهيته وجوده اوفى وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ
 الجميع نوع اشهر بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله (وانها)
 اي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط
 اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب
 المعلول ومن ثمه فاننا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (او مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن المختار
 (وقد تكون مجمعة من الاربع المذكورة) كما في المركب (الصادر عن المختار وقد تكون مجمعة
 من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب) (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول متقدمة
 ذاتيا سواء كانت داخلية فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية
 فانها مع المعلول في الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركيبها من اربع او ثلاث (فمجموع
 امور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم ككل واحد من اجزائها عليه
 بما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية

سبيل كوني

المادية للاعراض لا يطابق عليها هذه الاسماء قوله (ما به الشيء) الباء للسببية فان الفاعل هو
 المعطى لوجود الشيء قوله (كالجار) التمثيل مبنى على المسامحة فانه فاعل للحركات العسدة
 للسبب قوله (وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزءا منه لكن ليس
 فاعليته الا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول قوله (دون الماهية) باعتبار قوامها
 فهذا لا يتوقف على عدم كون الماهيات مجعولة قوله (لا تكون الانفصال بالاختيار) وان كان
 الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعية قوله (تشبيها الخ) من حيث
 ترتيب كل منهما على الفعل قوله (بحسب تصور حصوله في الذهن) من حيث ترتيبه
 على المعلول قوله (اوفى وجوده فقط) كما في المعلول البسيط قوله (نوع اشعار الخ)
 انما قال ذلك لانه يمكن توجيهه بان المراد به ما لا يحتاج الى امر غيره قوله (ومن ثمه) فكأنه
 قيل ما يحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده ولا يعتبر في جانب العلة لان ما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر
 في المحتاج اليه وما اورد عليه من اعتباره في جانب المعلول لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كالمادة
 المادية والصورية قد فوج بان المعلول في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية
 كما نص عليه في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب المعلول قيل انه يشكل بالتأثير والاحتياج
 والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والجواب
 انه ليس شيء منها يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية يتزعمها العقل من استنباح وجود العلة
 لوجود المعلول وحكم العقل بانه يمكن فاحتاج فاعله الفاعل فوجب وجوده فوجد فاما هي

(والمادية)

والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا تصور تقدمها) اي تقدم الماهية (على نفسها
 فضلا عنها) اي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية
 (اليها) والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم
 هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجال والتفصيل لا يجدي ههنا
 نفسا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور
 تقدمه على الماهية واذ كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة
 على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه
 من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست علة خارجية
 منحصرة في الفاعل والغاية (فليسا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل
 بالفعل علية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باحتجاج الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود
 الشرط وعدم المانع من ثمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجهل ان من ثمة المادة
 لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل

سبيل كوني

في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن او العلة الموجبة لوجوده فتدبر فاته
 دسقي واما رفع المانع فان اراد به المانع في نفس الامر فيجوز ان لا يكون فيه مانع وان
 اراد به المانع الفرضي فاما يستلزم التركيب الفرضي لاني نفس الامر قوله (ولا تصور الخ)
 لا شك ان المعلول في الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم
 المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة يستلزم تقدم الماهية على نفسها
 ولعمري كيف خفي هذا على الفحول قوله (ان مجموع المادة الخ) قد يقال ان المادة
 والصورة منفردتين معتبرتات في جانب العلة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلول فلا تقدم
 للشيء على نفسه ورد بان الحلول والاجتماع ان كان مما يتوقف عليه المعلول يكون معتبرا
 في العلة ايضا فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره في المعلول
 والجواب انه لازم لوجود المعلول وان لم يكن موقفا عليه قوله (لان اعتبار بالاجال الخ)
 لان الكلام في تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا قوله (فكيف يتصور الخ) لانه
 يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتين وهذا معنى قوله فضلا عنهما مع انضمام امرين
 آخرين قوله (وهو الشرط) اي ما يتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الاقسام المذكورة
 فالعرض لارتفاع المانع زيادة على الجواب عن هيدا الاول والجواب الثاني قوله (فانه من جملة
 ما يحتاج اليه الخ) الاول لاثبات اصل العلة والثاني لاثبات كونه ناقصة قوله (انه جزء للفاعل
 بالحقيقة) متعلق بالجزء اي جزء حقيقة وان لم يكن جزءا ظاهرا او بالفاعل اي جزء مما هو فاعل
 حقيقة فان الفاعل حقيقة ما يتصف بالفاعلية بالفعل واما ذات الفاعل فهو من شأنه الفعل قوله
 (هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلا بنفسه او بمدخلية امر آخر فالمراد بما به الشيء ما يستقل
 بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه او بالانضمام امر اليه فيكون ذكر هذا القسم مستقلا
 على ذكر امور ثلثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى ان كلامها مما يحتاج اليه
 المعلول وعلى انها ناقصة انما المتروك تفصيله وبيان اشتغاله على الامور الثلاثة وقس على هذا التقرير
 في جانب المادة بان المادة هو القابل والقابل لا يكون قابلا بالفعل الا بحصول الشرائط فالمراد بما به
 الشيء بالقوة الجزئية الذي يكون به الشيء قابلا بالفعل سواء كان بنفسه او بالانضمام امر آخر اليه
 فيكون ذكر هذا ذكر الامور الثلاثة انما المتروك التفصيل وما ذكرنا ان تدفع ما قيل سلمنا ان المراد بالفاعل
 هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا من الشرائط والاكات ورفع المانع

(موافق)

٣ ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السابق في افادة
 الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك
 قد عرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ما قاله
 الشيخ في الشفاء من ان المادة هي ما لا يكون
 باعتباره وحده للمركب وجوده بالفعل بل بالقوة
 والصورة انما يصير المركب هو هو يحصلها
 حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان
 مستلزما لحصول المركب بالفعل كما اشارنا اليه
 قوله وليس المراد بالمادة الصورية والمادية
 الخ الفهم من هذا الكلام ومن اطلاقها فهم
 ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب
 الاصطلاح للعواهر والاعراض فقوله في حاشية
 المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة والصورة
 في تعريف الفسرك على ميل الشبهه وانجاز
 لاختصاصها بالاجسام محل تأمل كما قد بيناه
 عليه في مباحث النظر
 قوله (واشائي اعني ما يكون خارجا عن المعلول)
 قد يكون ما به المعلول جزءا منه كما في المركب
 من الواجب والممكن فينبغي ان يخص كلامه
 بما كل جزء منه يمكن ثم كون الجار فاعلا للسبب
 انما هو بحسب متفاهم العرف والافه في التحقيق
 باعتبار حر كانه الخصوصية معد للسبب
 قوله (واما ما لاجله الشيء كالجلوس الخ)
 ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس
 الجلوس فان قلت المقرر انتفاء المعلول بانتفاء
 جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السبب بانتفاء
 نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور
 الجلوس رد عليه ان الغاية معلولة في الخارج
 كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور
 قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن عليه
 في الذهن اي باعتباره تصويره ويلزم من انتفاء
 الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مال المعنى
 حينئذ تصور
 قوله (والغاية لا تكون الانفصال باختيار)
 مراده ان العلة الغائية لا تكون الانفصال لانه
 يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذا فاعل
 الله تعالى غير معللة بالاعراض عند الاشاعة
 وقوله بعد هذا اوع الغاية كما في البسيط الصادر
 عن المختار مبنى على مذهب غيره او على الجوز
 والاحتياط الصرف
 قوله (وفي لفظ الجميع نوع اشعار الخ) انما قال
 نوع اشعار ايماء الى امكان توجيهه بان المراد ان ؟

الشيء قوله وذلك غير واجب الا ترى الخ فاب قلت
للعلة ماهية ووجود وكل منهما يحتاج اليه
فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين
ماهية فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت
زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي
احتياج المعلوم للوجود مطلقا زائد على ذات
الذات كيف ولا وجود مطلقا عند الشيخ الاشعري
ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين له
مع تمام وجود المعلول فليأمل فان قلت كل ممكن
مستوفى وجوده بوجوبه كما تقرر عندهم فينبغي
يكون الوجوب من جهة المستوفى عليه فيلزم
التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على
تقدير حقيقة جزء من العلة التامة وان اشار اليه
صاحب التقيح وانكر بهذا سبق الوجوب غير
صحيح لازم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه
اثرا لعل التامة متأخرا عنها مع لزوم تقدمه على
تقدير كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار
المفاضل التفاضل الى جوابه بان الوجوب
عندهم يؤكد الوجود فلا يبره جزءا من العلة
التامة بل اعتبروا اثرها وقصود الشارح هو
التبيين على ان في تعريفهم مساحة لا شعاع لفظ
الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم
بمقتضى قاعدتهم فلا شك ان غاية ما يقال
فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور
الموانع لا يضر في التوقف فيلزم التركيب فان
ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط
وجودي فالامر ظاهر اذ لا يتوقف المعلول على
شرط وجودي اصلا والافالتركيب على تقدير
عدم تصور الموانع يكون فرضيا لا حقيقيا هذا
يقى ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على
ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته وان
ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان
الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب
العلية ايضا الا ترى ان كلا من الجزئيين
والسادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة
التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة
مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور
وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير لم يوجد
مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره فليأمل
قوله والذات الناقصة متقدمة قد بينا ذلك

الادوات من تحت الفاعل وما عداها من تحت المادة (فان قلت) اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل
او القابل بل اذا جعل ما يحتاج اليه شي في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه
خلاف الضرورة) الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك (فتسا عدم المانع لا يحقق له في نفس
الامر ولا يميز له ولا يثبت فكيف يكون مبدءا لوجود الغير مع انه) اى عدم المانع (قد يكون
كاشفا عن شرط وجودي لعدم السبب المانع للدخول فانه) اى عدم السبب (كاشف
عن وجود فضاء له قوام يمكن التفوذ فيه وكعدم العود المانع لسقوط السقف فانه كاشف
عن وجود مضافة يمكن تحريك السقف فيه) اى في الامر الممتد الذي هو المسافة (لسقوط الاثر عما
لا يبعد) الشرط الوجودي المتغير في علة الوجود (لا يلزم عدمي فيغير عنه بذلك) الازم
العدمي كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) اى ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود
ومعتبر في علة وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون
هي ايضا موجودة بوجود اجزائها بما مرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم
مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز توقفه
على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مداخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون
من حيث وجوده وعدمه معا كالمبدء اذ لا بد من عدمه الطلسمي على وجوده فاقبل

سبيل الكون

والعدم مما يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء منه ولا ماله ولا نفي بعدم
الحصر في الاقسام الوجودية شي يصدق عليه القسم ولا يصدق عليه شي من الاقسام وقد يقال
في توجيهه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الفاعل المستقل والذات بل بالفاعل واحتياجه الى ما ذكر
انما هو بواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك الامور من العلة بالواسطة والقسم هو علة
الشيء بالواسطة ورد بانه يخرج عن القسمة العلة الغائية لانها علة لعلية افعال فيكون
علة بالواسطة قوله (اذا جعل الخ) اشار بتقدير الشرط الى ان الفاعل في قوله فعدم المانع
للدلالة على ان منشأ السؤال ما تقدم كان موده ذلك وان هذا السؤال لا يتعلق له بالجواب عن بطلان
الحصر لان اعترافه بان رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف لعدم بطلان الحصر به قوله (وانه
خلاف الضرورة الخ) فانا اذا علمنا وجود حادث طلبا بالبدية علة بل هذا امر كوز في طبائع
الحيوانات العجم قوله (مبدء) اى موقفا عليه للوجود في الخارج فانه فرع التميز والتثبت فيه
والتميز العقلي لا يكفي فيه قوله (نعم انه الخ) هذا هو الجواب وما سبق كان تقريرا لمقاله
السائل من ان العدم لا يكون جزءا من علة الوجود وخلاصته ان الموقوف عليه هو الشرط الوجودي
بناء على ما ثبت من امتناع التوقف على العدمي الا انه لجهاته عبر عنه بلازمه العدمي واقيم مقامه
فقيل انه جزء العلة تجوزا قوله (له قوام) اى يحصل في الخارج بتحدده بما يحيط به احتراز
عن فضاء لا قوام له كفضاء خارج العالم فانه لا يمكن التفوذ فيه قوله (ولكن يجوز ان يتوقف الخ)
فانه لاشبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة في العقل والتوقف لا يستدعي التميز الخارجي
كما زعم المصنف فان التوقف امر اعتباري مرجعه صحة الترتيب بالفاء فكيفه التميز العقلي بمعنى ان العقل
اذا لاحظ العدمي ولا حظ وجود المعلول يحكم بتزيه على ذلك العدمي لاعلى وجوده العقلي فلا يرد
انه متوقف على الوجود وان التوقف ثابت بينهما وان فرض انتفاء العقل فلا يكتفي التميز العقلي
فلا بد من القول بانه كاشف عن الوجودي قوله (من حيث وجوده وعدمه معا) بان يتوقف
على عدمه بعد الوجود كما في العدا على وجوده بعد العدم كالانهضام الجيد المتوقف على عدم
شرب الماء اولا وشربه ثانيا واما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وان كان مقارنا له

(من)

من ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ماله مدخل بوجوده لا بد ان يكون
موجودا وماله مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد
ثم بعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها يقتضي اوجود العلول واما انه يجب ان يكون
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه بهان ايضا
فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال
بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا له انه جزء له حقيقة بل معناه انه من تنه وداخل في عداد
وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام
انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان اراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود
فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلة الداخلة وليس شي منهما مادة
ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلة الخارجية ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس
اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لاشي يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية
واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لخل من عدادها
ولم يعد قسما برأيه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء
في وجوده اما جزءه او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع باقياس الى العرض

سبيل الكون

قوله (من ان العلة القائمة للوجود الخ) والخصيص بالوجود بناء على ان العلية اصالة في الوجود
وعلية العدم لعدم مرجعها عدم علية الوجود للوجود قوله (مما لم يحكم الخ) فان البديهة
بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله قوله (ولا قام عليه بهان) فان البرهان انما قام على
اتهام سلسلة الموجودات الى فاعل يكون وجوده لذاته قوله (فان قلت الخ) يريد ان هذا
التحقيق انما يتم اذ لم يحصل عدم المانع جزءا من الفاعل اما اذا جعل جزءا منها يلزم كون المؤثر
المفيد للوجود معدوما قوله (ليس معنى كونه جزءا الخ) اى على هذا التحقيق انه جزء حقيقي له
كأن ذهب اليه المصنف بل انه من تنه فكأنه جزء منه قوله (وهذا المقدار الخ) اى كونه معتبرا
في جانبه كاف في الاعتذار لانه ثبت بهذا القدر التعرض له في اقسام العلة حيث اريد بالفاعل المستقل
بالتأثير ولا يتوقف على كونه جزءا حقيقة قوله (لا يقال الخ) اعراض على اصل الحصر
المذكور ولا يتعلق له بالتحقيق قوله (وليس شي منهما الخ) فيه ان عدم كونها مادة
وصورة بمعنى العلة المادية والصورة بعموم وعدم كونها مادة وصورة جوهرية لا يضر قوله
(وايضا الخ) فيه انه من الشرائط المعينة في جانب الفاعل قوله (الجنس اذا اخذ الخ) سواء كان
للمركب والبسيط وكذا الفصل فاندفع ما في شرح المقاصد ايضا من ان هذا انما يتم في المركب لان جنسه
وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط قوله (يسمى صورة) اى باقياس الى المادة فلا يتناقض
ما تقدم من ان كل واحد منهما اذا اخذ بشرط لاشي كان جزءا ومادة للتو قوله (الاجزاء
العقلية) اى ما يتوقف عليه الوجود العقلي سواء كانت محمولة كالجنس والفصل اذا جوز التركيب
من الامور المتساوية او غير محمولة قوله (فيجعل من عدادها) فالضمير في قوله فهو المادة راجع
الى ما به الشيء بالقوة اعني قيد القسم لال داخل الذي به الشيء بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل
بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول
شرطا لوجوده كالهبة السريزية عند من لا يقول بجزئيتها لا سرير قوله (ولك ان تقول الخ)
لما كان ادخال بعض اقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق يحتاج الى تكافؤ اورد تقسيما لاشابهة

وان كان جزءا من العلة التامة
قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل فيسه
بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق الرافعة
للتامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق
على السابق اول بان يكون سابقا فامل
قوله فضلا عنهما مع انهما امرين آخرين توضيحه
ان الماهية اذا انقسمت الى امرين كانت متقدمة
على المجموع المركب من الماهية والامرين معا
ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية
كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو
اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة
وايضا يلزم من التقدم في صورة الانضمام مع تقدم
الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك
ان الفسادين الخمس من الواحد وهذا معنى قوله
فضلا عنها الخ
قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدي
ههنا لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة
على الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور
لا يجدي فيه وانما يجدي في التقدم بحسب
التصور المتغير في باب التعريف وما ينبغي ان يعلم
ان قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرعا
لكلام المصنف بل هو استطرادي وقع في اثارة
بيان الحاصل والافتقار ذكر المصنف فيما سبق
ان معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء
من اجزائه عليه لان يكون الحد نفسه متقدما على
المحدود بالتغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل
وان قال به القاضي الارموي فليأمل
قوله وجزء ايضا من العلة التامة ههنا كيد
اقوله فانه من جهة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
قبيل ذلك ان تحمله على التأسيس بناء على ان
في انظمة ايضا اعتبارا بانه كسائر الاجزاء لا
انحطاط له حتى لا يعدمه ولا يعدم من العلة وان
خير بان التشبيه بشرط الانحطاط في المشه
قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
قبل هذا لا يفيد لان مقصود السائل ان نفس
الشرط مثلا داخل في القسم لان المعلول
يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء المعلول
ولامامته ولا ماله ولا معنى لعدم الحصر الا
وجود شي يصدق عليه القسم ولا يصدق عليه
شي من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا من بعض
الاقسام واجيب بان مراده ان الشرط مثلا جزء

والحال القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود ولا هذا ولا ذلك وحيداً اما ان يكون وجوداً وهو الشرط او معدباً وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءاً اما ان يكون جزءاً عقلياً وهو الجنس والفصل او جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة **المقصد الثاني** **الواحد بالشخص** **(بمستقلين)** اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجاً اليهما) اي الى كل واحدة منهما (لعلة) اي لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علتة الية (مستغنيا عنهما) اي عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) اي كل واحد من الامرين المستقلين باللية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي (واولم يوجد) الامر (الآخر) اذ القرض ان كل واحد مستقل (وهو) اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فليز ان يكون في زمان واحد محتاجاً الى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة

سبيل الكون

من التكلف فيه قوله (الى الصورة الجوهرية) اي المينة فانها محتاجة في وجودها الى المادة وان كانت مطلقاً علة لوجود المادة قوله (وحدها) اي بالقياس الى مجموع الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول قوله (اما وجودها الخ) واما المعد فهو داخل في الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار قوله (جزءاً عقلياً) اي جزأه في الوجود العقلي وليس المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية قوله (وهو الجنس والفصل) وما في حكمه قوله (او جزءاً خارجياً) اي جزأه في الوجود الخارجي قوله (لا يعلل بعلمين مستقلين) اي يتمتع ان يجمع عليه علتان يكون كل منهما كافياً في وجوده وكذا توارد انناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين وما قيل ان هذا الحكم لا يصح عند الاشاعة لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما ولا فلان مذهب الاشاعة انحصار الفاعلية في ذاته تعالى كاسيحي في المقصد الثالث لانحصار العلية مطلقاً وكيف يقول عاقل بعدم احتياج الكل الى الجزء وعدم احتياج العرض الى الموضوع واما ثانياً فلان الحكم باتساع اجتماعهما لا يتوقف على وجودهما في الخارج قوله (الاول الخ) خلاصته ان العلية تقتضي الاحتياج الى كل منهما والاستقلال بعدم الاحتياج فليز اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة اعني الوجود وقد عرفت سابقاً ان الاحتياج بدهي التصور واوعرف باللفظي قيل هو ان لا يمكن حصول شيء بدون شيء آخر فاقبل فيه بحث لانه ان اريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجادها بخصوصها اياه فلانسل ان العلة يجب ان يكون كذلك وان اريد به مجرد الاستناد الصحيح لفناء فلا يشافي الاستغناء عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الية فلو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لشيء منهما بخصوصه وحيداً يمكن اختيار كل من شئ التردد ولا ينبغي تفريره ثم قال ويظهر لك بمقارنتنا ان توارد اللتين على معلول شخصي محال مطلقاً سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب او على سبيل البدل وان ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لا يقال من دفع بما يقتضي منه الحب اما ولا فلان تردد الاحتياج في المعنيين غير خاصر لما عرفت في معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول يخص بالفاعل المستقل الذي لا يمكن ان يكون غير فاعلاً والمعنى الثاني معنى التقدم الذاتي واما ثانياً فلان المعلول مستند الى كل واحد من علتة الناقصة اذ لا معنى للاستناد الا لتوقف الوجود عليه فكيف يصح ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الية ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصي لا يعلل بعلمين لغوا من الكلام واما ثالثاً فلانا

هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجمعان سواء كانتا مستقلتين الى سبب واحد او الى سببين واجتماع علمين مستقلين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزماً لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت اشتداه وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احدهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون اثنايية مقيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فليز تخصيص الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت علتان بحيث اذا وجدت احدهما استحبال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى اشتداه

سبيل الكون

لانسل انه لو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لشيء منهما بخصوصه وهل النزاع الا فيه قوله (فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف جهتي الاحتياج وعدمه قوله (لانا نقول الخ) يعني ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة واحدة حتى توجب تغير محلهاما بالاعتبار بل مطابقاً لاعتداد والاختلاف في السبب فليز فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شيء واحد بالذات والاعتبار وان كان سببهما متعدداً قوله (وهو ايضا محال) اي امكان المحال ايضا محال فيجتمع اجتماع العلمين على معلول واحد شخصي وهو المطلوب قوله (اذ لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا امكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البدل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة انتالي كايديل عليه قوله اذ لو امكن الخ قوله (وامتنع حينئذ وجود الاخرى) امتناعاً بالغير يدل عليه التقيد بقوله حينئذ قوله (اذ لو امكن الخ) لعل لقوله وامتنع الخ لاقوله اذ لم يمكن تعاقبهما على ما فهم قوله (ووجد بايجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد على معلول شخصي قوله (لزم إعادة المعدوم) والكلام في التوارد لاني إعادة فلا يرد ما فهم من ان هذا امتناع اذ لم يجوز إعادة المعدوم وانما لزم إعادة لانه لا يجوز ان يكون وجود الثانية في آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلول وعدمه معاً اذ المفروض انعكاسه في آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية في الآن الثاني فيكون إعادة المعدوم وبهذا اندفع ما قيل انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم الاولى فيقول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان ماهية المعلولة لم تحل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود اشئ مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور ولا بد لابطاله من دليل آخر يثبت ان المعلول الشخصي اذا زال عنه وجود فتمت حصول وجود آخر يزول شخصه ويصير شخصاً آخر فلا توارد علتان على معلول واحد بالشخص قوله (وجب ان يكون الثانية مقيدة للمعلول اصل وجوده) لا امر اذا اذ على وجوده اعتباراً باو حقيقياً ليكون علة مستقلة في افادة ما فاده الاولى قوله (تفيد بقاء الوجود الخ) سواء قلنا انه زائد على الوجود او هو الوجود في الزمان الثاني قوله (ان لا تكون علة مستقلة) لاحتياجها في افادة البقاء الى اصل الوجود الحاصل باللية الاولى وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي اوردها الناظرين ان تأملت حق التأمل فلان طول الكتاب ياراد ما اوردها قوله (وان امكن ان يوجد الخ) فالتوارد انما هو في اعتبار العقل فقط

ان تكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجهها التخصيص بالوجود حينئذ ولا اشارة في ذلك القول الى خصوصيات تلك الامور حتى يوجه التخصيص بان بعضها انما يجري في الوجود دون المدوم على ان اجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذي مدخلية بحسب الذات كالانصاف بالامور الاعتبارية مثلاً خارج عنه

قوله ماله مدخل لوجوده (صمد وجوده راجع الى ما الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده مدخل لمدخل اي مدخل كان لوجوده ويصح بحسب المعنى جعله بدلا من له وقس عليه نظيره ولا يظن ان الضمائر راجعة الى المعلول فانه لا يصح وفي بعض النسخ بوجوده بالياء السببية وكذا في نظيره وهو اظهر قوله قلت ليس الخ) هذا لان في ماسبق من النص من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزءاً من ذات الفاعل قوله واما الموضوع فهو مع كونه خارجاً الخ وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربها اكنفي في الاعتذار بذكر احدهما

قوله اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (وجه التفسير التخصيص على المراد ورفع ايهام العبارة عدم جواز التعبد بمستقلين واول على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتأثير كما سبق القهم من عبارات الواقعة في الاستدلال كتنابير احدهما او كلتاهما فيه وكونه ايهما واما العلة التامة كما يشربه كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاطلاق التأثير بجواز بناء على كونها حينئذ ضرورية غير مبرهن عليها كما ظن لان كتابة هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول الخصوص بالفاعل استقلالاً بما فيها لا يفيد ضرورة عدم كونها مع امور مخصوصة اخرى كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من علتين المستقلين المجتمعين لا يكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا توقف المعلول على شيء

الفاعل فالا احتياج اليه ثانياً بالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما اشترنا اليه هو المحتاج اليه اولا بالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا يصح في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة الغالبة حينئذ لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرة الفاعل لاني وجود المعلول فالا احتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا اولا بالذات قوله اي اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ارتفاع الموانع عند المنصف من قبيل الشرائط ولذا اكنفي في السؤال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفاً للخاص على العام لخصاً امره

قوله قد يجمعان من ثمة الخ) لاشك ان جعل الادوات من ثمة المادة بعيد جداً والاول جعلها من ثمة الفاعل كما استذكره الان قوله ومنهم من جعل الخ ب مباشر بترجيح الجمل الاول على الثاني قوله (فان قلت الخ) يمكن توجبه هذا القول بحيث يرجع الى ما سيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل الخ) حينئذ لا يرد ما اشار اليه بقوله ثم التحق الخ

قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعد كلامه في حاشية المطالع غير انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف مقصودة بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن ان يناقش في الانحصار بان نفس الاستعداد من ذلك القيل مع انه من اثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتجه القابل للقبول تها كافياً لقبوله مقارناً لعدمه حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بالمكان الاتصاف فانه لازم لا يشاركه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان اترالمعد لازماً له ادرج في عداده ولم يعد من اجزاء العلة التامة استقلالاً

قوله فاقبل من ان العلة التامة للوجود الخ) لا ينبغي ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد

٢ منه ما يخصه قلت هذه مناقشة لفظية
والقصود انه هل يجوز ان يجمع علان كل منهما
يكفى في وجود المعلول بلا انضمام شئ آخر
ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو فيهما
وتفسير الامة التامة بحملة ما توقف عليه الشئ
بناء على ما قرر عندهم من عدم جواز تعدد ما
على ان هذه المناقشة متوجهة على الامة الفاعلية
المتبرية فيها احتياج المعلول اليها فاهو الجواب
فهو الجواب
قوله فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه (اورد
لفظ الامكان اياه الى ان المدعى عدم امكان
الاجتماع وان قوله لا يعمل منه لا يمكن ان يعمل
قوله واما تواردهما على سبيل البدل (اطلاق
الامة انما هي على كل من التواردين بالمعنى
المذكور وقبل لان احدهما اذا وجدت المعلول
واستحال حينئذ وجود الاخرى صح توقف
المعلول عليه واما اطلاقها على الاخرى حينئذ
فبمعنى انها علة تامة على تقدير ان تكون هي
الوجودة للمعلول وفيه انه يشترط بان يثبت التوقف
بعد الاتحاد وبما حققناه اندفع ما يقال وجود
المعلول الشخصي اما ان يتوقف على احدهما
لا بهما فلا يكون خصوص شئ منهما علة
فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما
بخصوصها فيقتض ان يوجد المعلول الا بوجودها
فلا يكون الاخرى علة
قوله فان عدم المعلول بعدم الاول (اورد عليه
انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة
الاولى فيزول في ذلك الا ان الوجود الحاصل
للمعلول بايجاد الاول ويحصل الوجود الآخر
بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعلوم لان ماهية
المعلول لم يتخل عن وجوده قط ولا يحصل الحاصل
اذا الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم
توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور
ولا بد لابطالها من دليل اذ ثبت ان المعلول الشخصي
اذا زال عنه وجوده فقد حصل وجود آخر
يزول شخصيته ويصير شخصا آخر فلا يتوارد
العلتان على معلول واحد بالشخص ولا ان
يقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود
من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني والاول
لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة
الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين
زمان آخر لم يستمر وجود المعلول وصار باقيا ٢

لا يقال التوارد على البديل محال مطلقا لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم
من وجود الاول وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم
المعلول وما يظن من ان اصل الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس بجوابه
ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحدا بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين
الاصحاب مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصا لا ناقول استلزم عدم العلة لعدم المعلول الشخصي
يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علان مستقلتان على البديل فكان انبساطه به
دورا الوجه (اذ ان امان يكون لكل واحد منهما اثر) اي تأثير (فكل) اي كل واحد منهما
(جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها
وهو خلاف المفروض (اولاهما) فقط اثر (فهي العلة) دون الاخرى (اولاهما) اثر (لشيء منهما
فلا شئ منهما بدلة) وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون
لكل منهما تأثير تام كما هو المتعارف فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير
كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فامل (وجوزه) اي تعليل الواحد
الشخصي بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة كجوهري فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما
حال ما يجذبه الاخر على السوية في القوة والسرعة) وحينئذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي
لاجز له حركتان لامتناع اجتماع الثابتين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة
فقد اجتمع على واحد بالشخص علان مستقلتان ورده الاشاعة بان حركة ذلك الجوهر مستندة
الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث وانفردوا ان يجبروا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما
معاف كل واحد جزء العلة لانه مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بافتراده عن الآخر
ولا محذور في ذلك (واما المثالان فهما واحدا بالنوع فيجوز تعليله) اي تعليل الواحد بالنوع

سبيل الكون

قوله (حركة الشمس) اي بحسب الرؤية فانها في الحقيقة لحاملها قوله (مغايرة للواقعة الخ) لان
احدهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي الحامل الموافق والتدوير ولا قيام للحركة
بالشمس حقيقة حتى يتوارد الاصلان عليها قوله (اي تأثير) فسر الاثر بالتأثير لانه اذا فرض توارد
العتين على الواحد الشخصي الذي هو الاثر كان الاثر لكل منهما قطعا فلا معنى للتدوير بان يكون
لكل منهما اثر ولا يكون قوله (وليس يلزم منه الخ) لانه ان يلزم اذا كان لكل واحد منهما
تأثير ناقص قوله (فيستغنى الخ) اي اذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى الخ قوله
(هذا رجوع الى الوجه الاول) لان الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الاخرى ليس
محالا لان تأثير الاخرى فرع احتياجه اليها اذ لا تأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا
وهو كاف في اثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للتدوير المذكور اقوا فاندفع ما توهم من ان كون
دليل مقدمة من دليل آخر لا يقتضي ان يكون الثاني رجوعا الى الاول قوله (كجوهري فرد)
اذ لو كان جسمهما مركبا من جوهرين لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما على التوزيع قوله
(على السوية في القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفا في القوة والسرعة كان الحركة معللة بالقوى
والسرعة الاولوية قوله (لامتناع اجتماع الثابتين) اي الحركتين التامتين كما مر نقلا عن بعض
المعتزلة قوله (مستندة الى مجرعهما) وان كان كل واحد منهما كافيا في حصولها بشرط الافراد
وهذا منشاء توهم التوارد قوله (اي تعليل الواحد بالنوع) لا يخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد
بالتوابع يستلزم خلوا الجملة الواقعة خبرا عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر الثابتين مستندرا اذ يكفي
ان يقال واما الواحد بالنوع فيجوز تعليله الخ وايضا الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة

(مستقلتين)

بمستقلين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلته مستقلة وفردا آخر منه مع كونه بمثل الاول يكون معللا
بعلته اخرى مستقلة ايضا لاعني ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن حال متعددة
اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مررت اليه الاشارة (كالتخالف فان مخالفة السواد للعلو
مثل مخالفة الخلاوة للسواد) فان هذين المروضين وان كانا مختلفين في الماهية الا ان عارضيهما
متماثلان فيها (ثم انه يعمل كل) من المختلفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده او منضمما الى غيره
وعلى التقديرين يكون لكل من المختلفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول
بان المخالفة) التي هي من الاضافات (امر ثبوتي) موجود في الخارج وكذا الحاصل في التمثيل
بالمضادة بين التوارد والباض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بخصول مختلفة فاما يصح على تقدير
تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه (وايضا فالحرارة نوع واحد
ثم يعمل فرد منها بالتدوير وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عرفت المسائل بطل مختلف مستقلة
هي هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة
متماثلة بتقيد في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما يمثلوا بافراد الحرارة
النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كان المعلول
طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في المختص المعلول الواحد
بالتوابع يجوز استناده الى علل مختلفة بالتوابع (فان قيل الماهية) النوعية (ان افتضت) لذاتها

سبيل الكون

واحد نوعي كما صرح به في بيان اقسام الوحدة وجله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع
كونه راجعا الى الثابتين وهو تواردهما بالواحد بالتوابع بآبى عنه قوله على معنى ان فردا منه الخ
فانه صريح في ان المعلول هو الطبيعة باعتبار الافراد لا بحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج
اليه اذا كان المعلول هو الطبيعة النوعية واما اذا كان المعلول المثالان فلا حاجة الى ذلك بل بصير مستدرا
قوله (مستقلتين) اي مختلفتين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لا يستدعي تماثل عليتهما
قوله (الا ان عارضيهما متماثلان) لان اتحادهما في ماهية المخالفة وتعددتهما باعتبار الشخصين
الحاصلين من المروضين قوله (اما وحده) ان قلنا ان المخالفة من اوازم الماهية او منضمما الى غيره
ان قلنا انها من لوازم الوجود الخارجي بناء على اشتراط الوجود في المختلفتين قوله (انما يصح عند
من يقول الخ) اذ الكلام في تعليل الثابتين باعتبار وجودهما في نفسه لا باعتبار وجودهما الرابطين اعني
اتصاف المحل بهما كما يثبت عليه بقوله اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كيف وتعليلهما من حيث
الاتصاف بعلتين مختلفتين مما لا شبهة فيه اذ العمل مدخل في الاتصاف وهو قد يكون مختلفا فيهما
بمخلاف وجودهما في نفسه فانه لا مدخل للعمل فيه بل في تشخيصهما قوله (واما التمثيل بان طبيعة
الخ) رد لما في الباحث المشرفة واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف
لا نقول بذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فان الجنس انما تقوم
في الوجود بسبب اقتران الفصول قوله (وانما يمثلوا الخ) تعريض لشارح المقاصد قوله
(فان العلة الخ) يعني سواء نظر الى الطبيعتين او الى الافراد والمتحقق ههنا تعليل واحد بواحد
لا تعليل واحد بتعدد قوله (كان كل من العلة والمعلول متعددا) اي كان كل منهما متصفا
بالشخص مع اتحاد افراد كل منهما في الحقيقة وليس المقصود ههنا جواز تعليل الافراد المتماثلة
من المعلول الواحد بالنوع بالافراد المتماثلة من العلة الواحدة بالتوابع بل جواز تعليل الافراد المتماثلة
بعلل مختلفة وقوله قال في المختص تأييده فاندفع ما توهم من ان كون المعلول النوعي مستندا الى علتين
انما يتصور بان يكون لكل فرد منه مستندا الى علة وهو المراد من استناد المعلول النوعي الى علتين
فقوله وان اعتبر افرادهما كان كل الخ محال نظر قوله (فان قيل الماهية الخ) ورود هذا

٢ وذلك لا ينافي استقلال العلة كما لا ينافي صورة
التوارد بايجاد احدي العلتين بالفعل للمعلول
استقلاله والاخرى المعدومة بمعنى انها لو كانت
هي الوجود بطل العلة لكن العلة الاولى في وجود
المعلول على انهما ادعوا عدم جواز بقاء المعلول
بعد الفاعل ونحو ذلك على عدم جواز توارد
العتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي
ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير
اقادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم
استقلالها رد عليه ان الاستقلال لا يهتكم اذ
المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بمسند العلة
الفاعلية بأي وجه كان وايضا امتناع اعادة
المعدوم لم يثبت وهو المبنى لتمام الدليل
قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين
الاصحاب ضرورة ان التعاقب بين الحركتين ليس
بمجرد ان المعلول الواقع باحدى العلتين غير
الواقع بالامة الاخرى حتى ينافي ما جوزه سابقا
من توارد العلتين على معلول شخصي على سبيل
البديل ابتداء وكيف وانه ظاهر البطلان
واوضح اصبر السبب من اول الامر في اثبات
المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية
كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم
الضروري مبنى على تصور الخارج والتدوير
وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التعاقب
النوعي ايضا بناء على ان الحركة الواقعة باصل
الخارج حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة
الاجز وباصل التدوير مركبة من حركتين
حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما
نوعان متدرجان تحت مطلق حركة الشئ
قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فامل
وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه
الاستدلال يلزم استغناء المعلول عن العلة وحاصل
الوجه الاول الاستدلال يلزم اجتماع التقيضين
اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين
في بادى النظر ظاهر لكن لما كان رد على هذا
الوجه ان ارد يلزم الاستغناء من جميع الوجوه
فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار
عليه كل منهما مستغنيا عن الاخرى وباعتبار
عليه الاخرى محتاجا اليه وان ارد يلزم الاستغناء
في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج الى ان
يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكرته حينئذ ٢

اولا وازمها (الحاجة الى احدهما على الامر ان) اي فردان المتماثلان منها (بها) اي تلك الاحدى
بمعناها لان مقتضى ذات الشيء اولاهما يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احدهما
(استغنت عنهما) اي عن كل واحدة من العلتين (فلا تمل) تلك الماهية النوعية (بشئ) منهما
لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه (قلنا هي) اي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج الى علة ما
والتي من جانب العلة) اي تخشع ان الماهية لا يحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين
بل هي محتاجة الى علة مالا يعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معالة بالعتين المعتين لجواز
ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان تكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة
لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضي ان تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما
تكون معالة بهما كذا ذكره الامام الرازي قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (التزام لعدم
احتياج العلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالا يعينها فان الماهية اذا كانت معالة
بعلة معينة لا احتياجها اليها بل لانضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج
العلول الى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص العلول للعتين) المستقلتين (الى كل منهما
اي الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اي الى علة ما (الذي لا ينافي الاجتماع)
وتخص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون
احتياج العلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخص معاللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما
اذا اجتمعا يلزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتناء مفهوم احدهما الذي هو اعم
منهما فلا يتم الدليل العلول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخص بلعل مستقلة وقد خبط
في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب

سالكوني

الاعتراض بالنظر الى المتن واما على ما ينه الشارح قدس سره بقوله لا على معنى ان الطبيعة النوعية
الح فلا يورده اذ لا وجود للطبيعة فلا يصعب بشئ من الحاجة والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض
بشي على وجود الطبايع في الخارج كما هو مذهب الاوائل قوله (لامتناع الح) اذ التعليل فرع
الاحتياج قوله (قلنا هي) اي تلك الماهية الح لوقر الجواب بان تلك الماهية النوعية
لكونها امر امبها يقتضي الاحتياج الى علة ما والتعين اي تعيين الماهية وجعلها معينة اي شخصا
ناش من جانب العلة لان وجودها على التجو الخصاص انما هو لخصوصية في ذات العلة تعين ذلك الخوص
بين سائر الانحاء فيكون الماهية من حيث هي معالة بعلة ما ومن حيث انها معينة معالة بعلة معينة فلا يلزم
شي من المحذور بل لم ير اعتراض المصنف لان مباد على ان المراد من التعيين في قوله والتعين من جانب
العلة تعليلها بالمعينة كما صرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام في الساحت صريحة في هذا
المعنى حيث قال فان العلول محتاج الى علة ما ثم ان استناده الى تلك المعينة بعينها ليس لامر حاد
الى العلول بل لان ذات العلة لما هي مقتضية لذلك العلول فالحاجة المطلقة من جانب العلول
وتعيين العلة من جانبها ولعل في قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ما قلنا
قوله (تكون معالة بهما) والتعليل بهما لا يقتضي الاحتياج اليهما بخصوصهما ولا يلزم اجتماع
الاستغناء والاحتياج قوله (الى ما هو علة له حقيقة) وهي المعينة فانها العطية لوجودها لا المطلقة
قوله (الى شئ منهما) اي ليس المراد رفع الاحتياج الكلي كما هي التادير بل السلب الكلي
وهو ظاهر قوله (ثم الصواب الح) اي بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على
عدم وجود الطبايع في الخارج على زعم المتأخرين وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لا يرد عليه

(ان)

ان يقال لا وجود للطبايع في الخارج انما الوجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة
معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مختلفة للعلة
الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو بينهما المختلفين (المقصد الثالث) يجوز عندنا
يعني الاشاعة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول
بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تخصي (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه متزهعا عن
التركيب (ومنه) اي منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء لا تعدد آله)
كأنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب التعدد آله التي هي الاعضاء والقوى الحاملة فيها
(او) بتعدد (شرط او قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه
بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث
لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات
والشرائط والقوابل كالأول (فلا) يجوز ان يستند اليه الاثر واحد بنوا على ذلك كيفية صدور
الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سبأ ولا يلتبس عليك ان الاشاعة لا يثبتها تعالى
صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة
وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان
مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا في هذه القاعدة
والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج
في القاعدة فان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان متدرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا
(لنا) في اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للخير) في الخبر المطابق

سالكوني

اعتراض المصنف على ما هو مختار الاوائل من وجود الطبايع قوله (فاذا احتاج الح) اشارة
الى ما ذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعي يجوز تعليله بلعل مختلفة ما كانه ان تماثل العلولات
لا يستدعي تماثل العلل قوله (يعني الاشاعة) فسر ضمير التكلم مع الغير بذلك بقرينة ونحن
نقول الح وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفتهم قوله
(بسيط) اي لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه او خلافا للحكماء فانهم لا يجوزون استناد
الآثار المتعددة اليه اذ لم تعدد جهات هكذا ينبغي تحرير محل النزاع فانه قد يخبر فيه بعض
الناظرين قوله (بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء ايضا
قوله (لا تعدد آله) اي لا تعدد كتعدد آله او شرط او قابل فلا يرد ان الحصر غير صحيح لان
جهة التعدد غير منحصرة في هذه الامور لجواز ان يكون صفة حقيقية او اعتبارية ولا تعدد
احد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفي في صدور اثرين بان يكون صدور واحد منهما
من حيث ذاته وصدور آخر من حيث احد هذه الامور قوله (كالأول) اي بالنظر
الى مآوله الاول اذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الإضافات والسلوب ايضا لانها
انما تعرض الى الغير ولا غير في تلك المرتبة لا ذهنيا ولا خارجا كذا افاده الشارح قدس سره
في حواشي حكمة العين قوله (ولا يلتبس الح) يعني ان ما قاله الحكماء لا يضر الاشاعة وانما انكروه
قتضا لاصل ما بنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى واما ما قيل من ان ذاته تعالى
بالنظر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج في هذه القاعدة فقد عرفت ان صفاته تعالى
ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصدورها عنه بل هي مقتضيات الذات وفي مرتبة وجوده
قوله (فان فرض ان لا يكون الح) بان فرض ان ارادته نفس ذاته وكذا ما توقف عليه
وان لا تملق لها قوله (لنا في اثبات الجواز) اي مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات

(٩٧)

(موافق)

الحقيقي بخلافه وان قوله ايضا فالحرارة الح
في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا
لم يلتفت الشارح الى ما ذكره
قوله وانما لم يملوا بما افاد الحرارة للارادة) تعريض
لشارح المقاصد حيث مثل به

قوله وان اعتبرنا انهما كان كل من العلة
والمعلول متعددا) قيل المراد من قوله كان كل
من العلة والمعلول متعددا ان الكلام كان في وحدة
المعامل مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه
في كل من العلة والمعلول ونقل كلام المخلص
ليربطه قوله فان قيل الح لان هذا السؤال
والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان
متبادرا الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض
لتعدد العلول ايضا الا ان تعدد العلول اللازم
بما ذكر تعدد شخصي فلا يضر بالوحدة النوعية
التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد بما ذكره
ان المتبادر منه مجرد التعدد من الجانبين وكان
الاهم ههنا بيان تعدد الحال مع الاختلاف
النوعي كما يدل عليه كلام المخلص فالعرض
لتعدد العلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر
بما ذكره اولا من ان العلة طبيعة الار والمعلول
طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار
الطبيعة علة او معلولا على ما يتبادر من كلامه
لا يخلو عن بعد كما يشير اليه

قوله والاستغناء عنهما) اذ لا مجال لافتناء
الحاجة الى كل منهما كالا ينبغي
قوله فهي مع استغنائها الح) فيه رد على
شارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب
الذي نقل من الامام والحاصل ان الماهية النوعية
بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة
ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه
الرد ان الذي ذكره الامام في الجواب في احتياج
الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل
من العلتين لا في استغنائها بالذات عنها وهو
الظاهر

قوله وتلخيص النظر الح) الجواب عن هذا
النظر مستفاد من كلام الكاتب في شرح المخلص
حيث قال العلول بحسب الذات وان لم يكن متفترقا
الى هذه العلة المعينة لكنه متفترقا الى علة ما وتلك
العلة المعينة لما وجدت واوجدت العلول عرض
المعلول الافتقار اليها وتقرر هذا الجواب ههنا ان
المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتن مستقلتان ؟

اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال فقد
رجع هذا الوجه الى الوجه الاول
قوله لامتناع اجتماع لعتين) قد مر ان شريطة
من المستلزما لم يجوز اجتماع الحركتين فالعرض
المستدل هو تلك الشريطة

قوله ولغيرهم ان يجيبوا الح) قبل هذا الجواب
في غاية السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع اجتماع
العتين المستقلتين ينا غنيا عن الاجتماع عليه
بما ذكر من الوجهين فتأمل

قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطا
بافتراض الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان
المراد باستقلال كل منهما حين افتراضه بايجاد تلك
المرتبة الحركية فان قلت لا شك انه يجوز ان يفرد
احدهما بعد ما اجتمعا وان يتبادلا في الافتراض
فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد
منعه من قبل ودعوى تبدل الحركة الشخصية
بناقي ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك
بمحرك ما قد يحرك بمحرك آخر بعده وقبل انقطاع
حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا
بان اثرهما متغايران وان ذلك لا يطل الوحدة
الشخصية الاتصالية وفيه ما سطره

قوله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قبل
كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين
بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين
متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق
ان دليل النافين في جواز تعليل الواحد بالنوع
بمستقلتين مطلقا سواء كانا مختلفتين بالنوع
او متفقتين وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله
فان قيل الح) فلذا اكتفى المصنف في عنوان
البحث بمستقلتين مطلقا وانما اوردوا في مقام
الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز
تعليله بمتفقتين بالطريق الاول

قوله لا على معنى ان الطبيعة الح) مبادرة الى
تحقيق الحق وان كان المناسب ليراد قوله فان
قبل الماهية النوعية الح) ان يحصل الكلام
ههنا على هذا الوجه الذي نفاه حتى توجه ذلك
القول حقيقة ويدفع بقوله ثم الصواب
قوله لكن هذا المثال انما يصح الح) قال في شرح
المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع
واحد ثم دفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي
وانت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع ؟

(ولقول الاعراض) ايضا (ههنا) اي التخيير وقبول الاعراض (ان لم يسلط) واحد حقيقي (لا قال
 احدهما) وهو قبول الاعراض اثر الجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والاخر) وهو التخيير
 اثره باعتبار الخبير) الذي يمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لا نقول) ليس كلامنا في كونه محلا
 للعرض بافضل وكونه حاصلا في الخير بافضل حتى يكون صدورهما عند توسط الحال والخير كما ذكرتم
 (بل الكلام في قابليته لهما وهو) اي كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعلقة بهما (والحق انه لا يتم)
 هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة المعلقة) التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذها الزاميا لان
 الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتخيير وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته
 ومادته ولا وجود متقدم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامر) اي القابليتين اللتين هما الاثران
 (وجودين) قبل ويمكن اخذها الزاميا لانهما من التسبب والاضافات التي لا وجود لهما عند التكلمين
 بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الالة والشرط) في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو
 مشكل (اخرج الحكماء) على عدم الجواز (ثلاثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي (مصدرا لـ (ا) و (ب)
 مثلا (لكان مصدرا لـ (ا) غير مصدرا لـ (ب) لا يمكن تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه)
 اي في الواحد الحقيقي (ههنا) اي هذان المفهومان (او) دخل فيه (احدهما) لزم التركيب
 في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكان) ذلك الواحد
 الحقيقي (مصدرا للمصدرين ههنا) اي لمصدرين (ا) و (ب) كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون
 المصدرتان مستندتين الى غيرهما الا لم يكن هو وحده مصدرا لـ (ا) و (ب) والمقدر خلافه (و) حيث
 (عاد الكلام فيهما) اي في المصدرين فتقول كونه مصدرا لاحدى المصدرين غير كونه مصدرا
 للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه واحد ههنا لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا
 (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريقين ايسر فيقال ان كان كل من مفهومي
 مصدريه (ا) ومصدريه (ب) نفس الواحد الحقيقي كان لامر بسيط ما يثبتان مختلفتان وان دخلا

سبيل الكون

الى ذاته تعالى استبداء اذ بعد ثبوت هذا القول لاحاجة لنا الى اثبات ذلك الجواز فلا يرد ان هذا
 الاستدلال لا يكاد يصح اما الزاميا فلما ذكره الشارح قدس سره واما تحقيقا فلعمد قواهم بالعلة في
 ما سوى ذاته تعالى قوله (بل الكلام في قابليته لهما) فيه انه على هذا التقدير يكون مصدرا لـ
 واحد وهو القابلية الا ان يثبت تخلف القابليتين بالماهية قوله (من عوارض ذاته الخ) من غير
 توسط الحال والخبير واركان الحكم بثبوتها له توسط تعقلها قوله (اخذ الزاميا) بناء
 على قولهم ان الجوهر جنس عال فيكون بسيطا قوله (للجوهر الفرد) حتى يقال انه بسيط
 صدر عنه اثران قوله (قبل يمكن الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانهم لم يقولوا بوجود جميع
 الاضافات قوله (وهو مشكل) اي بيان الامور الثلاثة قوله (لكان مصدريه الخ)
 اي باللعني الاضافي كما هو المتبادر الى الذهن او المترتب على كونه مصدرا لـ (ا) ولينجبه الجواب المذكور
 في المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالتردية في دخولها
 وخروجها لمجرد الاستظهار والافلاخروج متين على هذا المعنى فاقبل انه على تقدير مقارنة المصدرين
 يلزم التمسك في الواحد الحقيقي وهذا خلف فالاستدلال المذكور مبني على التزلزل ليس بشيء
 قوله (اي هذان المفهومان) اشارة الى ان المصنف تسامح فاجرى حكم الاشارة على التخيير
 حيث ابرزه والافلاخواجب فان دخلا الى ان تذكر احدا وتأويل المصدرية بالمفهوم قوله (والام يمكن
 هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل في المصدريه (ا) و (ب) لا بد ان يكون له مدخل في صدورهما
 وهو ظاهر لان المصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخل ايضا فانه انما يتم اذا كان المصدرية
 متقدمة على صدورهما والاستدلال مبني على كونه اضافة متأخرة ههنا قوله (بطريق ايسر)

(فيه)

فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما
 وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا
 فالانقسام ستة والكل محال الوجه (اثني انما لما رأينا الماء بوجوب البرودة والنار بوجوب السخونة
 قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورية) اي قطعنا بقينا لاشبهة فيه فقد استدلنا باختلاف
 الاثر وتعدد على اختلاف المؤثر وتعدد (فلو لانه من كوز في العقول ان اخلاف الاثر) وتعدد
 (لا يكون الاختلاف المؤثر) وتعدد (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد الماثل تعدد
 العلة وينعكس بعكس التقبض الى قولنا كلما انحدت العلة انحد الماثل وهو المطلوب الوجه (الثالث
 انه لو كان الواحد الحقيقي (مصدرا لـ (ا) و (ب) مثلا (لكان مصدرا لـ (ا) ولما ليس (ا) لان
 (ب) ليس (ا) ولما كان ايضا مصدرا لـ (ب) ولما ليس (ب) وانه تناقض والجواب عن الاول المصدرية
 امر اعتباري) اي تختار ان المصدرين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من
 الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجد لها (فلا تكون الذات
 مصدرا لها لان المحتاج الى الوجود ماله وجود) وحيث فلا يكون هناك مصدريه اخرى حتى
 تسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير متمنع) فان قيل
 لا شك ان العلة الموحدة يجب ان تكون موجودة قبل الماثل فليست بالذات وانه يجب ان يكون
 لها خصوصية مع ذلك الماثل ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها
 لعلول معين باولي من اقتضاها لما عداها فلا يتصور حيث صدور عنها في كل صدور لا بد
 ان يكون للمصدر قبل ذلك صدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية
 هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنها
 فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات
 الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك
 جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من العلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون

سبيل الكون

حيث تعرض فيه للعبية ايضا قوله (والجواب الخ) وقد يجاب بانه لو تم هذا الوجه لزم
 ان لا يصدر عنه اثر واحد لان مصدره ليس نفسه ولا غيره لكونها نسبة خارجة عن الطرفين
 فيكون له مصدريه اخرى ويتسلسل قوله (غير محتاجة الى علة توجد لها) وان كانت محتاجة
 الى علة الاتصاف بها وهو البسيط الحقيقي فكونها منزوعة من نفسه باعتبار استبعادها الاثر قوله
 (حتى تسلسل المصدريات) اي يحصل سلسلتها قوله (وان سلمنا تسلسلها) يعني ان التسليم
 ليس راجعا الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق الى الفهم لانه لا يمكن حيث القول بانه تسلسل
 في الامور الاعتبارية بل الى ما يترتب عليه اعني التسلسل المشار اليه بقوله حتى تسلسل المصدريات
 اي ان سلمنا حصول سلسلة لمصدريات بان يتترع العقل من كل مصدريه مصدريه اخرى نسبة
 بينها وبين البسيط الحقيقي فهذا التسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير متمنع لانه يتقطع بحسب
 انقطاع اعتبار العقل قوله (فان قيل) تحرير للدليل المذكور بحيث يدفع عنه الجواب
 المذكور قوله (خصوصية) ليس المراد الامر الاضافي فبدر عليه ما يرد على المصدرية
 بل ما لا يجله يقتضي العلة وجود الماثل على نحو خاص لم يقل ولا شك انه موجود لانه العلة في الحقيقة
 كافي بقرينة خارج التجربة لانه لا حاجة اليه اذ لزم ان لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات سواء كان
 موجودا ولا على انه يرد عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة لانها مخصصة اوقوع العلول على النحو
 الخاص قوله (فاذا فرض الخ) وبه اندفع الجواب الذي نقلنا من انه لو لم يتمتع صدور
 الاثر الواحد عنه ايضا قوله (فلا يكون له مع شيء من العلولين خصوصية) فيه ان اللازم

٢ تعين كل واحدة منهما الاحتياج العلول الى نفسه
 على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيزوم
 احتياج العلول الى كل واحدة منهما بعينها
 ويورد المحذور ولهذا اذا لم يجتمع بل تواردا
 لم يلزم محذورنا لانهما على تقدير وجود كل
 واحدة منهما انما هو الموجود حيث دون التي
 لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث
 لان العلول اذا كان بحسب ذاته مستغنيا عن
 خصوصية كل من العلتين لم يتحمل تعين كل من
 العلتين لاحتياج العلول اليها بخصوصها لان
 الاستغناء لما كان مقتضى ذات العلول ولم يمكن
 اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعين
 الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات اعراض
 فان قلت يجوز ان لا يكون الماثل محتاجا ولا
 مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون الذات منشأ
 لشيء منهما سبيل يكون كل منهما امر خارج
 كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فيثبت
 جواز تعين الاحتياج من جانب كل من العلتين
 باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار
 عليته الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام
 ذكره الكاتب في شرح المختص لكن التحقيق
 ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغنى
 بدون المستغنى عنه والامكان سواء كان امكان
 الوجود في نفسه او امكان الوجود بدون الغير
 لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف
 الوجود والعدم وعليه يثبت كلامهم في مواضع
 من جملتها ما ذكره المنكسرون في اثبات ان الواجب
 تعالى لا يعمل في شيء وقد اورد المصنف في المقصد
 الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها
 كلام الفلاسفة في اثبات الهيولى الافلاك بعد
 اثباتها في عالم العناصر واما اعراض الشارح
 في هذا المقصد الذي نحن فيه بجواز ان يكون
 منشأ عدم الاحتياج طبيعة الاخرى وجوابه
 بوجه آخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التزلزل
 فنأمل
 قوله فلا يتم الدليل العلول عليه) فيه زعم على
 شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم
 احدهما وان لم يتألف الاجتماع لكن لا يستلزم
 فيمتنع فيما اذا كان العلول شخصا لان وقوعه
 بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه
 لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعيا لان الواقع
 لكل منهما في معرض الاستغناء ووجه الدان ٢

٢ المحذور الذي الرصد المص على الامام عدم تمامية
 الدليل العلول عليه في امتناع تعليل الواحد
 الشخصى بعل مستقلة لالزوم جواز حتى يرد
 اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل
 قوله يجوز عندنا يعني الاشارة) وجه التفسير
 بالاشارة مع ان المعتزلة ايضا قالون بما ذكر هو
 قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات
 مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستدلال بلا
 واسطة اذ الفلاسفة ايضا قالون بالاعم من ذلك
 وهذا لا يثبت على اصل المعتزلة لانهم قد يعللون
 بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماثل فبغيره
 فليس الخلاف بينهم وبين الاشارة الا في مسائل
 عديدة ولهذا لا يفردون بالذكر ويدرجون في عداد
 الاشارة في اكثر المواضع واما وجه تخصيص
 المصنف الاشارة بالذكر فلا اهتمام
 قوله اوقابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل
 لما جوزوا ذلك فلم لا يستندون الموجودات الى
 الله تعالى استبداء باعتبار تكرر القوابل اعني
 الماهيات الممكنة واجيب بان الماهيات ليست
 قوابل خارجية كما قرر بل قوابل ذهنية فقبل
 وجود الاذهان لا يستقيم اعتبار تكرر هذه
 القوابل وفيه بحث لتحقيق التميز والتكر في علم
 الفاعل فلا يكتفى هذا القدر فتأمل
 قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المناسق للوحدة
 الحقيقية تعدد الصلوات الاعتبارية الغير الاضافية
 والالائية والالام بتصور واحد حقيقي عند
 الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول متصف بتقدمه
 بالذات على العالم ومعية معه بالزمان وكذا
 هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث
 ونحو ذلك
 قوله فلا يجوز ان يستند اليه الاثر واحد) قيل
 صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه
 اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب
 من الواجب والممكن ايضا لان المجموع ممكن
 ايضا فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكنا آخر
 لطلان التسلسل فتعين ان يكون واجبا والحق
 ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن
 الصادر او لا فتحد الاثر في الماثل
 قوله ولا يلتبس عليك ان الاشارة لما ثبتوا
 له تعالى صفات حقيقية) قيل يعني لو سلوا هذه
 القاعدة فلا يضرهم حيث استناد جميع الممكنات
 اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات ٢

علة الشيء منها فإذا تعدد العلول فلا بد من تعار في ذات الفاعل ولو بالاعتبار لتصور هناك خصوصيتان ترتب عليهما عليان وحيث لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اليه لاغصاليهم معنى الوحدة الحقيقية فلنألم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة او غير مشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعددة تعاقبا نهما فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيات امور كثيرة ولا يتعد ذلك في كونه واحدا حقيقيا ذاته (و) الجواب (عن الثاني ان الاستدلال) على تعار طبيعى الماء والنار (انما هو بالتخلف بالاختلاف) والتعدد (فان الماء يتأثر بالبرد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علنا) يتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساوى الاثر فلورأنا آثارا مختلفة متعددة بالتخلف لم يمكن لنا الاستدلال بهما على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لاننا لا نسمي ان صدور (ا) و (ب) تناقض فان نقض صدور (ا) هو لا صدور (ا) واما صدور (ا) اعني صدور (ب) فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدرا (ا) ان كانت مصدرا لغير (ا) صدق ان هذه الجهة

سبيل كوتى

بما سبق ان يكون للعلة خصوصية بمعنى امر يقتضى وجود العلول على النحو الخاص فلا يلزم الترجيح بالامر حجة واما ان تكون تلك الخاصة بكل معلول بمعنى ان لا يكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله قلنا الخ و بما ذكرنا تدفع ما قاله المحقق الدواني من انه اذا اشتركت الخصوصية في الجميع ولم يتحقق ما يخص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهو به التي يمتاز بها عن غيره فذلك الخصوصية لواقتضت شيئا اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة قوله (ولئن سلم الخ) امادة لما ذكره بقوله ولا يتيسر عليك الخ ولو قال فذلك لا يقعكم لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكن جوابا آخر قوله (بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بانه فرع تحق الطرفين ولم يتحقق معه شي لا ذهنا ولا خارجا وما قيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى في مرتبة لم يمكن حيث سلب ولا وجود والكلام في انه تعالى في هذه المرتبة لا يصدر عنه امر ان توهم محض لان هذا الاعتبار فرض للشيء بدون ما يقتضيه ذاته تعالى وحيث لا يصدر عنه شيء لا متنازع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالى يلزمه في نفس الامر سلوب مثل ان وجوده وتعيينه ليس زائدا عليه وانه ليس بجوهر ولا عرض وان كان الحكم يلزمه موقوفا على العقل فاعتبار تجريده عنها فرض محال مستلزم للحال هو امتناع صدور ارادته فتدبر فانه مما خفي على اقرام قوله (والجواب عن الثاني الخ) خلاصته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لا يجوز ان يكون بالتخلف فالتناقض فيه بان التخلف لا يثبت بتغايرهما بالطبيعة لجواز ان يكون بسببين ماضيين ويكون علة العارضين الامر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات او يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي على ان تلك المناقشة مدفوعة كإفصل في بحث اثبات الصورة النوعية قوله (اعني صدور (ب) اشار الى دفع مناقشة وهي ان صدور (ا) ليس الاعمى صدور (ا) اذ لا صدور للاعدام فيكون مناقضا لصدور (ا) بان صدور (ا) عبارة عن صدور (ب) الوصف بانه لا (ا) وهو موجود قوله (صدق ان هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية ههنا الخصوصية السابقة على وجود العلول كما في الاستدلال الاول حتى يرد

(ليست)

ليست مصدرا لـ (ا) لان الوجبة المدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدرا لـ (ا) وغير مصدرا لـ (ا) وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو متع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدرا لـ (ا) وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدرا لغير (ا) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقض تلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متناق معدول ثم قولنا هذه الجهة غير مصدرا لـ (ا) موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدرا لغير (ا) بين لاسية به قال الكاتب في شرح المنص اذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (ا) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (ا) من تلك الجهة فيصدق حيثذاته صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى به اختيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لاننا لم اذنا صدر عنه (ب) صدق انه لم يصدر عنه (ا) بل اللازم انه صدر عنه مالم يس (ا) وان سلم فلاننا نقض بين قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لانهما مطلقان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث الشرقية والعجب ممن يقنى عمر في تعليم الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف عرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع

سبيل كوتى

عليه منع صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ (ا) لان المفروض صدور (ا) و (ب) من جهة واحدة بل المعنى الاضافي ولا شك انه اذا تعدد الصادر يكون صدور احدهما غير صدور الآخر فيصدق ان صدور احدهما ليس صدور الآخر لان سلب الغير عن الشيء ضرورى فيصدق ان هذه الجهة مصدرا لـ (ا) لفرض صدوره عنها وانها ليست مصدرا له لفرض صدور غير (ا) الذي هو مستلزم لسلب صدور (ا) فيلزم التناقض بخلاف ما اذا تعدد الجهة فانه يدفع التناقض فعنى قوله لان الموجبة المدولة الخ ان النسبة التقيدية التي اعتبر متعلقة بطريق العدول اعني صدور (ا) استلزامه للنسبة السلبية التي اعتبر متعلقة بطريق التحصيل اعني سلب صدور (ا) كاستلزام الموجبة المدولة للسالبة المحصلة اذا كان النسبة الانجائية المدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين او تقيديتين وعلى هذا التقرير يندفع اراد الشارح قدس سره بانه سهو لان الخ نعم يرد عليه ان صدق سلب صدور (ا) على صدور (ب) لا يقتضى انصاف الجهة بذلك الساب حتى يلزم التناقض فان السواد الذي في الجسم يصدق عليه انه ليس بجسم ولا جوهر ولا متغير مع امتناع انصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركاكة ما قاله المحقق الدواني من ان صدور (ا) ليس صدور (ا) فهو لا صدور (ا) فاما انصف بصدور (ا) فقد انصف بصدور (ا) فاذا كان له حيثان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية اخرى بصدور (ا) من غير تناقض واما اذا لم يكن له الاحثية واحدة لم يصح ان تصف بمالزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس تشيع الامام على الشيخ قوله (انما تناقض الخ) يعنى ان صدور (ا) وصدور (ب) وان ائحد زمانها لكون الجهة علة تامة لها لكن انصاف صدور (ب) بصدور (ا) ليس انصافا حقيقيا حتى يلزم اتحاد زمان صدور (ا) وسلبه بل هو انصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه فلا يلزم انصاف الجهة بالنقيضين في زمان واحد فاندفع ما قيل ان اتحاد الزمان ههنا ضرورى بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما قوله (قال الكاتب الخ) حاصل كلامه بعينه ما قررناه سابقا في تحرير السؤال الان الشارح لما حل كلام السائل على الموجبة المدولة والسالبة المحصلة على معناهما المتبادر جملة وجه آخر مغاير له قوله (وان قيدت احدهما الخ) اجيب بان صدق المطلقين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت ان دفعه منع اتحاد الزمان قوله (لا تعدد فيه اصلا) لان حيث

(مواقف)

(٩٨)

٢ قوله لثاني اثبات الجواز الجوهرية الخ قوله عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور العلولين عن الواحد الحقيقي فلا وجه في اثبات المدعى بمجرد البناء على الالزام

قوله الايبان بساطة العلة التي هي الجوهرية (مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت هي بجميع ما فيها واهشي واحد مستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المناقشة اعترض اذا استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والاخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لاننا لم اذنا صدر عنه (ب) صدق ان هذه الجهة مصدرا لـ (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى به اختيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لاننا لم اذنا صدر عنه (ب) صدق انه لم يصدر عنه (ا) بل اللازم انه صدر عنه مالم يس (ا) وان سلم فلاننا نقض بين قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لانهما مطلقان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث الشرقية والعجب ممن يقنى عمر في تعليم الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف عرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع

قوله ولا وجود للجوهر افرد عندهم (قبل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادى آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا مبدأ للشيء وباعتبار كونه انسانا مبدأ للتعبية وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية قوله قبل ويمكن اخذ الزاميا) سمع منه رحمه الله انه اشار الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود كل السبب والاضافات بحيث يتناول القابليات قوله لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع انه ان دخل فيه المصدرتان الخ قوله فان دخل فيه ههنا (في عبارة المتن)

٢ الحقيقة وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى ان حساب تعدد الجهات حسب تعدد العلولات والصفات المتفق عليهما في الاشاعة سبع والتي تفرد به الاخرى صفات عديدة فبلى تغدير تسليم قاعدتهم كيف يستدون العلولات المذكورة كثر لا تخص اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى فيه تعدد جهات عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى حيثذ فباستبار تعلقات ارادته الثاني اننا نسقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقى بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة وتعلقات الارادة الواحدة لتصرحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو الحدوث في غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واخذ اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان امر اد الشارح بقوله ولا يتيسر عليك الاعتراض على المص لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى متدرج في موضوع القضية الكلية اعني قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد مع انه ليس كذلك عند الاشاعة وانه يمكن دفعه بالبحث الثاني فتأمل

قوله وقد يتوهم الخ (هذا التوهم يبيطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلة الجوهرية للتخير وحلول الاراض لان العلة ههنا على تقدير التسليم بالانجاء لا بالاختيار قطعاً فامل قوله لم يمكن واحدا من جميع الجهات فلا يتدرج في القاعدة الخ (قبل من ادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الانجاء والاختيار اذ بعد صدور الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعاً لا تصافه بالاضافة العارضة بينهما فاد ذلك التوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقيا قبل الانجاء لا يمكن ان يصدر عنه بالانجاء اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه قليلا بل

والاول فان دخلا قوله (كان مصدرا المصدر) هذا انما هو على تقدير خروجها ولم يلزم من النفي السابق فلا بد ان يضم اليه مقدمات اخرى كما ظهر من التقدير البسيط

قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري (الح) اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقة لا فرضية محضه والتساؤل فيها محال فطعا واجيب بانه لا تسلسل اذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون انصاف العلة الموجبة لها ممكنة خاصا حتى يطلب علة الانصاف فعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما اشترنا اليه في بحث زيادة وجود الواجب قوله فان تسلسل في الامور الاعتبارية غير متمم في بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى ويتسلسل يرد ان يقال يجوز المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج الى مصدرية اخرى خارجية من المجموع فلا يكون الجميع جيعا والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه آخر

قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية (فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلوم بان يكون لماهية المعلوم خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلومين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كما في انواع المتخصص كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلوم المعين لا يقتضي الاعلاء كما سيأتي تحقيقه

قوله اذ ليس هناك جهة اخرى (الح) سياق كلامه يدل على انه او كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الاخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا لهذه الجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الغرض فيحتاج الى خصوصية اخرى ويتسلسل فلينأمل

قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح

سيالكوتى

الذات ولا من حيث الصفات والاعتبارات قوله (اي لا يكون الح) اي ليس المراد عدم كونه فاعلا وقابلا مطلقا كما يفيد ظاهر المتن بل بالنسبة الى شيء واحد من جهة واحدة واما بالنسبة الى الشئين او الى شيء واحد من جهتين فيجوز لانه على كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدرا للقبول او الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقي مصدرا لآخرين بخلاف ما نحن فيه ومن هذا ظهر ان ما قيل انه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلا لآخر وقاعلا لآخر بل ينفي القبولين ايضا مع ان مذهبهم بخلافه وهم قوله (حيث ذهبوا الح) فانه في مرتبة الذات ليس بشيء من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيق فاقبل ان هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والافقية تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم قوله (وهي صادرة عنه الح) وان لم يقلوا به صرح بجوابه على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الايجاد والصدور منه تعالى بعد انصافها وقدره تفصيله قوله (ليس من الموجودات الخارجية) بل من الاضافات التي ينتزعها العقل من الواحد الحقيقي بالنظر الى استقلاله بالاتصاف بشيء قوله (في بعض الصور) بان يكون الفاعل موجبا للبسيط من غير شرط ورفع مانع قوله (اذ لا بد من الفاعل) اي من حيث كونه فاعلا فلا يرد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما لم يلزم لولم يكن القابل فاعلا قوله (لزم امكان الوجوب) اي امكان وجوب المعلوم من الواحد الحقيقي لكونه فاعلا وامتناع وجوده منه لكونه قابلا من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع التقيضين اعني الامكان الذاتي للوجوب باغير والامتناع الذاتي له من جهة واحدة فتدبر فانه قد دل في اقدم بعض الناطرين قوله (من جهتين مختلفين) اي الفاعلية والقابلية فانهما وان كانا متساويين لامكان الوجوب وامتناعه قيدان معتبران في عروض الامكان والامتناع للواحد ورده الحق الدواني بان الفاعلية والقابلية متقابلتان لتناق لزامهما فلا بد من جهتين ساقطين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات اعني اللازمين من جهة واحدة قوله (ورد هذا الجواب فيه الح) ان المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضي الفاعلية والقابلية وتكون مابقة

(بالامكان)

(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حيث (اذ نقول نسبة الفاعل شئان ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لاتعين ان يكون كذلك) او نقول بمصادرة اخرى نسبة الفاعل لا محتمل الامكان الخاص ونسبة القابل محتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني لقوا) المقصد الخامس

قال الحكماء القوة الجسمانية (اي الحالة في الجسم) لا تقيد اثرها غير متناهية لافي المدة (اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا) (ولا في الشدة) اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها (ولا في المدة) اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر لانهاهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكية من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظر الى آثارها فلا بد ان يمتد ما عددا لا آثار وذلك هو اللاتناهي بحسب المدة واما زمانها وحيث انما ان يمتد لاتناهي الزمان في الزيادة والكمية وهو اللاتناهي

سيالكوتى

عليهما لعدم اختلافهما اذ لا مجال لنفيه قوله (نسبة الفاعل يتعين الح) اي نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل تتعين ان تكون بالوجوب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث انه قابل لاتعين ان تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل قوله (من جهتين) اعني الفاعلية والقابلية قوله (اي الحالة في الجسم) لا المتعلقة بالجسم لان النفوس المجردة الفاعلية تقدر على تحريك غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالاجسام قوله (قوله) لافي المدة لا يخفى ان كلمة لا هذه ليست لثني الجنس ولا المشابهة بليس وهو ظاهر وايست عاطفة لاختصاصها بمعطف مفرد على مفرد مثبت ولا زائدة لانها مخصوصة بتقدم واو المعطف عليها او بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه او بالتقدم على القسم نص عليه في الرضي فالوجه ان يقدر الفعل بمدة لا يفيد اثر غير متناه في المدة ويكون الجملة معطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتقة على تفصيل فانه الاول ولا في قوله ولا في الشدة ولا في المدة زائدة لنا كيد معنى التي يفيد ان المراد في كل منها لا في المجموع وكلمة في متعلقة بمتناه المقدر هكذا ينبغي ان يفهم ولورث كلمة لا الاولى لكان نظيرها لان ما ذكره أكد قوله (ان تفعل حركة الح) خص الحركة بالذكر مع ان المناسب للسابق واللاحق ان يقول ان تفعل فعلا اشارته الى ان عدم التناهي في الشدة يختص بالحركة وما يجري مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتي لان اللازم من عدم تناهي القوة في الشدة وقوع الفعل منها في آن واستحالته انما هو في الزمانيات قال الشيخ في الشفاء اننا نعبر في هذا الباب امثال الحركات المكانية التي توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن الا في زمان اذ لا يمكن قطع المسافة في آن والالاتسم الا بازاء انقسام المسافة وكذلك ما يجري مجرى الحركات المكانية مما يقع فيه سرعة وبطء ضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ محتمل ان يقع في الا آن وان يقع في زمان فليس كلا منافيه قوله (سواء كان زمانه الح) فيين عدم التناهي في المدة وعدم التناهي في العدد عموم وخصوص من وجه قوله (لاتناهي القوى) الظاهر لاتناهي القوة قوله (بمعنى عدم الملكية) بخلاف اللاتناهي بمعنى السلب فانه ليس مختصا بالكم بل يتصف به المجردات ايضا قوله (ان يمتد اما عدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكميته قوله (واما زمانها) اي مع قطع النظر عن وحدتها وكميتها قوله (في الزيادة) بان يعتبر اتصال الزمان في نفسه قوله (والكمية)

من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو تعدد القوابل لم يتصور صدور التعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لقوا لافائدة فيه اصلا اذ لا يصديق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لافي الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد النزول وتسلم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فحين نقول نعم كيف لاوله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند

الفلاسفة ايضا

قوله قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة (الح) واوسلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوله خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما كانت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واعتقاد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله

قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة (فيه دفع لما يقال تفعل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان السلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير واما صحة العلم بالاتصاف اللازم له ثبوت الغير لزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لاعلى ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكرنا فلان يلزم الدور اذا جعل السلب الخصوص منشا لصدور السلوب بهذا السلب والافيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا لم يعرض له سلب هذا الشئ عنه ولم يكن هذا السلب منشا لايجاد شئ آخر لا بد انفيه من دليل

قوله وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة (فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدى فاذا صدر عنه (ا) يجب

قوله من جهة واحدة (تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحق لا يكون الا ذاهية واحدة وتوطئة رد جواب المصنف الذي سيذكره

قوله خلافا لاشاعة حيث ذهبوا الى (هذا مني على عدم اعتبار السلوب والافق تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما هي عليه فيما مضى

قوله فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو لم يدل على امتناع كون الواحد فاعلا لشيء وقابلا لاخر بل يبنى القبولين ايضا مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شيء لا بالنسبة الى شيئين

قوله واجب بان الفاعل وحده الخ (فيه بحث لانه ان اراد ان المقبول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قديكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد له من القابل وان اراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور بايجابه فهو ممكن لكن لا يلزم من هذا تنافي في محل النزاع اذ لا يستلزم لشيء من القابل والفاعل بالاجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط الثاني ان يكون حصول المتأففين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا والا ففسد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفعولي القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء الواحد لا يكون متصفا بهذين المفعولين على ما هو المسمى فاعلم هذا وقبذ في جواب الشارح ايضا بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا الجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فانما كان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا يجوز في ذلك وسقط في المقصد ٢

بحسب المدة واما ان يعتبر لانهاية في نقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تنف عند حد فهو لانهاية القوى بحسب الشدة ثم ان الانتهاء في الشدة ظاهر البطان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرامة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمة مختلفة فلا شك ان التي زما انها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فاما تكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاول غير متناه في الشدة والمقدر خلافا لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بان لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعهما لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما الانتهاء في المدة والعدة فقد جوزوه المتكلمون لان نعم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الابدوام الابدان وقواها فكذلك القوى مؤثرة في الابدان تأثرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لانهاية القوى الجسمانية في المدة والعدة

سؤال كوني

بان يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والايام والاعوام قوله (واما ان يعتبر لانهاية في نقصان الخ) يعني ان زمان الاثر وان كان متناهيا بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناه لانقسامه اجزاء فاذا اعتبر لانهاية بحسب الانتقاص فهو لانهاية بحسب الشدة وفيه بحث لان معنى الانتهاء في الشدة كما مر ان تقوى حركة لا يمكن اسرع منها وهذا انما يتصور اذا وقع الاثر في زمان في غاية القصر بل في آن على ما صرح به الشارح قدس سره في حواشي التجر يد حيث قال فان وقع ذلك الفعل في زمان في غاية القصر بل في آن كانت القوة غير متناهية في الشدة والا كانت متناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اشد فاذا تنهى الزمان في نقصان بوجوب لانهاية القوة في الشدة ولا تنهى في نقصان بوجوب تنهايتها في الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة اخرى اشد منها والجواب ان المراد ان لانهاية في نقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا خرجت من القوة الى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام اصلا هو لانهاية القوة بحسب الشدة وبما ذكرنا ظهران استدلال الشيخ في البجاة على نفي الانتهاء في الشدة بانه ان لم يمكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة وان امكن الاشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة فاحد لانا لا نسلم انه اذا لم يمكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة بل لانهاية في الشدة لما عرفت من ان المراد بالانتهاء في الشدة ان لا يمكن اثرا اشد منه وان وصفه بالانتهاء باعتبار انه لا يمكن تحققه الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها من القوة الى الفعل لان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم ان هذا البيان اعلم مأخذا من المدعى لانه يفيد امتناع وجود حركة هي اسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية او مجردة والخصيص في المدعى بناء على انه المقصود بالبيان قوله (واعترض عليه الخ) اجاب عنه بعض المحققين بان الانتهاء في الشدة يقتضي ان لا يجوز العقل ما هو اشد منه فليكن غير متناه في الشدة لان الزيادة على غير المتناهى المتسق الى نظام في الجانب الذي كان غير متناه في الانتهاء وفيه ان يجوز العقل للاشدة من غير ان يطابق الواقع بمشروع والجوهر القرضي لا يجدي نفعا قوله (فقد جوزوه المتكلمون) اي غير الاشاعة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن قوله (غير متناه زمانا وعددا) يعني انه لا يقف عند حد وهو المراد بقوله القوة الجسمانية لا تقوى على اثر غير متناه في المدة والعدة لانه مقدمة لاثبات النفوس المجردة لا لافلاك لان نفوسها المنطبقة لا تقوى ان تفعل حركات لا تنقطع فاقبل ان اللازم من دوام النعم والعذاب هو الانتهاء بمعنى لا يقف والكلام في الغير المتناهى الذي كان الواقع غير متناه سهوئ اما يجوز

في الحركة الطبيعية والقسرية (واجتروا عليه) اي على انتفاء الانتهاء وامتناعه فيهما (بان قوة النصف) اي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف قوة الكل) في ذلك التحريك واما قلنا ان النسبة بين قوى النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) اي قبول الحركة (لانه) لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اي وتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) اي القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لانها من جهتها اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحل بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت التأثيرين (و) بان (قوة الضعف) اي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول واما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضا) بان تفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذ المعاو) في الحركة القسرية (في الضعف اعنى القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر) من المعاو في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة القسرية من جهة افعال اصلا بل من جهة القابل في قوله التفاوت بكثرة المعاو وقتله فاذا كان نسبة المعاو الى المعاو بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية (فاذا فرضنا هما) اي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ واحد) اي

سؤال كوني

ذلك مبنى على تجرد النفس الناطقة وانها هي الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون المذهب والمتهم هو فاعل الحركات والسيئات وان المراد بقوله تعالى * كل اضغاث جلودهم بدلانهم جلود اخرى هاهنا بتبدل التركيب والهيئة على ما في تفسير القاضي قوله (في الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشانها والافعال ليس يجري في كل اثر غير متناه في المدة والعدة فلا يرد ان الدليل اخص من الدعوى قوله (اي على انتفاء الانتهاء) يعني ان الضمير المجرور راجع الى الثاني المستفاد من قوله لا يفيد والمراد بالانتفاء الامتناع قوله (فيهما) اي في المدة والعدة قوله (بان قوة النصف الخ) اي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصور قوله (تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية في جملته والالكانت قوة لبعض دون الكل قوله (اذ لا تفاوت في الاثر الخ) اي بالنظر الى نفس الجسمين واما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الامور فاندفع ما قيل ان الحركة في الخلاه محال فلا بد من ملاء يقع فيه الحركتان ولا شك ان منفعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه اكثر من منفعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المحركين فيجوز ان يكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وان كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملاء بان يكون معاوقة الملاء الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملاء الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملائين في الرقة والقلظ قوله (قوة النصف) اي نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه قوله (بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الامور الخارجة عنهما وعلى ان ماهية الحركة لا تقتضي قدرا معينا من الزمان على ما سيبيح في بيان امتناع الخلاه فلا يرده شبهة ابي البركات ههنا قوله (كان نسبة القبول الخ) اي بالنسبة الى ذات الجسمين لان فرضنا التساوي بينهما

٢ السادس على سوط هذا الكلام في ههنا شيء وهو ان يقول بعدم استقلال القابل يتناقى ما ذكره في المقصد الثاني من قوله انه لا يعمل كل من المتأففين بمحله اما وحده او متضا الى غير الخ فانه صرح بذلك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يقد فاعلم بهتد بهما فتأمل جوابه

قوله والجواب انه لا يمتنع ان يكون الشيء البسيط قال الاستاذ ههنا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العال لا يصح اجتماع المتأففين فلا بد ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهة اخرى وجوبه له فاما ان يقتضي احدي جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين واقول تصحيح الجواب مبنى على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفصل والقبول يكون احدهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول ولهذا رد الشارح بان الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكر يكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ما ذكره الاستاذ فانا وفرضنا ان ذات البسيط فاعل شيء بحسب شرط اوالة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام

قوله لا بالامكان الخ (فان كثيرا من القبولات مما يجب لاقابها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلاك بالنسبة الى هيولا وشكل كل فلاك له وتكرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه الخ) فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محتملا لامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان اراده احتماله في الجملة فلا يلزم منه تنافي كلف ولولزم الثاني بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع شيء مع ما يتنافى قسمه كان لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ايضا مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل كونه اسود

قوله اي لا تقوى ان تفعل حركة لا يكون ٢

٢ حركة اخرى اسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية في الشدة في الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فصل آخر وكذا الاحتجاج الذي ذكره على امتناع اللانهاية بحسب المدة والمدة انما هو في خصوصية الحركة قوله اما ان يتبرر لانتهايه في القصران الخ (حاشية ان يعتبر انفاص الزمان بالانفصال مراتب غير متناهية وهذا الوجد وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية التجريد قوله ظاهر البطولان (نقل من الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان تقع في جزئه حركة ممتدة فلا يجري فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطولان عندهم لا على زعم المصنف فتأمل قوله لان كل حركة تناسي على مسافة متعينة الخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آتية ولا يوصف الجسم بما يعتبر فيه اياه بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناسيها في الشدة باعتبار انها لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهي فيها باعتبار ان الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لا يصل الى الا بابتداء الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امر او هيالكنهم يجريون عليها احكام الوجود بناء على انها حاصلة من الامر الوجود اعني الحركة بمعنى التوسط كاسياني فلذلك اعتبر انرا للقوة الجسمانية قوله واما اللانهاية في المدة والعدة فقد جوزها المتكلمون (الاشارة للقائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا كاسياني في الجواب فكان المراد بالتكاملين المجوزين لعدم تناسي تأثير القوة ؟

فحينئذ نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والافتصاف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جميعهما من مبدأ واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تحرك جسمها آخر بالقصر الى غير النهاية والا فلذلك القاصر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الاخر فنفرض انه حركه مسا من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقصرية (فالاقل) وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القصرية (اما متناه والاكث) الذي فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (ضعف المتناهي متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهي (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا (فدفع الزيادة عليه) اي زيادة الاكثر على الاقل (في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد ان يتقاطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اي كون الاقل متناهي في الجهة التي هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة ١ الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيرا طبعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف بالانتهاهي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيالا غير متناه ولا يثبت لهذا المطلوب الذي دال به ايضا موقوف على ان لها تأثيرا طبعيا او قسريا (الثاني ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حاله فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انهدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالنقسم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزءا لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثالا اذا اقلوا اجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفر د بها لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه

سبيل الكون

في الامور الخارجة منها قوله (حينئذ نقول الخ) اي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل في كل واحد منهما هكذا وخلاصة البرهان في الحركة الطبيعية انه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كانت حركات البعض غير متناهية وحركات الكل اكثر وقع انتفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناسي حركات الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة القوتين كنسبة الكل الى البعض ونسبتهم نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هف وقس على ذلك برهان القصرية قوله (لما عرفت) من ان النسبة بين الاثرين كانت نسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين قوله (او قسريا في جسم آخر) هذا بناء على ما هو المشهور واما في التحقيق فالمؤثر في القصرية قوة المقصور المسخرة للقاصر لا القاصر فانه كالمؤثر في تلك الحركة قوله (لم توصف بالانتهاهي في التأثير) فان صدق قولنا القوة الجسمانية لا تؤثر اثرا غير متناه اما ابتداء التاثير او بتحقق التاثير مع انتفاء اللانهاية قوله (معنى كلامهم الخ) يعني ان التاثير في قولهم متوجه الى القيد وهو اللانهاية لا الى القيد اعني التأثير قوله (لهذا المطلوب الذي دلل به الخ) هذا الوصف لا يدخله في الجواب واما ضمه لايضاح ان هذا الدليل مبني على هذه المقدمة قوله (ان يكون جزءا لقوة الخ) فان جزءا لقوة لا يلزم ان يكون قوة لجواز عدم التناهي بين الجزء والكل في الحقيقة قوله (فان عشرة الخ) بتفسير لا تمثيل والا فالواجب ان يقول ربما لا يقوى على اقلال عشر ذلك الحجر

اصلا (الثالث انها) اي قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذا الامر ان متبرر ان في برهان تناسي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه متعينة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كاطلسائع في الاجسام القصرية وكالتفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي

سبيل الكون

قوله (انها اي قوة النصف الخ) اي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور اذ لا ذلك لجاز ان يكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثارا لا تناسي ذليل ان هذا المنع غير نافع اذ مجرد القول بمحاول قوة في نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالية في الكل او لا كاف للمستدل اذ لا شك ان تلك القوة اقل من القوة الحالية في الكل والدليل ينظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كالا يخفى اذ لا قلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم ولو سلم مجرد الاقلية غير كافية اذ اناس النسبة بين القوتين كانت نسبة بين الجسمين فيجوز ان يكون آثار الاقل متناهية و آثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض قوله (وهذان الامر ان) اي الثاني والثالث قوله (معتبران الخ) بخلاف برهان لانتهاهي القوة القصرية فان الجسمين المتناهيين بالضعفية والضعفية موجودان والقوتان على انتساب المذكور متحققان فيها فلا حاجة في ذلك البرهان الى هذين الامرين اعلم ان الشيخ يحل في الشفاء لدفع هذه النوع فقال ثم اقول ان يقول انه يجوز ان يكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد بجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء فبقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بسد المزاج ولا يكون موجودة شيء من الاركان التي امتزجت عنها وكان المحركين للضعفية فان الواحد منهم لا يحركها البتة فنقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت الجسم محال اجتماع اجزائه وبمحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية في جلته والاكاتت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جلته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما يحتملها في حال الافراد اذ ليس يجب ان يكون فرضنا الجسم بعضا يلجأ الى ان نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه واباياته حتى يكون لقائل ان يقول ان البعض المان لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان نعين بعضا منه وهو بمحاله فتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف المفروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للضعفية فان الواحد منهم وان لم يمكن ان يحرك كل السفينة فيمكن ان يحرك اصغر منه لا بحالة ويلزم ما قلنا انتهى ولا يخفى ما فيه لانا لانسلم كون القوة سارية في جلته قوله والاكاتت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع لجواز حلوله في الكل من حيث هو دون شيء من اجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلانسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية في جلته كان لبعضها بعض القوة فلا يلزم ان يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لا يلزم ان يكون القوتان على تناسب الجسمين فالنوع المذكورة واردة على هذا التقرير ايضا اعني اعتبار البعض متصلا بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين في عدم وجودها بالفعل لانا نضع امكان هذه الامور في نفس الامر ويجرد الفرض لا يجدي نفعنا قوله (ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات قوله (على التشابه) اي التساوي بين اجزاء القوة واجزاء الجسم اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون قوة الجزء مثل قوة الكل قوله (وكالتفوس المنطبعة) التي هي الاجرام بمنزلة خيالاتها سارية في كل الجرم لبساطتها قوله (لكن التحريك الخ) اي لكن المدعى عام فيكون البرهان اخص ما اخذنا من المدعى واعتذر عنه المحقق الطوسي بان المقصود لما كان بيان امتناع الكلام في الاحتجاج اليه في القوة الطبيعية ٢

٣ الجسمانية في المدة والعدة بناء على ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان هو المعزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل التجاز فان الاشاعر قد يطلعون المؤثر والعلل على غير تعال مجازا بحسب القرب الظاهري اي على سبيل جرى العادة فحاصل النزاع انما يجوز عدم تناسي القرب الظاهري بين القوى الجسمانية والاثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة ابعد قوله نصف قوة النصف) اي نصف الضعف لان نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم قوله وذلك غير مسلم عندنا (يعني الاشاعرة واما المعزلة الموافقة للحكماء في اثبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بهد من النوع قوله قلت معنى كلامهم انها مؤثرة الخ) حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناسي التأثير الظاهري والقرب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والاثار وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء اصل التأثير قوله فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انهدمت تلك القوة بالكلية (لفرض صغر المحل ثم ان هذا المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القصرية فيقال ان الحركة اذا حرك جسم بالقصر لا يلزم ان يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما اصلا هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم في اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغر بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقداره هذا الجسم الذي اثبت له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول قدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظاهر ما ذكر من ان القوة تنقسم بانقسام المحل مشر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتجاج اليه في القوة الطبيعية ٢

المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام مجالها واما ايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات تقضيها طبيعتها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في المقابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) أي فرض الحركتين (من مبدأ) واحده عددى او زمانى وهو متنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد بعد هذا النوع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين او القسريتين (ليقبل الزيادة والنقصان) فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزيادته عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزيادته عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى صولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تنهاى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تنهاى بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تنهاى هذا وقد اعتدوا عليهم

سؤال كوتى

كون الصور المنطبعة في هيولىها مبدأ للتحريك بركات الغير المتناهية اكنى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده المحاكم بانه انما يدل على مقصوده او كانت حركة الفلك طبيعية اما اذا كانت ارادية فلا فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل اقول لما كان جرم الفلك بسطاً متساوياً كله وجزؤه في الحقيقة كان الصورة المنطبعة سارية في جميع الاجزاء ويكون اجزاء الصورة كلها متساوية في الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة نسبتها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فندير قوله (المقابل للتحريك القسري) وهو ما يكون صادراً عن مبدأ الاشهر فيه داخل في التحريك سواء كان لشعور او لا واحترزه عن المقابل للارادى والقسرى معا حتى الصادر عن مبدأ الاشهر فيه داخل في التحريك قوله (مع ان اكثر تلك النفوس الخ) لكون تلك الحال اجساماً آلية وانما قال اكثر لان بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى التامة والغاية والمودة في انقسام بعض الاشجار بعد انفصالها عنها قوله (وايضاً اجسام الخ) بيان لقائده التقييد بقوله لا معاوقة فيه قوله (فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف فيجوز ان يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كل منهما غير متناهية قوله (وهو ممنوع الخ) لجواز ان حركاتها ازيلت فلا يكون لها مبدأ قوله (وقد بعد هذا المتع الخ) فان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان تعتبر من نقطة واحدة من اواسط المسافة تمامها بالطرف الذى يليها من الجسم كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاصغر صغر قوله (وجود الحركتين الخ) خلاصة ان ليس الموجود منهما في كل زمان الحركة واحدة وليس في الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والنصفية في الخارج فلا يلزم تنهاى ما فرض غير متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهى فيه ثم يمكن العقل ان يفرض وجود المجموعين لكن اللازم من قبولهما بالزيادة والنقصان والاصناف بالضعفية والنصفية في اعتبار العقل ولا استحالة فيه لان اللازم تنهاى غير المتناهى والزيادة على غير المتناهى بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز ان يستلزم المحال قوله (كالاعداد التي لم توجد) فانها لا تنصف بالزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل قوله (وهذا هو الذى صولوا الخ) اي هذا المتع هو الذى اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة لا يمكن له دفعه بالقول بان قبول الزيادة والنقصان لا يتوقف على الوجود قوله (وقد اعتدوا عليهم الخ) وقد اعتدوا عليهم المحقق الطوسي

بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التساوت في حال موجوده للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تنهاى ما فرض غير متناهى وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالة من دليل آخر (ثم قد وجدنا) اي لانسل ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانهما على الوجه الذى تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ الفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة والنقصان في الحال بان توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كالفلك القمري) ذلك (زحل) فان القوة التي تحرك ذلك القمر قوية على دوران اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة افلك زحل مع ان حركات الفلكين بوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الحال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) اي هذا الدليل بعد توجه النوع المذكورة عليه (منقوض بالا فلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة

سؤال كوتى

بالفرق بين الصورتين بان اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهى في جهة لا تنهاى وفي الحوادث عدم التنهاى في جانب الماضى والزيادة عليها في جانب المستقبل وهي في هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يفيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تنهاىها بحسب الزمان اما لو استدل على وجوب تنهاىها عدداً بان جعلتها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهى العددي فلا قوله (بان المحكوم عليه) اي بالزيادة والنقصان قوله (ازيد) لكون محلها ازيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل ان كون القوة قوية على شئ لا يتصف بالزيادة لذاته بل اقصافه انما يكون من جهة الحركة وهي تنصف بها من جهة الزمان او المسافة فلوفرز ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فلي تقدر كون الموصوف الحقيقي هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ المسافة ههنا قارات ذات غير متناهية لتناهى الابعاد بل المسافة ههنا اما مواضع غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لا تنفع في هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ما هرب عنه قوله (اذ ليس لمجموعها الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متعددة متعاقبة لا توجد الامع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله في دليل المتكلمين على تنهاى الحوادث قوله (وليس يلزم هذا المحال من التفاوت الخ) اذ يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اقصاف الحركات بهما للمعرفة من امتناع اتصافها بهما قوله (اي لانسل ان الحركتين الخ) يعنى ان هذا الاعتراض ايضا منع الا انه غير الاسلوب ههنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى ان هذا المنع بعد تسليم ما قبله قوله (مع اختلاف في السرعة والبطء) اجاب عنه المحقق الطوسي بان الكلام في عدم التنهاى في المدة والعددية ولا شك ان الزيادة على غير المتناهى عدداً او مدة اذ فرض اتحاد المبدأ لا يتصور الا في الطرف المقابل للمبدأ والاختلاف في السرعة والبطء باختلاف الشدة فيجوز ان يكون في الحال ولا كلام فيه قوله (ان هذا الدليل الخ) اشارة الى ان قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل منى على عدة امور الخ لاعلى ما قبله قوله (فلا يترجح به الخ) وهذا على ما قالوا ان رأى الكلي

واما في القوة القسرية فيقال بكنى قدرة ذلك القاسم على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناهى يكون تحريك النصف ايضا غير متناهى مع انه ازيد من تحريك الكل الذى هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه مع اتحاد القاسم فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لا اتحاد مبدأ الحركتين بالفرض

فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح

قوله فان عشرة مثلاً اذا اقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والنوعين للمع السابق والافلاكل ان يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذى لا معاوق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة انما لا يقرى على اقلال ذلك الجرم بسبب المعاوقة التي لا يفاوقها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين وتحريك القوتين جميعها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الجرم لا كماله لان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار انها اما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الجرم في عشر تلك المسافة فقامل بقى الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثير وان كان ضعيفاً

قوله فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيما مر الا ان الظاهر انه يكتفى في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القسلة بقدر متناهى وان لم يكن بالنصفية بعينها

قوله المقابل للتحريك القسري) احتراز من المقابل للتحريك الارادى اذ ليس الكلام فيه بخصوصه

قوله مع ان اكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه

قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف) لان قوة الكل وان فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف

قوله وقد بعد هذا المتع مكابرة) ولقاتل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازيلية لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت ؟

٢ بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهى وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهى ليطهر التفاوت من الجانب الاخر ويلزم الخلف لزمهم تنهاى الحوادث بانطبق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار الفلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضى مع انها غير متناهية في الماضى عندهم

قوله ثم انه اي هذا الدليل منقوض الخ) ان حل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوى الجسمانية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون جزء الادراك الذى هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة وبكنى جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المتع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مدماك كلي وهذا الدليل لا يفيد كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم

وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يرتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوى جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تباينها عندهم) فان الحركات الجزئية القلبية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن التقص بان مبادئ الحركات القلبية هي الجواهر الفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تنهاى جاز ايضا كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الآثار يكتفون عند ذلك اذا كانت واسطة فليجوز ان تباشرها استقلالاً ايضا **المقصد السادس** في الدور متمتع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة اودونها (وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلة لم تقدمه) على علة للتقدم عليه فيلزم تقدمه (على نفسه مرتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخطم بل بالذات فيقتضون قول (معنى التقدم بالعلة) والذات (ان كان نفس العلة كان قولك لم تقدم الشيء على علة جار بالمجرى قولك لم علة الشيء لعلة فمعنى بطلانه لا نه عين التنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ (وان اردت به) اي بتقدم العلة على معلوله (امرا وراه ذلك) المذكور الذي هو العلة (فلا بد من تصوره) اولا (ثم تقريره) وابتناءه باقامة الدليل عليه ثانيا (فانما من وراء المنع في المقامين) اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) ان يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يحرم بانها مالم يتم افعالها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي (وهو الصحيح اقوالا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يتك في انه يصح

في سياتكوتى

لا يثبت عند ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون العقل مخصصا في فرد معين فلا يحصل به الا هذا الفرد فاما فينبغي لوقوع الجزئي في الخارج لالتحاق الارادة به لانه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق قوله (مستندة الى قوى جسمانية) وهي قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية متقدمة بتقسيم محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل اي اجري الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم ببناءى حركاتها فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله (بواسطة نفوسها الجزئية) يعني ان الجواهر الفارقة يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جزئها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتها الجزئية عن نفوسها المجردة بواسطة خيالاتها فالنفوس الجزئية آلات لا مؤثرات فقولها لانها المباشرة الخ ممنوع عند القائلين بالنفوس المجردة للافلاك قوله (اما بالضرورة) لانه يستلزم المتقابلين اعنى العلية والمعلولية في شيء واحد بالقياس الى شيء واحد من جهة واحدة قوله (قولك) اي مقولك المعبر بتدبرها لا يثبت الملازمة وان لم يكن مذكورا صريحا قوله (فيمنع بطلانه) وايضا فلا معنى لقوله يرتبين حيث لم يقل يمنع الملازمة لاتحاد التقدم والتالى لانه يكفها بالغايرة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد انسانا لكان حيوانا ناطقا قوله (المذكور) يعني تذكر ذلك المشار به الى نفس العلية بتا ويل المذكور قوله (فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة) فضلا عن الزوم فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الشيء علة لعلة كان متقدما على علة قوله (فالجواب ان الخ) اختيارا لشيء الثاني قوله (معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشيء علة لعلة لم تقدمه على نفسه بحيث يصح دخول الفاعل بينهما بان يقال وجد زيد فوجد زيد والتالى باطل فكذا المقدم

ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم قهرت اليد (فيالضرورة هناك معنى صحيح ترتيب المعلول على العلة بالقاء وينبع من عكسه فذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصويره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضرورى) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) اي في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما عترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال (كل منهما) على تقدير الدور (مقتر الى الآخر المقتر اليه) اي الى ذلك الواحد (فيلزم) حيث (اقتضاه) اي افتقار كل واحد (الى نفسه وانه محال اذا افتقر نسبة) لا تتصور الا (بين الشئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والا قوى) في الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المقتر اليه) وهو العلة (الى المقتر) وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعنية تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المقتر الى المقتر اليه بالامكان) لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) اعنى الوجوب والامكان (متافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مقتر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التباين الاعتبارى لا يقال جاز ان يكون لكل من الشئين جهة من شأنها نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لا نأقول لادور الامع اتحاد الجهة وصارة لباب الاربعين هكذا المقتر اليه واجب بالنسبة الى المقتر والمقتر يمكن بالنسبة الى المقتر اليه والتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح

في سياتكوتى

قوله (بعد ما عترض) اي بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ قوله (اي الى ذلك الواحد) يعنى ان الضمير ليس راجعا الى كل واحد لاحد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لابد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كانه قيل واحد منهما مقتر الى الآخر المقتر اليه اي واحد كان منهما واعلم ان الافتقار اعم من العلية لانها افتقار في الوجود قوله (لان العلة المعنية تستلزم الخ) اي قد تستلزم بان يكون علة تامة او مساوية لها والمعلول المعين لا يستلزمها اصلا فلو كان شيء واحد بالقياس الى آخر مقتر او مقتر اليه لتحقيق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فالتدفع ما قيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور اعنى ما لا ينفك المعلول عن العلة والمدعى عام وكذا ما قيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا تباين بينهما لان المراد بالوجوب والامكان ههنا الاستلزام وعدمه فتدبر قوله (بالامكان) اي الخاص قوله (لان المعلول المعين لا يستلزم) اي اصلا لان احتياجه الامكان وهو لا يستدعى علة معينة قوله (يكفيه التباين الاعتبارى) فانه باعتبار كونه مقتر مقتر مقتر لنفسه باعتبار كونه مقتر اليه وليس هذان الاعتباران منشأين لعلية احدهما للآخر حتى يرد انه لادور مع تغير الجهة بل اعتباران حصلا بعد اعتبار العلية قوله (لا يقال الخ) يعنى يرد على الاقوى ما يرد على الاول فلا يكون اقوى قوله (لادور الخ) يعنى ان مجرد كون الجهتين منشأين وعلتين للشئين لا يكتفى في جواز اتصاف شيء بالقياس الى آخر لان هذا اختلاف في الجهة التعليمية فلا ينع في ذلك اختلافهما بالمقترية والمقترية اليه بل لابد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتباين النسب اليه بالوجوب للنسب اليه بالامكان وحيث لادور فتدبر فانه قد خفي على الناظرين قوله (لباب الاربعين) للقاضي الاموى قوله (ولك ان تحملها الخ) بان يرد بالمقتر والمقتر اليه المعينان وبقوله واجب بالنسبة ويمكن بالنسبة واجب نسبته ويمكن قوله (هو الصحيح) قصر الصحفة على المعنى الاول اشارة الى ان المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المعلول والعلة اذا اخذا من حيث انهما كذلك فالتسلازم من الطرفين لا يمنع تحقق احدهما المتضاهين

قوله قال والاولى ان يقال الخ ذكره بعد الترتيل

عن يد يد المدعى كما عرف العلم بعد الترتيل عن كونه ضروريا والجل على التنبيه بمقتضى السياق قوله (والا قوى في الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال انما يبنى كون كل من الشئين علة مستلزما للآخر والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما في كون كل منهما علة للآخر مع توفقه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المقتر الى المقتر اليه يعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المقتر اليه الى المقتر يحتمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره بانه مع انه غير تام في نفسه كما حققنا هناك قوله (لان العلة المعنية تستلزم معلولا معينا) قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقترية لمعلول مخصوص والمعلول مخصوص يستدعى لامكانه علة تامة فالعلة مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا شيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة ومن ههنا زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعنية يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال يشاء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العيني لا الظلى حتى يستلزم علمها علمه فامل قوله (يكفيه التباين الاعتبارى) والتباين الاعتبارى موجود فبما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا عليه ثم ان هذا التباين الاعتبارى لا ينافي الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التباين الاعتبارى لا يكتفى في تحقيق نسبة الافتقار قلت انما لا يكتفى لاستلزام الافتقار التقدم الذى لا يتصور بين الشئ ونفسه فلو صير اليه ههنا العاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذى فرغه هذا المستدل قوله (لا نأقول لادور الامع اتحاد الجهة) قبل هذا ليس بشئ لان الدور هو ان يكون الشيء مقتر ومقتر اليه من جهة واحدة ولا يندح في ذلك ان يرتب على كونه مقتر صفة لذلك الشيء وعلى كونه مقتر اليه صفة اخرى مقابلة الاولى كما فيما نحن بصددده فان منشأ احدي ؟

ثم قال الامام (ولا يد) اي على الدليل الاول والاخرى (المضافان) نقضا بان يقال كل منهما مقتر على الآخر فليزمن افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يرد نقضا على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لو حدة السبب) الذي يقتضيهما لا افتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عني بالافتقار) الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده (امتناع الافتكالك) مطلقا (فقد تعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يتعاكس افتكالك كل من الشئين عن الآخر (ولا امتناع) في ذلك بل هو واقع بين التلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلول والعلة الامتناع افتكالك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الافتكالك (مع نفس الآخر) اي تأخر المقتر عن المقتر اليه (جاء في التأخر) اعني تأخر المقتر الذي هو العلول (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) اعني تقدم المقتر اليه الذي هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المقتر اي العلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معاولة له لا فقرت اي تأخرت عنه فليزمن تأخر الشئ عن نفسه بمرتين فيقال ان اردت بتأخر العلول معنى العلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معاولة جارا بما جرى قولك لزم معلولية الشئ لمعاولة فيمنع بطلانه لانه حينئذ المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالتشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى **المقصد السابع** في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان تقول (العلة) المؤثرة (يجب ان تكون) موجودة (مع العلول) اي في زمان وجوده (والا) اي

سيالكوتى

بدون الآخر وان اخذنا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب العلول ايضا مع ان الكلام في العلول والعلة من حيث انها كذلك قوله (فلا يوصفان بالافتقار اصلا) اي باعتبار الوجود المحمول وما قيل ان عدم العلول يفتر الى عدم العلة فدفوع بما حقق من ان علية لعدم لعدم ليس في الحقيقة لعدم علية الوجود للوجود واما باعتبار الوجود الرابطي فكل من المضافين الحقيقين يحتاج الى معرض الآخر لانه فلا افتقار اصلا وهذا الجواب على رأى المتكلمين المتكررين لوجود الاعراض السببية قوله (تلازمهما على تقدير كونهما الخ) كما ذهب اليه الفلاسفة وما قيل على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشئ لنفسه وحينئذ يتوجه ان الزوم نسبة نقضى التغاير فوهم مدفوع بما ذكره الشارح بقوله وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلول والعلة الخ كما لا يخفى قوله (لو حدة السبب) كالتولد الذي هو سبب الابوة والبنوة قوله (من جواب الخ) وهو قوله والجواب ان معنى التقدم قوله (بين الدليلين المردود والمرضى) اي المردود عند الامام وهو ما ذكره اولا والمرضى عنده وهو الاول قوله (يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ما عرفه بقوله وهو ان يستدل الممكن الخ بالتوقف التوقف في الجملة واو باعتبار بعض الادلة اما الاول فظاهر لان التسلسل الذي لا يكون في العلل المؤثرة لا يتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع العلول واما الثاني فنقصه ان الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني اعني برهان التطبيق ليس متوقفا عليها لجرأته في الامور الموجودة متعاقبة كانت او مجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها او جرى في تسلسل العلل لانه يعبر الامور المتعددة الموجودة معا كالجسم والوجه الرابع لا يتوقف عليها اصلا لانه جاز في تسلسل المتضايفات ولا يتوقف على كونها موجودة او معدومة فضلا عن كونها مجتمعة قوله (العلة المؤثرة) اي المستقلة بالتأثير وانما لم يصرح به لان ما ليس بمسئلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها قوله (يجب ان تكون موجودة الخ) اي يجب ان يكون باعتبار وجودها

(وان)

وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد العلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله (فقد افتراضا) اي جازا افتراضهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود العلول لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا علة بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراضهما ان لا يكون وجود العلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) اي العلة (في الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) العلول اي تحصل وجوده (في الزمان الثاني) فيكون التأثير والايحاد في الزمان الاول والتأثير وحصول العلول في الزمان الثاني (قلنا لا ايحاد) اي ايحاد العلة للمعلول وايحادهما اياه (ان كان نفس حصول العلول فلا يخلف) حصول العلول (عنه) اي من ايحاد العلة اياه لا امتناع يخلف الشئ عن نفسه (وان كان) الايحاد والايجاب (غيره) اي غير حصول العلول (كان ذلك) الغير الذي هو الايجاب (موجبا في الحال له) اي لحصول ذلك العلول (في ثاني الحال فله) اي فلذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (وينسلس) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) اي الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر (بل) يكون (ايجابا) مغايرا لحصول العلول (والا) اي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل) في الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود العلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول العلول او لم يكن (ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس) حصول (العلول) اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فتزيد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره زديدا بين امرين

سيالكوتى

الذي به يؤثر مقارن الوجود الذي هو اثرها وهذا القدر كاف لتأني اجراء الوجه الاول لانه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة في الوجود فيكون المجموع موجودا وما قيل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع ازمان وجود العلول لاني ابتداء وجوده فقط والا يلزم اجتماع العلل باسرها في الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه فوهم منشأه انه حينئذ يجوز ان يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثرا في وجود العلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة في الزمان الثاني لان مقارن العلة مع العلول انما يجب في ابتداء وجوده لا في جميع ازمته فلا تكون علة العلة مجتمعة مع العلول وانما قلنا انه وهم لان علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هي علة مؤثرة في العلول لانهما مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود وانما هي مؤثرة في وجودها لابتدائها وهي ليست علة للعلول بهذا الاعتبار قوله (فليس وجوده لوجودها) لخلف كل منهما عن الآخر قوله (اي تحصل وجوده الخ) اشار بذلك الى ان قوله في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الايحاد كما أنه قبل يحصل وجوده الذي في الزمان الثاني وليس متعلقا بالايجاد فيكون المعنى ان العلة في الزمان الاول وايحاده في الزمان الثاني الذي هو زمان حصول العلول فانه مع كونه باطلا في نفسه لا امتناع حصول الايحاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود العلول ومخالفة بالسابق واللاحق والى دفع ما برده ان القول بكون الايحاد في الزمان الاول وحصول العلول في الزمان الثاني بين البطلان لان الاضافة لا تحصل بدون الطرفين قلت لانه ليس المراد بالايجاب والايحاد الامر الاضافي الذي يتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصيل الوجود الذي من مقولة الفعل المتقدم على حصول العلول قوله (وينسلس الايجابات الخ) وهو باطل اما بالبدية لانه لا يصدق حين صدور اثر امور غير متناهية واما برهان لا يتوقف على هذه المقدمة لتلازم المصادرة قوله (لانه ليس موجبا) قبل ان الايجاب امر متجدد فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر قوله (بل كان الايجاب) اي على تقدير المغايرة موجبا لزم التسلسل مطلقا لانه اذا كان الايجاب مع كونه مغايرا ومتقدما على وجود العلول موجبا لاجل استنباعه له فكونه موجبا

(١٠١)

(مواقف)

٢ انشئين هو كونه مقتررا ومنشأ الاخرى هو كونه مقتررا اليه وجوابه ان الشارح حل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون (ا) موقوما على (ب) في وجوده و (ب) موقوما عليه في بقاءه مثلا ولهذا رده بانفسه الدور حينئذ كيف واولم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يستقم الجواب المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المقتر والمقتر اليه وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة للآخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم التلازم للشئ لازم لذلك الشئ وتوسط صفة المقتر والمقتر اليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل

قوله ولك ان تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح وجه الفسادی الذي اشار اليه في الثاني هو ان العلة العينية تستلزم العلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول قوله لانها اعتباريان الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اقسام امرها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم فلا يردان الممكن المعدوم متصفا بالافتقار الى مرجع جانب عدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصاف الموضوع بهما يكفي في الابراد فالوجه هو الجواب الثاني

قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام (انما بين الموصوف بقوله من جواب الخ) رد الزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا بايجاد الجهة قوله الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنوانه بالاخرى لان السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثاني اقوى من الاول عدم ورود هذا الاعتراض عليه

قوله العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة لا شك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة في جميع ازمان العلول لاني ابتداء وجوده فقط والا يلزم اجتماع العلل باسرها في الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه كما سياتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول ٢

٢ وكذا سابق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع العلول واو في بعض ازماته فينبغي ان يقال لما ثبت وجوب مقارن الوجود للايجاد وقد سبق ان العلول يحتاج الى العلة في بقاءه كما هو محتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارن وجودها لوجود العلول في جميع ازماته ويتم المطلوب

قوله وينسلس الايجابات الى غير النهاية وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كاطن ويندفع الاعتراض بانه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب العلول وهو ملزم

قوله لانه ليس موجبا الخ قيل عليه الايجاب امر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة قوله وسواء كان مغايرا لحصول العلول او لم يكن فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول العلول فمضى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول

أحد من لازم الاتساف وهو مستدرك مستقيح جدا (وقد يجاب بأنه) إذا كانت العلة توجب
في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فينتد (لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس) أي لا إيجاب
حال حصول المعلول (فليس حصوله لا يجابها له) ولما يمكن أن يتطرق إليه النفع المذكور أو لا قال
المصنف (والأولى) في دفع تجوز كون الإيجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال
(هو التحويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الإيجاب) أي إيجاب العلة للمعلول
(هو أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها) أي بوجودها بحيث (لأواز تفتت) العلة
(ارتفع) المعلول تبعاً لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) أي وجود المعلول (من علة غير الإيجاد)
تلك (العلة وإيجابها إياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال أن أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يمدان
واحد فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه
من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الإيجاد
وحصول الوجود فلا يتصور أنهما إيجادا حقيقة وليس ثم حصول وجود (فلا إيجاد) من العلة
(حال العدم) أي حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو
عين إيجادها إياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الإيجاد
في الزمان الأول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال

﴿ مِالِ الْكَوْتِ ﴾

حال عدم المغارة والمعية بطريق الاولى لان الاستتاع حينئذ اقوى فاندفع ما قيل ان كون الايجاب
موجبا على تقدير المغارة والقبلة كيف يستلزم كونه موجبا على تقدير استئنافها فالصواب ترك
قوله والارم التسلسل مطلقا قوله (لازم الانتفاء) اى عند العقل بحيث لا يجوز اقول يمكن
وجبه الجواب بحيث لا يرد النظر المذكور بان يقل اليجاد وان كان مغايرا لحصول الاثر بحسب
المفهوم وبهذا المغارة يصح الترتيب بينهما بافاد كافي فذلك مما قلته فهو اما نفس حصول الاثر
في الخارج فلا يختلف عنه او غيره في الخارج فتقدم عليه فهو امر يوجب حصول المعلول في الزمان
الثاني فيكون موجبا ونقل الكلام الى الايجاب الثاني واذا كان غير حصول المعلول في الخارج
ومتقدما عليه كان موجبا لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما اذا لم يكن غيره في الخارج او لم يكن
متقدما فانه ايجاب وليس بموجب قوله (وقد يجاب) اى عن قوله فان قيل قوله (فليس
حصوله لايجابا له) فلا عليه اذهى الايجاب قوله (ولما يمكن الخ) بان يقال لانسلم ان ليس
حصوله لايجابا له لان معنى ايجابه انه ان يكون الايجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني
الان المنع ههنا قريب من المكابرة لان الايجاب حينئذ لا يكون ايجابا فلذلك قال الشارح قدس سره
يتطرق وقال المصنف والاولى قوله (بحيث لو ارتفعت السلسلة الخ) فلو كان حصول المعلول
في ثاني الحال ولايجاد فيه يكون وجود المعلول مجامعا لارتفاع الدلة فلا يكون ارتفاعه تابعا لارتفاعها
قوله (لا تمايز الخ) يعنى ان المراد نفي الغيرية في الخارج سواء اتحد مفهومها او لا ولذا لم يقل
عين الاتحاد الدلة لان المقصود اعني عدم افتراقهما في الزمان لا يتوقف على الاتحاد ولذا لا يرد ان اليجاد
صفة العلة وحصول المعلول صفة المعلول وان قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره
في تعريف الدلالة فكيف يتحدان قوله (بحيث يعدان واحدا) اما للعينية والازوم قوله
(حقيقة) اشار بذلك الى ان قولهم علمه فلم تعلم وكسره فلم تكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة
اسباب التعليم والكسر قوله (فلا إيجاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب قوله
(من ان حصول وجوده منها هو عين إيجادها اياه) وان كان وجوده مغايرا لها اشارة الى ما ذهب
اليه الحق التمازاني قوله (اذ هما بحيث الخ) في اكثر النسخ بكلمة او اشارة الى ما اختاره
قدس سره وفي بعض النسخ كلمة اذ التعليلية فعنى قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر

قوله احدهما لازم الانتفاء يعني احدهما
المعين وحق التردد لزوم انتفاء احد الامرين
لا على التبعين في اول الوهلة

قوله اي لا يماز بينهما الخ) لم يذ كر احتمال
عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والابجداد
الظاهرة فقد اشار بقوله لم اعرفت من ان
حصول وجوده منها هو عين إيجادها اياه
اذ هما بحيث لا يتصور الخ الى احتمال الامر ين
ثم دعوى الاتحاد ههنا لا يتاني ما سبق من ان
الابجداد غير حصول الملول البتة للفرق بين
وجود الملول في نفسه ووجوده من العلية
فالاول هو المحكوم عليه بالغايرة اولا والثاني هو
المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل

أما جمع بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبها على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي والإيجاد
الاختياري فإن حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلا في المقصد الثامن في التسلسل محال وهو
أن يستند الممكن في وجوده (إلى علة) مؤثرة فيه (و) تستند تلك العلة (المؤثرة) (إلى علة) أخرى
مؤثرة فيها (وهي جارية إلى غير النهاية لوجود) خمسة (الأول جمع تلك التسلسلة) المشتملة على
تلك الممكنات التي لا تنهاى إذا أخذ من حيث هو جميعها (إى) أخذ (بما لا يدخل فيها)
إى في جميعها (غيرها) إى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شيء منها) فلا شك أنه (ليس
بمعدوم ولا فيعدم جزء) لأن المركب لا يتصور عدمه إلا بعدم جزء من أجزائه (والمفروض
عدم دخول غير الأجزاء التي كل واحد منها موجود) وذلك لأننا أخذنا جميع تلك الممكنات
الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها وإذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود
أذلا واسطة) بين الوجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه
إلى كل جزء) من أجزائه التي كلها ممكنة والحتمية إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنا (فهو)
إى ذلك الجميع (ممکن) لا ينحصر الوجود في الواجب والممكن (فله علة) لما مر من أن الممكن
يحتاج في وجوده إلى ما يوجد (خارجة) عن ذلك الجميع (إذا لموجد لا شيء لا يكون نفسه)
والأكان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشيئا من أجزائه إلا بوجود) ذلك الجزء (نفسه)
لأن موجد الكل موجد لأجزائه كلها ومن جعلتها ذلك الجزء (وأنها) إى تلك العلة الخارجية
عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزأ) من أجزائه تلك التسلسلة (فإن جميع الأجزاء لو وقع
بغيرها) إى بغير تلك العلة (كان المجموع) أيضا (واقعا بغيرها) إذ ليس في المجموع شيء سوى
تلك الأجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجية (علة) للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالرة
وإذا كانت العلة الخارجية موحدة لجزء من أجزاء التسلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا إلى علة)
موجدة (داخلية في التسلسلة) والآنوارد موجدان على معاول واحد شخصي (وهو)
إى عدم استناد ذلك الجزء إلى علة داخلية في التسلسلة (خلاف المفروض) لا نأخذ فرضنا
أن كل واحد من أحاد التسلسلة مستند إلى آخر منها إلى غير النهاية هذا خلف وأيضا إذا لم يستند
ذلك الجزء إلى علة داخلية كان طرفا لتلك التسلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية

﴿ سُبْحَانَكَ رَبَّنَا رَبِّكَ ﴾

كما صرح به سابقا قوله (انما جمع الخ) يعني ان السائل اکتفى في السؤال على الایجاد حيث قال يوجد في الزمان الثاني وانما زاد المحجب الایجاب للتيه على ما ذكره وذلك لانه جعل الایجاد العام مقابل الایجاب فیراد به ماعدا الخاص وهو الایجاد الاختیاری قوله (وهو ان يستند الخ) یعنی ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناسطا لاثبات الواجب لان حقيقة التسلسل ذلك ولان المحال هو هذا التسلسل قوله (لا بعدم جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر اولا قوله (اولی بان يكون ممكنا) لاحتیاجه الى امور متعددة وكون كل واحد منها ممكنا محتاجا الى علة فيكون مقتضيات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون اولی به قوله (والاوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومرتبة قوله (فان جیسع الاجزاء الخ) اشار باقامة هذا الدلیل مع ان ما ذكره سابقا من ان موجد الكل موجد لكل جزء منه كاف في اثبات ان الخارجة توجد جزءا من اجزائه الى ان اثبات هذا المطلب لا يتوقف على ذلك كما لا یرد ما اورد عليه قوله (والاوارد الخ) بهذا ظهر ان الدلیل المذكور انما یجری في العلل المؤثرة اذ توارد العلل الغير المؤثرة جاز فالخارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غیر مؤثرة لآخر واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه اخر ووضح بان يقال لو تسلسل المعلولات الى ما لانهاية لزم وجود ممكن انی مجموع

قوله وليس ذلك الجمع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يخرج الى هذه المقدمة كما لا يخفى

قوله والأتوارد موجود ان على معلول واحد
(شخصي) هذا التقدير التاميجرى على تقدير استقلال
كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولايجرى
عنه اذا كان كل واحد منهما جزء مؤثر
لالى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان
جميع الآحاد على هذا التقدير ايضا يحتاج الى
عللة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها
اذا كانت مركبة من الخارج وبعض الاجزاء
وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب عللة
كذلك لكل جزءه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر
نفسه في تقدم على نفسه واذا كانت خارجة
عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد
لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا
والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه فلهذا اذا
اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده او شرطيا
واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا
اعتبر البعض معدا للبعض لالى نهاية فهو غير
ياطل عند الفلاسفة وباطل بهر ان التطبيق
عندنا

وإذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالاً فالتسلسل محال وهذا اعتراض * الأول ان لفظ الجميع والجميع والجملة إنما يطلق على المتشابهى وهذا نزاع لفظي إذ المراد بالجميع ههنا هو تلك الأمور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما يشبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الأمور المتشابهة وغير المتشابهة * الثاني ان الآحاد الممكنة التسلسل إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الأزمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع العلول * الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فإن أردت بجمع السلسلة المعنى الأول لم يكن موجوداً ولا يمكن الوجود أيضاً لان الهيئة الوجدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري يتمتع بوجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمية لاستحالة الكل وان أردت به المعنى الثاني اخترنا ان صلة الجميع نفسه على معنى انه يكن في وجوده نفسه من غير حاجة إلى أمر خارج عنه فان الثاني علة للأول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد لم يتنجح إلى علة خارجية عن علل الأفراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الأشياء إلى علة أخرى خارجة عنها فتكون تلك الأشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها إنما تمتنع بتعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب المراد هو المعنى الثاني كما اشار إليه بقوله أي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حيثئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن يحتاج إلى علة موجودة كما في إيجادها كافي في إيجادها كذلك الممكنات المتعددة الموجودة بحاجة إلى علة موجودة كافي في إيجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخلية في السلسلة كانت

سيالكوتى

السلسلة بلا علة لان علة لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزءها ولا خارج عنها لما ذكره واللازم باطل فاللزم مثله قوله (وإذا استلزم الخ) كما فيما نحن فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد او بعدم اللانهاى قوله (إنما يطلق على المتشابهى) فلا مجموع ههنا حتى يقال انه يمكن موجود فله علة قوله (وهذا اعتبار معقول) ولولم يكن معقولاً كيف يحكم عليه بأنه غير متناهى قوله (لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا ظهر أيضاً انه لا يجري في غير العلل المؤثرة قوله (فيكون تلك الأشياء الخ) أي مجموعها معللة بنفسها قبل لاختفاء في ان العلول الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الآحاد فعلة المجموع ماقبله والتعبير عنه بنفسها مصلحة بمعنى انها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالأشياء الجمل فهذا الاعراض بعينه الاعتراض المشار إليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قبل الخ وحيثئذ لا يتجوز الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء حقيقة كما لا يتجوز ويكون الترتيد الاقنى بقوله وحيثئذ نقول جميع تلك العلل الموجودة الخ فيجب انتم احتمال العينة اقول قد عرفت ان المراد بالعلل ههنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالعلول المذكور وان لم يكن فاعلام معتبر فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءاً منه فعلى هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمري مفاسد قلة التأمل اكثر من ان يحصى قوله (على معنى انها كافي الخ) لا يعني ان هذا المجموع الواحد العين علة لنفسه حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله (لا يدخل فيها غيرها الخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد

(العلة)

العلل الموجودة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجودة للآحاد وحيثئذ نقول جميع تلك العلل الموجودة للآحاد التي هي علة موجودة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلية فيها او خارجة عنها والأول محال لان العلة الموجودة لشيء سواء عكس كان ذلك الشيء واحداً معينا او مركباً من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه إنما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والأول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبغي على بطلانه فانه باطل بديهية على أي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع لتعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او على سبيل الدور * الرابع ان العلة الموجودة للكل لا يجب ان تكون موجودة لكل واحد من أجزائه حتى يلزم من كون السلسلة الموجودة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجوداً لنفسه فان الواجب اذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزء فلا بد له من موجود ويمتنع ان يكون ذلك الموجود موجوداً لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثراً لشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجودة المستقلة بالتأثير والإيجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجودة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه

سيالكوتى

قوله (والاشتباه) أي لاسائل حيث قال فكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الأفراد لم يتنجح إلى علة خارجية قوله (وهما أمران متغايران) أي التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل متغايرين في المفهوم والاحكام الخارجية اما الأول فلان معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير ان يكون معه آخر ومعنى الثاني واحد مع آخر واما الثاني فاصدق قولنا كل واحد يشبه هذا الرقيق دون كلهم وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد وقيل في اثبات التغاير انه اذا تحقق (أ) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (أ) (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما اذا تحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لاننا لم ضرورة انه تحقق ههنا ما كان موصوفاً بالكثرة والاثنية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وايضاً كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد داخلية انتهى وفيه اننا لنسلم تحقق ثالث اما المعلوم ضرورة عروض الاثنية والكثرة والجزئية والكلية ويجوز ان يكون معروضها المحقق كل واحد من (أ) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لا يكتفي في تعليله بعلة موجودة واعلم ان الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج إلى اثبات التغاير ولخصه بما لا مزيد عليه وان شئت فارجع إليه قوله (على أي وجه فرض الخ) اشار بذلك إلى ان تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحقيقه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معاً لا كل واحد بالآخر وإلى ان الاستدلال المذكور يطل الدور ايضاً قوله (سواء فرض الخ) بل نقول لتعليل المجموع بالمجموع وان لم يفرض لتعليل الآحاد قوله (الرابع الخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد اثبات المقدمة لدفع السند قوله (على معنى ان لا يكون له شريك الخ) قيل عليه ان اراد ان لا يكون لها شريك اصلاً لا خارج ولا داخل فلانسلح احتياج الممكن إلى موجود كذلك وان اراد ان لا يكون لها شريك خارج فلم يكن لانسلح لزوم كون ذلك البعض مؤثراً في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ماقبل العلول علة مستقلة غير محتاج إلى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ماقبله بواحد وهم جرافلم يدفع بهذا التقرير

(مواقف)

(١٠٢)

قوله وحيثئذ نقول جميع تلك العلل الخ فيه

بحث لان المعترض صرح مراراً ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الأشياء في قوله اعني ان يعلل كل واحد من الأشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها وما نقص منه بواحد او اثنين او بشيء إلى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المعبرة بدون الهيئة وعلتها علل الأفراد وكذا المراد بما قبله فانه ايضاً المجموعات بخلاف قوله اولاً الثاني علة للأول والثالث للثاني فان مراده بالأول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل الخ وحيثئذ يدفع عنه جواب الشارح قطعاً اذا قد علم ان تخاره في الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزءاً منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الأول فهو اراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره ترديداً فيها لانه لما حكم اولاً بان علة مجموع السلسلة علل الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج بالتزديد الذي ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من أجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في قبضه وقد ينشأ عن ايضاً بان هذا الذي ذكره منى على توهم ان السلسلة موجودة آخر ممكن محتاج إلى علة أخرى هي جميع تلك العلل واسب كذلك بل ليس هناك الامكنات فداستحتاج كل منها إلى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التعصّل وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكماء لادان بنية عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايراً لكل واحد من آحادها ومحتاجاً إلى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلاً فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلية فيها وهو ظاهر ولا يجوز ان تكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثر عن علة تعالى وقد استدلوا إلى العقل الاول فعلة المجموع لابد ان يكون واجباً آخر ؟

يمكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك العلة واللام يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجودة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في الدليل لا متنازلة في العلولات كما لا يخفى على ذي فطنة * الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (ان افترض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جلة وما قبله بمشاه الى غير المشاهية جلة اخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب العلة واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جلة وما بعدها بمشاه الى غير النهاية جلة اخرى فيحصل هناك جلتان غير متشابهتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) اي احدهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اي من ذلك الجنب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احدهما (بالاول) اي بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالثاني وهما جرافان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحدة من) الجملة (الناقصة) في عدة الاحاد (كان الناقصة كالزائدة) اي مساوية لها في عدة الاحاد (هذا خلف والا) اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء) اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متشابهة) لا نقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا

سيالكوتى

الاعتراض الآتي ولم يتبين فساد قول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه باخر الاله اعتبر الاجزاء ههنا الجمل وفيما سبق الاحاد وحيتئذ يعود ما هو سابقا من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لا متاع تقدم الشيء على نفسه ولا جزئه لانه لا بد ان يكون علة لكل واحد من اجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانتطاع قوله (لا متنازلة في العلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول ومن ذلك معلول آخر وهما جلا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الاحاد سوى المبدأ علة من وجه معلول من وجه فتقول كان لكل واحد من تلك الاحاد معلول كذلك يكون لمجموعها ايضا معلول لانه ليس عبارة الاعن الاحاد التي كل واحد منها علة فعملوه اما نفسه او جزؤه فيلزم تأخر الشيء على نفسه بمرتبة او مراتب واما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت متنازلة الى غير النهاية يكون علة لا معلول له فيقطع السلسلة فتخلص البرهان جار في العلولات الغير المتناهية ايضا وما قيل في وجه عدم الجريان من انه لو تسلسلت العلولات من الواجب الى غير النهاية فحيث يمكن اختيار كون علة الجملة داخلية في السلسلة ولا نسلم ان علة الجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من اجزائها فياذا كان بعض اجزاء الجملة غير مقتدر الى علة اصلا اي الواجب كما عرفت فلا يلزم علية الشيء نفسه كما في التسلسل في جانب العلة فوهم محض لانه اجزاء البرهان في جانب العلة والكلام في اجزائه في جانب المعلول قوله (اي مساوية لها الخ) بمعنى عدم المعاونة لانه يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الاخرى فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وحيث سقط ما قبل لانس لزم التساوي ان اراد به توفى الجملتين بمحد واحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوي يكون لاجل الانتهاء ايضا وان اراد به عدم المعاونة فلانس استحالته قوله (فيكون الناقصة متشابهة) والمفروض عدم تشابهها هف

(بمشاه)

بمشاه) كما صورناه (والزائد على المتناهي بمشاه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعها وتشابهها) في الجهة التي فرضناها غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) السبي بيهان التطبيق وهو (العدة) في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحرركات الفلكية وفي الامور المتجمعة سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كاللعل والمعلولات او وضعي كالباعد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تشابه هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تشابهها) وذلك لان افترض جلتين من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متشابهتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض (ان العلولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس) المذكور الذي هو العلولات واخواتها امرا (وهما محضتا حتى يكون انقطاعها) في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتبار بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهبا في التطبيق الاعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنسهي فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم بمحذور (وتحقق ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جلتان في نفس الامر قطبان

سيالكوتى

فقوله والزائدة لا تزيد الخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها قوله (والزائد على المتناهي) اي يمراتب متناهية قوله (لجريانه الخ) فعمدته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عدها في افادة بطلان التسلسل في جانب العلة قوله (لانا نفرض الخ) المطابق لما سبق ان يقول كما في شرح المقاصد بان يفرض جلتان احدهما من الواحد والثانية بما فوقه بمشاه ونطبق احدهما بالآخرى الخ والشارح قدس سره حل مؤنة تضعيف الواحد وتضعيف ما فوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما اظهر مما فرض سابقا من تطبيق احاد الجزء باحد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد وفي صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكلية قلت هذا الفرق لا يجدي نفعا لان في كل منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي فان استلزم خلاف المفروض في الاول استلزم خلاف المفروض في الثاني والا فلا ثم اعلم ان جريان البرهان في الاعداد ليس باعتبار لانها بالافعال اذ لا يقول به احد من المتكلمين لان المعدودات متناهية خارجا وذهنا والنسور التفصيلي لها يتمتع من القوى القاصرة والاجالي لا تعدد فيه فضلا عن الانتهاء وفي علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا في علم المبادئ العالية ان قلنا بوجودها والعلم التفصيلي لها بما لا ينتهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تشابهها بالقوة باعتبار وجودها في المعدودات الخارجية الغير المتناهية في الاستقبال ومنشأه عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة في الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها في الاستقبال اذ الوجود في كل زمان واحد من احاد السلسلة ولو كفي الوجود الفرضي في الامور الماضية كفي الوجود الفرضي في الامور المستقبلية وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بان ما ضبطه الوجود قاحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة في نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضا مطابقا للواقع فيلزم احد الحالتين بخلاف الامور الموجودة في الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الاحاد موجودة في نفس الامر ففرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوي ما فرض غير متساو وانتهى

٢ مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر وايضا ما قيل المعلول الاخير لم يجب به جلة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بها الجلة لا بالاول وحده والكلام فيما يجب بها الجلة به فانه قد وقع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المصنف في الالهيات ان المعلوم لئسا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قيل المعلول الاخير استغنى عن هذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلانس ذلك وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي الجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جلة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يخرج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها وبنت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا

قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب العلة اي الغرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية بمقابل المعلول فهو بطريق الانسية لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية بمابعة العلة

في ابطال التسلسل من جانب المعلول قوله كانت الناقصة كالزائدة اي مساوية لها لان الزيادة غير مفقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان اراد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حشد الجملتين فليس بلازم اذ لاحد في الجملتين من جانب الانتهاء وان اراد به عدم قصورها عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لانس استحالته فان ذلك من عدم الانتهاء لامن التساوي في المقدار

قوله كالتفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناسي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما عدم الترتيب بينها او عدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمته حدودها بتحقيق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود لا متاع اجتماع تلك الازمنة وان لم تعتبر بل اخذوا منها ٢

٢ وان كانت ممكنة لزم تواردها في العلة والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العلة الى الواجب ومنع جواز صدور اثرين عن مؤثر واحد متناقضان وكما اشارنا في اوائل المقصد الثالث الى ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليأمل فيه

قوله على سبيل الدور او لا على سبيل الدور) اذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضرورة لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بديهية سواء كان فيه تعليل الاحاد بالاحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدده او على سبيل الدور كما في صورة اخرى وقد يقال معنى كلامه انما قلنا اولا ان في تعليل الاحاد بالاحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهية سواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد فانه لا يضر ذلك القول بالجزء بان تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الغرض على سبيل الدور اولم نقل بان فيه ذلك فانه ايضا لا يضر وهو الغرض لا على سبيل الدور

قوله والجواب ان الكلام في العلة الموجودة المستقلة) رد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجود الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيها لا قطع بان (ا) اذا وجد (ج) و (ب) اذا وجد (د) كان مجموع (ا ب) علة مستقلة لمجموع (ج د) مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للسلسلة فعليه اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من احاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من صار الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في اليجاد وهو العلة القريبة واما المعلول الاخير فليس بمعاون في إيجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا

قوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل) قد عرفت بما حذرناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا الى الاله او الى ما صدر عنه ومقابل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا ٢

لم تكن مرتبة واما الجواب بان قد يحدث منها جلة في زمان وقد يخاو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجري التطبيق فيما بين احادها فلا يتم لاننا ان نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيا مستلزم لتناهي احادها لان الحادث في كل زمان مباح

قوله والجواب عن هذا النقص قال الاستاذ المحقق في الذخيرة ان معنى النقص جريان الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان الدليل في صورة النقص لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف الحكم عنه فيها فيكون ناقصا فاطية اجابوا عن النقص المذكور بمعنى جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقص اذا الحكم ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذا العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي ذهن غير متناهية مفصلا ولا تسلسل في وجوده في ذهن كذلك يجمل هذا كلامه واقول من جلة وجوه النقص استلزام تمام الدليل للحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقص المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو لم يدل على تنامي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجرى به فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب ما ذكره المحققون

قوله الاستاذ فليأمل

قوله ليسقط عنهم ذلك النقص وجه سقوط النقص بمراتب الاعداد عندهم ليس عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتيب بناء على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من اواجداث لا الاعداد التي تحتها كاسميائي وبهذا يظهر ان النقص على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تنامي النفوس الناطقة مثلا وارد قطع الان يقولوا بعدمية الوحدة فافهم

قوله اذ ليست مجمعة بحسب الخارج في زمان اصلا فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجمع في الوجود الخارجي لكنها مجمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم

فختار انهما اي الجذتين المفروضتين في الاعداد (تنقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لجزء وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا ينشأ في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجذتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر (او) بخلاف (انهما لا تنقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه في نفس الامر) فيكون ما لا ينشأ في الواقع متساويا فيه (او عدمه) اي عدم انقطاعه (في نفس الامر) فيلزم تساوي الجذتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (واما قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجودا معا) سواء كان بينهما ترتيب اوليكن (واما على سبيل التعاقب) اي بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما) اي ترتيب هذين النوعين اعني المجمعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كافي مراتب الاعداد لان الاحاد فيهما قد انصفت بالوجود في نفس الامر اما مجمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء اما يمنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقص) ونخلص ما ذكرناه اذ كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجذتين بازاء الاول من الجلة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج مع العلم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست بمجموعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلا في ذهن دفعة ومن العلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في ذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن

سبيل الكون

ما فرض غير متناه ولا محدود في ذلك اذا المحال يجوز ان يستلزم المحال قوله (فختار انهما تنقطعان) اي على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجمالا ويحتمل ان يكون كلمة اول التخيير اي لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب قوله (فان ترتب هذين الخ) في بعض النسخ بصيغة التخييل والمراد منه التطبيق وفي بعضها بصيغة التفضل والمراد منه الحصول اذ ليس الترتيب والترتيب بمعنى تقديم بعض الاحاد على بعض او تقدمه معتبرا عند المتكلم قوله (ليسقط الخ) اللام للغاية اي فيسقط ذلك النقص اما لعدم وجود الاعداد بالفعل كما هو المحقق اول عدم الترتيب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزأ بمافوقها كما في قوله (ونخلص ما ذكرناه) من كون امتناع التسلسل مشروطا بشرطين ونخلص التخييل ان التطبيق التفصيلي يتم في الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجري في الامور المجمعة المترتبة دون غيرها كالخصه قوله (اذ ليست بمجموعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان عارضا في الخارج يقتضي وجود الطرفين في الخارج معا والجواب ان الاتصاف بالوقوع المذكور اذا كان حقيقيا فالحال كما اوردت واما اذا كان انتزاعيا فلا يقتضي الوجود الوصفي في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الى الاجتماع وهو يكفي لتاني الاستدلال فان كون السلسلة الغير المتناهية في الخارج محالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الاحاد بازاء بعض حكم بانها تستلزم احد المتعاقبين المذكورين واما ما قيل في بيان عدم اشتراط الاجتماع من ان وجود كل واحد في وقت يكفي للتطبيق ووقوع كل واحد من الاحاد بازاء الاخر غاية الامر ان يكون التطبيق تدريجيا فدفع بانه وان كان تدريجيا لابد في كل مرتبة من وجود الطرفين معا ولا وجود في السلسلة المتعاقبة الا للواحد فقط

بينها ترتب بوجه ما لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لادفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جيلين متدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجيلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحساب في اعداد الحصى كذلك بل لا بدك في التطبيق من اعتبار تفاصليهما قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدتين في تيمم البرهان التطبيق في فلا تنقص بالاعداد اصلا قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وجرى بانه (في كل ماضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعني القيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه (اعتراف بالخلف) اي بخلاف المدلول عن الدليل في البعض الاخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجمعة بالترتيب (وانه يوجب بطولان الدليل) لكونه منقوصا الوجه (الثالث ما بين هذا المدلول) المدين (وكل علة) من الملل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المدلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا ينشأ في محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اي كل السلسلة (متناهيا) ايضا (لانه) اي الكل (لا يزيد على ذلك) اي على الواقع بين هذا المدلول وبين علة ما من تلك الملل (الابواحد) من جانب الملل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المدلول الاخر واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقد كان الكل لا يزيد على المتناهي الابواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين (ا) و (ب) اقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) اقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون ما بين (ا) و (د) اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد

سبيل الكون

قوله (اذ لا يلزم الخ) فيه انه ان اراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ما كان نظيره في الترتيب من الجلة الاخرى فلم يكن لا تعتبر في التطبيق ذلك ولا يحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو طريق السلسلة بل الانتهاء مطلقا وان اراد به انه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كما يدل عليه لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى فمنوع لانه بعد ما كان الاحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع احاد كثيرة بازاء واحد لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وما ذكرنا لك ظهر علوما قاله الامام في المطالب العالية انه استقر رأي بعد الافكار المتألفة مدة اربعين ايام متوالية على ان هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتيب فتدبر فانه مما خفي على بعض الناظرين وتصدى لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مما حرره قوله (يحيطان به) اي كل واحد منهما يصلح ان يكون طرفا فلا يرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومي مع عدم تناميها قوله (وبين علة ما) اي علة واحدة غير معينة لا بين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم صحته فان الزائد على كل علة ليس جزءا واحدا فالشار اليه ما يفهم مما سبق قوله (من جانب الملل) لان الجذتين فان الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصورا بينهما قوله (بينه) اي بين الواحد وبين الملل الاخر الذي فرض مبدءا قوله (وليس ما ذكره الخ) اشارة الى دفع ما قيل لا يلزم من تنامي كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين الملل المعين وعلة ما تنامي السلسلة بامرهما فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين (ا) و (ب) اقل من ذراع

يحصل صور الاشياء فيها بل علم المبدء الاول ايضا عند الشيخ ان على كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق والتأنيص دليلهم على اصولهم لان علم المبادئ العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعلاها كما صرح به الرازي في النظم السابع من المحاكات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الاخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود الظلي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقافها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدء الاول علة لملوله وثبت ان العلم بالمللة علة للعلم بالملول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالمللة بطريق المشاكاة وممراده لا يستلزم فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلم بالعلم بالملول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ماله من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالمللة لا يمكن بدون العلم بالملول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعد جدا كيف والعلم بالمللة متوقف على العلم بالملول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضاف فانه ان يكون موجبا وعلة له

قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب بوجه ما فيه بحث اما لا فلان وقوع كل واحد من احاد الجلة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجلة التامة اذا كانت الجذتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احاد هاترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة احادها مفصلا بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظة اجالا فالترتب مما يحتاج اليه في اجراء البرهان واما ثانيا فلان عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا الا ان القوى العالية واقية بملاحظةها وتطبيقها فغير الاشكال واما ثالثا فلان الجذتين ان لم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على

بل هو من قبيل ان يقال ما بين (ا) و(ب) اقل من ذراع وما بين (ب) و(ج) اقل ايضا وما بين (ج) و(د) كذلك
 فاذا اخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ما هو اقل من ذراع الانقطة (د) وهذا
 حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على
 فرسخ يكون المجموع) اي مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الاجزاء) واحد (ضروري) والمراد
 ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الاجزاء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون
 اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيها حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير
 وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بمائتي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع
 اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بمائتين هما المبدأ والمثنوي (وما لا يزيد على
 المتاهي الا الواحد) او بعدد متاه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من اخرج به) وسماه برهانا
 عرشيا وهو صاحب الاشراف (بانه حديسي) يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان اللول
 لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين اللول الاخير
 واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا تصور هناك
 واحدة من اللول الا قبلها علة اخرى فكيف تصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدية
 يعلم ان هناك واحدة من اللول وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين
 وان تلك الواحدة مع اللول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحديسي يعم الامور المتعددة
 الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتيبها من جانب اللول او العلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض

سالكوني

وما بين (ب) و(ج) اقل من ذراع وما بين (ج) و(د) ايضا كذلك فلزم ان يكون ما بين (ا)
 و(ب) اقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو
 اللول المعين بخلافه في المثال الذي ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس
 سره لان اتحاد مبدئه ايضا قوله (اي مجموع المسافة) اعني المابين مع الجزء الاول فقط لا مجموع المابين
 ليطلق المثل له فان الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ما قيل انه لابد ههنا ايضا
 من التقييد بقوله من جانب واحد والا فالمجموع زائدا على الفرسخ بمائتين قوله (والمراد الخ)
 يعني ليس مراد المصنف الحكم على اطلاقه فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ قوله
 (اذا جعل الجزء الخ) كما صور الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضا من المسافة
 وقسم المجموع بالمسافة قوله (فيما حكم الخ) اي في المجموع الذي حكم عليه بعدم زيادته
 على الفرسخ قوله (ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما اذا لم تساو الفرسخ او تساويه
 مع الجزء الاخير فلا يكون زائدا عليه بجزء بل ناقصا عنه او مساويا له وظهر لم يتعرض له قوله
 (وان فرض المساواة الخ) بيان لقاعدة التقييد بقوله اذا جعل الخ قوله (عرشيا) في شرح
 التلويحات هذان اللفظان اعني العرشى واللوحى استعمالهما في عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين
 مراده منهما وامل مراده بالعرشى البحث الذي حصله بنفسه واللوحى ما اخذه من الكتب قوله
 (فكيف تصور الانحصار) فان الواقع بين اللول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عددا
 فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين قال المحقق الدواني هذه المقدمة اعني وجوب توطئ
 الكل بين المبدأ وواحدة ليس اجلي من المطلب حتى يثبت بها او ينه بها عليه بل يكاد يكون عيشه
 اذ لا معنى لانتهاه الاحاطة النهائية وليت شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك
 المقدمة انتهى ولا يخفى على القطن ان المنسبة بمتاهي المابين بانحصاره والنبه عليه تنهاتى الكل
 بعدم زيادته الا بقدر متناه والا اول اجلي قوله (لكن صاحب القوة القدسية الخ) اي يحكم
 ان كل ماعدا واحدة منها داخلة في هذا الحكم وان لم يتعين تلك الواحدة قوله (ولا يجري
 في المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاصته ان فرض اللاتناهي عددا يستلزم تنهاتى عددا فلا بد

عروض الاعداد لاجرائها فان يجعل اذرا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار
 فيها بدون هذا القرض الوجه (الرابع لو تسلسل اللول) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد اللول
 على عدد اللول) اي زاد عدد المعلولة على عدد العلية (والتسالي باطل اما الشرطية فلانا
 اذا فرضنا سلسلة من معلول اخبر الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) اي في تلك السلسلة
 (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا اللول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله
 (من غير عكس) كلي (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشي من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولة
 على عدد العلية ولو كانت اللول متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول
 ومتنهاها اعني اللول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولة (واما الاستثنائية)
 وهي بطلان (فلان العلة والمعلول) اي العلية والمعلولة (متضايفان) تضائفا حقيقيا
 (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا
 (فلا بد ان يوجد بازا كل واحد من احدهما) واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضروري
 وان لم يجب تساوى العدد في المتضايفين المشهور بين كآب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازا كل نبوة
 ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية زاد
 عدد العلية على عدد المعلولة لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان
 العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت العلولات متناهية لكان اللول الاخير معلولا
 ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولة كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات
 يستلزم كون احدي الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه (الخامس اناسيين)
 في الالهيات (انتهاه الكل) اي جمع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة)
 لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل
 في اللول) دون العلولات (وانما يتم اذا اثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه الى
 ابطال التسلسل والالزام الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب

سالكوني

من اعتبار عروض العدد قوله (جار فيها بدون الخ) بان يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية
 فيفرض مقداران احدهما من مبدأ معين الى غير النهاية وتايبهما بمافوقه بقدر معين ويطبق
 الاول بالثاني فاما ان ينقطع احدهما فلزم تنهاتى ما فرض غير متناه اولا ينقطع فلزم مساواة الجزء
 لكل قوله (الرابع لو تسلسل الخ) اورد عليه ان العلية والمعلولة اعتباران عقليان والبرهان
 انما يتحقق اذا تحققنا غير متاهيتين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي
 ولا الاجالي اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والاخر بالمعلولة اقول على تقدير تسليم ان العلية
 والمعلولة من الامور الاعتبارية لا شك في انصاف الاشياء بهما في الخارج انصافا انزاعيا اعني
 كونها بحيث يصح ان ينزع عنها العلية والمعلولة ولا بد من تكافؤهما في هذا الانصاف وتساويهما
 فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احديهما على الاخرى باعتبار هذا
 الانصاف فتدبر قوله (وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات الخ) عليات كانت او معلولات
 مجتمعة او متعاقبة فيجري في الحوادث الغير المتناهية التي اثبتتها الفلاسفة في ربط الحوادث
 بالقدم لانصاف احادها بالسابقة والمبوقية مع تنهاتها في جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير
 النهاية في جانب الماضي لزم زيادة عدد المسبوبات على عدد السابقات وهو يستلزم بطلان التكافؤ
 بينهما قوله (وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجري في التسلسل من الجانبين
 لان كل واحد من احاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولة فلا زيادة اعدد احد المتضايفين على

قوله الرابع لو تسلسل اللول الخ هذا الدليل
 لا يجري فيما اذا كان عدم تنهاتى من الجانبين اي
 العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة

٢ بيان المجتنبين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس
 كذلك وحديث الجانبين والاصل الذي اوردته
 للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده
 وان كفى كون المجتنبين والتطبيق بينهما فرضيات
 محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب
 الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين
 ايضا في مراتب الاعداد

قوله ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه
 لا يتخلو عن مساحرة اذ لا شيء بين معلول الاخير
 والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه

قوله والمراد ان المجموع لو زاد الخ يعني لا يريد
 انه يزيد بمجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء
 واحد فان التصور المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم
 زيادة الاثنين على الفرسخ بجماع كونه
 نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل
 على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم

من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد
 الاجزاء واحد وهذا ظاهر واليه اشار بقوله
 وذلك الى قوله وفرض ايضا ان المسافة ساوت
 الفرسخ بمائتي الجزء الاخير

قوله واعترف من اخرج به بانه حديسي قيل
 هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار
 ترتيبها بحسب اضافتها الى ازمسة حدودها مع
 انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض
 بها والجواب النع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس
 الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة
 في اى زمان فرض متناه لانها محصورة بين
 حاصرين لان الزمانين ليسا بخاصين وكذا
 النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى

فلو ثبت الواجب بطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر **المقصد التاسع**
الفرق بين جزء العلة (المؤثرة) وشرطها (في التأثير هو) ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر
لاذاته (كيوسة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر في الحطب بالا حراق الابد
ان يكون بابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن
لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس بما يتوقف عليه
التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت انه) اي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودي)
يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تحييف الشب
(وعده) اي عدم المانع (من جملة الشروط) التي يتوقف عليها التأثير (نوع من الجوز)
لمعرفة من ان عدم المدخل له اصلا في الوجود حتى بعد شرط حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط
فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه **المقصد العاشر** في بيان (العلة والمعلول على اصطلاح
مثنى الاحوال) بيان (احكامهما عندهم) قال الامد ابطال الحال يعني عن النظر فيما يتعلق به
و يفرع عليه الا انه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال
فلذلك اوردناه تكميلا للافادة (وفيه) اي في هذا المقصد (مسائل) ثمان **في الاولى** في تعريفهما
واقرب ما قيل فيه قول القاضي البافلاني (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة
(الجواهر) فانها لا تكون عللا للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما
علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده و بياضه (ومعنى الايجاب

في سالكوتي

الآخر وما قاله بعض الناظرين نافلا من المحقق الدواني في جريانه فيه من ان اذا اخذنا من تلك
السلسلة سلسلة غير متناهية من معلول معين واتصا عددا في العال الغير المتناهية فلا بد ان يكون
عدد العلويات والمعلوليات الواقعة في تلك القطعة متكافئة ضرورية ان العلوية التي تضايقت بالمعلوليات
الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيماتحت تلك المعلوليات وهو ظاهر فقه بحث لان كل معلولة في تلك
القطعة مضايقة للعلوية التي قبله فالمعلولة التي في المعلول المعين الذي اخذ مبدءا مضايقة للعلوية
التي قبله بلا واسطة وهم جرا وليس شيء من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلوية فلا زيادة
لعدد المعلوليات على عدد العلويات حتى يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التضايقت
بخلاف ما اذا كانت السلسلة متناهية في احد الجانبين فانه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط والعلوية
وسائر الآحاد موصوفة بهما فزيد عدد احدهما على الاخرى فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل
ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في احد المتضايقتين على تقدير الانتهاء وهي
لا توجد الا اذا فرض الانتهاء من جانب واحد قوله (الفرق الخ) انما تعرضوا لذلك لاشترائهما
في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير قوله (نوع من الجوز) باقامة لازم الشيء مقامه
قوله (وبيان احكامهما) قدر المضاف ههنا لان البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا
بمعنى الاثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملا لهما قوله (وفيه مسائل) جعل التعريف
من المسائل اما تعليل او حلا للمسئلة على المعنى الاقوى قوله (صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة
بناء على عدم تجوز تعليل الحال بالحال كما هو رأي الاكثرين او الثابتة ليشمل ما ذهب اليه ابو هاشم
من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس قوله (توجب) اي تلك الصفة اي قيامها حكما
اي اثرها بترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجري عليه قوله (فانها لا يكون الخ) تعليل
للاخراج المفهوم من الخروج قوله (فانهما علتان الخ) فانهما صفتان حقيقتان قائمتان
بذاته تعالى موجبتان لحالين العلية والقادرية عند القاضي البافلاني قوله (كعلم الواحد منا
الخ) اي الموجبة للعالية والقادرية والاسودية والايضية

ما لا يخفى قولنا وجد فوجد) اي ثبت الامر الذي هو العلة ثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول
للعلة لزوما عقليا محكما لترتبة بالقاء عليها دون العكس فان مثنى الاحوال يقولون بالعاني الموجبة
للاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام واجبا عليها اي لا يتوقف على شرط كاسيا في وفاة
الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة
الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثنوا الاحوال منهم بوافقونهم في هذا (و) قوله (لمحلها بشرطان
حكم الصفة لا يندى المحل) اي محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور
والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما للكان المعدوم المتع مثل اذا تعلقت به
العلم متصفا بحكم ثبوت وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذي ذكر للعلة (فاعلموا) هو (الحكم
الذي توجه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عينيها بالاتصال (اذا لم يمنع
منه مانع (او) العلة (ما كان المتعل به معلولا هو) اي كون المتعل معللا به (قوله) اي قول القائل
(كان كذا لاجل كذا) كقولنا كانت العلية لاجل العلم (قدوري) اما الاول فلان المعلول مشتق
من العلة اذ منصفه ماله علة فتوقف معرفته على معرفتها فزمن الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة
ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا
في الوقت الثاني من وجودها لم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار
عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي ان ايجاب العلة
لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمتعل والمعال ومعرفة كل منهما
موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال
كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) اي تنقله

في سالكوتي

قوله (اي ثبت الخ) فسر الوجود في الموضوعين بالثبوت لان الكلام في الامور الثابتة قوله
(والمراد الخ) اي ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلي بانه على ان المطلق
ينصرف الى الكامل قوله (فان مثنى الاحوال الخ) تعليل حكم مفهوم من السابق اي انما كان
هذا التعريف على اصطلاح مثنى الاحوال دون ثنائها لان الثبوتين كاهم قائلون بما يفهم من هذا
التعريف دون التناقض قوله (لا يقولون) اي لعلية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا
عن ان يكون بطريق الايجاب واللزوم العقلي (اصلا) لا للوجود وللحال اما عدم العلية للاحوال
فظاهر لعدم قولهم بالحال واما عدم العلية للوجود فلا ستند الموجودات كلها اليه تعالى قوله
(بلا وجوب) فيستدفع في بيان الواقع قوله (ومثنوا الاحوال منهم الخ) جملة مستأنفة
ولذا لم يدخلها في خبر ان دفعا لتوهم المناقاة بين القول بايجاب المعاني للاحوال وبين هذا القول
اي هم بوافقون الثاقين في استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعاني للاحوال
لان الاحوال ليست من الوجودات قوله (بشرط الخ) اي هذا القيد بيان للواقع وليس
اخرزايا قوله (وهو محال) لامتناع قيام ماله ثبوت بما لا يثبت له اصلا قوله (فلا المعلول
مشتق الخ) وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعا الى العلية فوهم لانه راجع
الى ما لا يثبت باعتبار انه عبارة عن العلة قوله (اعتبار التعقيب) لانه زمانى بدل ليل قوله
بالاتصال قوله (وايضا الخ) هذا القيد لم يذكره المصنف لكنه واقع في اصل التعريف
ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من ان هذا الرد انما يتم اذا كان تعريف العلة بالحال
مخصوصا كالتعريف السابق اما لو كان تعريفا لمطلق العلية كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا فليس
بشيء لانه يخرج عنه العلة التامة ولا يصدق على شيء من افراد الناقصة اذ لا يوجب في شيء منها
الم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا يوجب قوله (ولا شك انه ليس الخ)

قوله اي ثبت الامر الذي الخ) وجه التفسير
ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان
الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنه على
ان المراد بالوجود والتبوت الاعم منه على
اصطلاحهم

قوله بوافقونهم في هذا) اي في استناد جميع
الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية
للاحوال لثبوتها لان الاحوال ليست بموجودة
قوله ان كان المعدوم المتع مثلا انما قال
المعدوم المكن ايضا ليس بثبت عند القاضي
فلا يقوم به ايضا الحكم الثبوتى اعني الثبات
في الخارج وهو الحال

قوله اما الاول فلان المعلول) ايضا اوجب عنه
بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه
معلول ليس من الدور في شيء فيكون هذا
تعريفا رسميا للعلة

قوله فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به
التعقيب الزمانى لا الذى يقرنه ذكر الاتصال
قوله لزم مثنى يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم
ملتزم عند المعارف بناء على مذهب البعض من ان
العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الابتعاد

في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال
فحينئذ يجوز قيام العلم بمحل في ان هو غير عالم
في ذلك الا ان بل عقبيه من غير انفصال لكن
لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية
كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم
ردا عليه

قوله وايضا اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار
مستفاد من قوله اذ لم يمنع منه مانع وهذا القيد
وان لم يذكر في كلام المصنف الا انه مذكور في اصل
التعريف الذي اوردته ذلك المعارف واهذا الحذف
الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا
الرد بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض
لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها
ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه
تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحديث
ذكر لفظا بجمع فلا يجبه عليه ذلك فان اعتبار
عدم المانع في مطلق العلة باحد قسميها ليس
بمحدور واما المحدور باعتباره في علة الحال
بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط

قوله وسيأتي ان ايجاب العلة الخ) اعني او اعتبر
عدم المانع المتبر في تعريف علة الحال كاشفا
عن شرط وجودي ورد الاعتراض ايضا ٢

قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) اي المؤثر الحقيقى
وهو نفس الفاعل كالجوار وما اذا اعتبر الفاعل
المستقل فالشرط جزء منه كما سبق
قوله لما عرفت من ان عدم المدخل له قدره
الشارح فيما سبق فلذا سكنت ههنا
قوله الاول في تعريفهما) عند التعريف من المسائل
باعتبار انه مشتق للحكم الضمنى فافهم
قوله فانها لا تكون عللا للاحوال) اي الجواهر
لا تكون عللا للاحوال بحسب اصطلاح
مثنىها فانهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل
صحتها ولهذا قال في ابتكار الافكار الحال تنقسم الى
عللة وغير عللة اما العلة فهي كل حال ثبتت للذات
وهي بمعنى قائم بالذات ككون العالم طالما والحال
الغير المعللة فهي كل حال ثبت للذات غير معللة
بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه
زائدا على الذات الى هنا كلامه فلا يتوهم ورود
ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون الباري
تعالى علة لوجود الممكنات عندهم ايضا مع انه
حال عند البعض

٢ قوله وفيه ايضا فلان آخر (قبل هذا من المسامحة التي لا تلبس المقصود والمراد ما يصح القول لنفس القول)
قوله يخرج الصفة القديمة (هذا انما اذا كان التعريف للمسمى الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا بد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتبديل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالته واجبة بلا علم تعالى هي به وهكذا البواقي
قوله او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة (قيل الانب ان يقال متغيرا بشي او امر بترك الصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه المعلول ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور
قوله او لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم) انما يفسر كلام المصنف بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم فمما ذكره الشارح تحرير محل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد واوردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدى حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدى فانكار المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة في توابع الحيوة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متعقبة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر القياس الى المجموع لكن يجري القياس الى الجزء الآخر الذي ثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له الحكم على ان هذا ما عاين ان ثبت قولهم بنبوت الحكم لكل

من حال الى حال (او العلة هي التي يتجدد بها) اي يتجدد (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا يتغير ولا يتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالته عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كمواد القار مثلا فانه يوجب له حكما هو الاسودية وليس فيه تفسير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزیفة للعلة تعريف للمعلول فنقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها بلا اتصال اذ لم يمنع مانع او العلة بالذات او ما كان من الاحكام متغيرا بالصفة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة (في المسئلة الثانية) قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها (اي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم) وانكره الاستاذ (ابو اسحق) ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تعريفنا على القول بالخال وان انكره) اي الاستاذ الخصال وكلامه ههنا على سبيل التفريل وتسايم ثبوت الحال (و) انكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة عن محلها ويجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله يريد اعادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره (وقائت المعتزلة) بأسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل الحياة (اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اي غير توابع الحياة (كالالوان)

سبيل الكون

و يعتذر عنه بانه تسامح والمقصود بانه يصح ان يقال هذا القول قوله (عندهم) اي عند بعضهم والقاضي الباقلاني قوله (اكثر اصحابنا) اي من مثبتي الحال اذ لا حكم عند انما في فضلا من التعدى قوله (اي لا تكون العلة الخ) لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدى الى الحكم انه لازم له يتبع مفارقتة عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود ان ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة له ولا يجوز خروجها عنه ردا على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيجي فسر الشارح قدس سره بما هو المقصود و اشار الى ان المراد بقوله لا يتعدى محلها انه لا يفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطا به وما قيل انما يفسر بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدى محلها او لا فلا يصح قوله وانكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم به فبدر عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لا نسلم انه حيث لا يصح قوله وانكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز ان يكون بانكار عدم التعدى ويجوز ان يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره وانكر البصريون عدم تعدى حكم العلة عن محلها قوله (خارجة عن المحل الخ) اي لا يكون حالة فيه كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة في جزئه او في امر مابنه او لا تكون حالة اصلا فلا بد ان العلة ليست خارجة عن المحل عند المعتزلة القائلين بتعدى الحكم في توابع الحيوة لكونها حاصلة في جزئه فلا يتضمن هذا التفسير الرد عليهم قوله (ولم يشترط الخ) اشار به الى ان المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شي من الاحتمالات الثلاثة المذكورة قوله (ان لا يكون العلة الخ قائمة) بان لا يكون لها محل كما يدل عليه قائمة بذاتها وهذا كقولهم في سائر الصفات فانها قائمة بنفسها لكونها عين الذات وكقول افلاطون ان عمله تعالى صور قائمة بذاتها فاهو غير قائم بذاته في عالم الامكان قائم بذاته في ضبط الوجوب قوله (لاستحالة قيام الحوادث) اي بذاته تعالى دون التجددات لان الاتصاف بها انتزاعي وليس بتحقيق حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم او قدم الحادث فلا بد الاشكال بقيام الرتبة المتجددة بذاته

عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يخص به (واختلوا في الحياة) هل يتعدى حكمها محلها او لا (فالحقها الخذاق منهم بالقسم الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شي كان الحي بها هو ذلك الجزء لاجلة ذلك الشئ (فانها) اي الحياة (ليست من توابع الحياة) اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والالزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها (اخرج اصحابنا) على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها (بان صفة العلم لو لم تقع بمحل الحكم) الذي هو العلية (لقامت اما بنفسها ويطله انها عرض) والعرض لا يتصور قيامه بنفسه (و) يطله ايضا (ان نسبته) اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحيث انما ان يوجب العلية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او بوجهها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلامرجح (او بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد طالبا يعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته (وكونه مرئيا) مع قيامه بنفسه (لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلتا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما يجوز) اي تعدى الحكم (اذا كان) محل العلة (جزا لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد طالبا يعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان غيرا ليس جزا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه) اي ما ذكرتم (تمثل) اي بيان الحكم الذي هو امتناع التعدى في مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي) و توضيح ذلك ما عكس به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به (و) ايضا (العلم والقدرة) بوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا) مع عدم قيامهما به (و) كذلك (بخوة) اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر بوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه

سبيل الكون

تعال لحدوث الارادة قوله (فانها ليست الخ) يعني ان الحيوة مشاركة بالقسم الثاني في انتفاء التبعية التي هي علة للحكم بالتعدى في توابع الحيوة فلو قلنا بالتعدى فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته قوله (والالزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتنفيه قوله (وان نسبته الى جميع المحال) اي القابلة للعالية فلا بد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع قوله (لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله ويطله انها عرض قوله (وجود الجوهر علة لرؤيته) اي لحيثه رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لا ينافي ما في الالهيات من ان المراد بالعلة المتعلق قوله (وكونه مرئيا) عطف تخبري لرؤيته على انه مصدر المجعول قوله (وانما يجوز الخ) لا فيما اذا كان محل العلة ميبانا لمحل الحكم قوله (ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقا قوله (اي بيان الخ) اي ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر قوله (توضيح ذلك) انما احتاج كونه تمثيلا الى الايضاح لانه بظاها احتياج ببرهان الخلف اذ حاصله انه لو لم يقع العلة كالمحل لمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها او بمحل آخر وكلا الامر ين باطلان لكنه في الحقيقة بيان للدمي بمثال جزئي لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجري في العلم دون سائر الصفات حيث جوزتم فاعلية الباري تعالى بافعل الذي ليس قائما به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التي ليست قائمة بالمعلوم والمراد قوله (جوزتم) ايها الاشاعرة القائلون بالخال كونه تعالى فاعلا والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائما به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين المكون عندكم فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله (وكذا الامر الخ) فان مذهبكم ان الامر والنهي

٢ جزء عند قيام علته لجزء مخصوص كما قالوا بنبوته المجموع
قوله وان انكره اي الاستاذ الخ (قبل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لابلانته السباق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظاهر وقوله تفريعا على القول بالخال قيد للكل اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى اكثر الاستاذ على ما وقع في الشرح وانت خير بانه اذا رجع الى اكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بان قوله تفريعا قيد للكل على انه لا شك ان اكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالخال مثلا كاتقاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكره اليه الا بطريق الاستفهام فالأقرب ان يرجع الى المنكر للحال فامل
قوله بارادة حادث لحدوث المرادات (وحدوث العلة اعني الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول اعني الرتبة الا انها من قبيل الاحوال وسيجي في الالهيات تجوزهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى اذ التجدد راجع الى التعلقات
قوله فالحقها الخذاق (اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليلهم الذي اشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل في قوله والالزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشترط الشئ بنفسه لانه اخفى فسادا ولان التسلسل قد راد به عدم تنامي التوقفات سواء كان في مواد متناهية او غير متناهية فيشتمل الدور والتسلسل التعارف
قوله اخرج اصحابنا (ذكر الاحتجاج لابلانهم ماسيجي من ان المدعى ضروري
قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لا يجوز ان يكون الاحتجاج في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العلية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرحمان لا يفيد
قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا) نية بالتفسير على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف محذوف اي الصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب للصحة الرؤية ولا ينافي العلية بهذا المعنى ماسيجي في الالهيات من ان معنى العلة هناك متعلق الرؤية

حراما ولا قيام للعلم بحكم في هذه المسئلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر
علة للرؤية يلزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان
وجوده عين ذاته لم يحصل له رؤية فلا اشكال (وقيل العلم بجزءه لو اوجب الحكم للكل)
كأذهيم اليه (لم كون الكل طالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزءه) منه (و) قام
(الجهل باخر لا يقال هذا) اي قيام العلم بجزءه مع قيام الجهل بجزءه آخر (تقدير محال
لتضادهما) اي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) اعني العالمية والجاهلية فاذا قام
العلم بجزءه لم يجوز قيام الجهل بجزءه آخر والا كان الكل طالما جاهلا معا (لاننا نقول انه) يعني قيام العلم
بجزءه والجهل باخر (جائز لذاته) فاننا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمي العلم والجهل من الجزء الى
الكل كان قيام كل منهما بجزءه امرا امكانا لا امتناعا له في ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما)
على ما ذكرتم اعلاه (باعتبار تعديهما الى غير محله) اي تعديه حكميهما الى غير محل كل واحد
منهما (فيكون) اعتبار التعدية وتبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتضادين دون
ذلك القياس الممكن لذاته (وايضا) ما ذكرتموه انما يتساقط في العلم والجهل لافي جميع المحال التي
جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (يبد) من شخص (والجزء)
عنه (باخرى) منه قيسا معلوما بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص
قادرا على تحريكه وما جزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلاربية
الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان الجزم معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم
ان المثال الجزئي لا يصح القياس الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة

سؤال كوني

موجب ان الحسن والتبع بحيث يصح الترتيب بالقضاء بينهما فيقال امر حسن ونهى ففصح قوله
(ولا قيام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهى قائمة بالعالم والقادر والمريد والامر
والنهي قوله (من قال من الخ) كالتأني وجوه الاشاعة قوله (ومن قال الخ)
كالشيخ الاشعري ومن تبعه قوله (لم يحصل له رؤية) وانما استدله على صحة رؤيته تعالى
بطريق الاراء القائلين بالزيادة كالتبعية الشارح قدس سره عن الامدي في مباحث الرؤية
قوله (وقيام العلم بجزءه الخ) اثبات الكلية المقدمة المنوعة اعني امتناع القيام بمحل آخر بضم
مقدمات اخر بطل كون محل العلم جزءا لمحل الحكم قوله (اذا قام العلم بجزءه) اي العلم بالتصديق
بشيء معين في وقت وقام الجهل المركب بذلك الشيء المعين بجزءه آخر في ذلك الوقت وانما قيد الجهل
بالمركب ليكون العلم معنى موجود واعتبر اتحاد التعلق والوقت اذ لا استحالة في كون شخص طالما
وجاهلا بالقياس الى شئين ولا في وقتين كمن اعتقد قيام زيد في وقت ثم اعتقد انه ليس بقيام في وقت
آخر والحال انه قائم في الوقتين قوله (لا يقال هذا الخ) منع اطلاق التالى بسند انه لازم على
تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معا والمحال يجوز ان يستلزم المحال قوله (لتضادهما
الخ) والمانع وان كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال لانه لا كان ادعاء من غير دليل عليه مكاره
لاطراده في كل قياس استثنائي يستثنى عنه تقيض التالى ايده بان بينهما تضادا باعتبار تضاد الحكمين
بناء على المفروض المتنازع فيه وهو تعدى الحكم عن محل العلم قوله (جائز لذاته) يعني انه
يمكن في ذاته فعلى تقدير وقوعه لو تعدى حكميهما الى الكل يلزم اجتماع الضدين قوله (امرا
ممكن) ان اراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدى يكون قيام كل منهما ممكنا في نفس الامر
فمنوع وان اراد انه على ذلك التقدير يكون ممكنا عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فسلم
لكن لا يجدي نفعا لانه لا بد من امكانه في نفس الامر ليرتب عليه لزوم المحال في نفس الامر قوله
(وقولهم الخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثاني مع التعرض للجواب
عما يوجهه قوله (بان امتناع تعدى الحكم الخ) هذا الحكم اخص من المدعى لان المراد منه

(ضروري)

ضروري والتبديل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مرشله في بحث الوجود وشرع في جواب
الاراء التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما القول فلا يوجب محله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية
صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) واجب (لتعلقه) حكما (والا كان للمعوم) المتع (صفة
ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما اثبتنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعوم قيل تعلق العلم به
كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالعلمية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية
المسئلة (الثالثة) العلم بوجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه (اي في بيان كونها
وجودية) ففهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والتقي
الصرف لا يكون موجبا له قطعا) بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا
هو الطريق المتداول عليه (ومنهم من اوجب عليه وجوده) الاول لو جاز العالمية بعم معدوم لم
الجاهلية بجهل معدوم (اذ لا ضرورة لاحدهما على الآخر) فاذا عدما) اي العلم والجهل (عن
محل كان) ذلك المحل (طالما جاهلا) معا (قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لافي سلب الصفة)
فان ادعى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل
لانته يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه
ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه وبالله اشار بقوله
(وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) اي بين العلم
والجهل (تضاد) وتناق

سؤال كوني

امتناع تعدى الحكم عن محله قائم به الصفة العالمية زيد بعم وعرو والمدعى امتناع تعدى الحكم عن محل
العلم مطلقا سواء كان له محل اولا ولذا تعرض في الاحتجاج لنفي كون الصفة قائمة بنفسها ذاتية
ان دعوى الضرورة تنافي الاحتجاج وهم قوله (والتبديل للتوضيح) للالابيات فالتناقض بانه
لا يصح الكلية مكاره قوله (لانه مر مثله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفضلاء ان اشتراك
الوجود بديهي ومنه مكاره والتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ مثله قوله
(صفة اعتبارية) اذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات قوله (حكما) اي ثبوتيا قوله
(العلم وجودية) اي موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمعارضة قوله (بل لا بد
الخ) اضرب عما في المتن لان عدم كون العلم تقيضا صرفا لا يستلزم كونها موجودة لجواز ان يكون
امرا ثابتا قوله (امرا وجوديا) اي موجودا بناء على امتناع تعليل الحال بالحال لان العلم لا بد
ان تكون اقوى في الثبوت من العلول كما مر في تفاريع القول بالحال انهم قسموا الحال الى معال بصفة
موجودة والى غير معال وان ما نقل من ابي هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقس عليه ما يقبه
قوله (اذ لا ضرورة لاحدهما) اي العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوما فاذا جاز
ان يكون العلم المعدوم علة لامر ثبوتي اعني العالمية لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة
عن عدم العلم علة للحكم العدمي وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية بطريق الاولى بخلاف
ما اذا قلنا ان العلم الموجود علة للعالمية الثالثة فانه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية لزمية العلم
على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولا يصلح علة لشيء
قوله (فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يتبع اجتماعهما لارتفاعهما قوله (كان ذلك المحل طالما
جاهلا) بناء على عدم الفرق بين علمه ولا علم له قوله (قلنا الخ) حاصله انه فرق بين
لا علمه وعلمه لا النزاع في الثاني دون الاول قوله (وايضا فلان اجتماع الخ) يعني ان مقدم
الشرطية اعني قوله فانما لا محال فيجوز ان يستلزم المحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر
فلا يمكن اجتماع عديميهما قوله (وتناق) حمل التضاد على المعنى القوي ليم التقريب

(مواقف)

(١٠٥)

قوله فلا يوجب محله حكما) في الاول ان
يترك لفظ محله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان
الفعل يوجب عندكم افعاله حكما ثبوتيا
كلا يتحقق اللهم الان يكون مراده ان الفعل
لا يوجب محله حكما ثبوتيا فضلا عن ان يقبه
لغير محله

قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية) اي غير
ثابتة في الخارج لانها غير موجودة فيه اذ لا يتحقق
كونها حكما ثبوتيا

قوله العلم وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان
الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والتقي
الصرف لا يكون موجبا له يدل على ان المراد
بالوجودى هو الثابت لا الموجود ويدل عليه
ايضا قوله باتفاقهم لان ابا هاشم يجوز تعليل
الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الان
الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود
العلم لا مجرد ثبوتها اللهم الان يقال الدال على
الوجود دال على الثبوت المدعى وجوب تحققه
في العلم اتفاقا غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر
على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود

ايضا فاعلم

قوله وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين) فيه
بحث لان الظاهر ان كلامهم في العلم والجهل
المركب ويجوز اجتماع عديميهما

قوله تضاد وتناق) فمرا تضاد بالتنافي الذي
هو اعم ليكن حله على المذهبين وهما كون التقابل
بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة

قوله والفعل ليس قائما به) قيل عليه عدم قيام
الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي نفعا
وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير متوع فان قلت لمحض
الاعتراض ان علة الحكم الثبوتي ههنا ليست
قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على
ان الفعل بمعنى التأثير اعتباري محض قلت
فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام
في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل
هو الفعل الذي اوجده الفاعل كحركة زيد مثلا
وبالفاعلية الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل
بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر في كون
الفاعل فاعلا على ما سيجي في المقصد الخامس
من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته

فان قلت نحن نقول لو جاز ان تكون العالمية مسئلة بعلم عدمي لجاز ان تكون الجاهلية
مسئلة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل ممكن عالما جاهلا بشئ واحد من
جهة واحدة قلت لانسم انه اذا كان معنى العلم عديميا ووجبا لكون محله عالما كان
معنى الجهل ايضا عديميا موجبا لكون محله جاهلا سلبيا لكن لانسم ان اجتماع هذين
العدمين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا * الوجه (الثاني شرط
املة قيامها بالحل) الذي يوجب له الحكم (ولا يتصور في العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له
حكما ثبويا (قلنا ان اردت بالقيام) اي قيام الامر الذي هو الملة بالحل (وجوده له) مثل وجود
الامراض بالوجود لمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حيث هو ان الملة يجب ان تكون
صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او انصافه به) يعني وان اردت بالقيام انصاف المحل بالامر
الذي هو الملة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدم) كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون
الملة عديمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) الملة موجبة للحكم و (الايجاب
صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللا ايجاب (عدمي) لصدقه على المعدومات فاذا كان لا بد ان تكون
الملة موجودة ليتمكن انصافها بالايجاب الوجودي (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو ان النقيضين
يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة
ان العلم يوجب محله كونه عالما باتفاق مثبتي الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم
فيكون كل وجود كذلك) لانعدام معنى الوجود في الكل هذا خلف (او العلم مع الوجود
فتركب الملة وهو باطل اتفاقا) من انما ثلثين بالخال (او العلم) اي كونه عالما (وانه حال
دليس بوجود) ثبت ان الملة قد لا تكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو (العلم الذي هو
موجود وقرى بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالما * المسئلة (الرابعة الملة العقلية)
التي كلامنا فيها دون الملة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (اي كلا
وجدت) الملة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع الخلف (وهذا) اعني وجوب الاطراد

❦ سياتي

اذا تحقق التضاد لا يقتضي امتناع ارتفاعهما بخلاف الثاني قوله (فان قلت الخ) تحرير
للاستدلال المذكور بحيث يدفع المتعان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعني لوجاز تعليل
العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذ لا فرق بين العالمية والجاهلية
لكون كل منهما حكما ثبويا ولا بين عليتهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هذان العدميان اي
انصف محل واحد بهما لزم كونه عالما وجاهلا معا فاندفع المنع الاول لاعتبار ثبوتهما لشي واحد
والثاني لعدم كون احدهما عدما للآخر قوله (قلت لانسم الخ) حاصله انه حيث يكون
الشرطية اتفاقية اذلا علاقة بين المقدم والتالي بخلاف ما اذا اعتبر الجهل البسيط فانها حيث
تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثاني لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن احدهما عدما
للاخر قوله (شرط الملة قيامها بالخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدد الحكم عن محلها
قوله (يعني وان اردت الخ) اشارة الى ان كلمة التفسير بين ارادتهما قبول الى معنى الواو قوله
(فيكون كل وجود كذلك) فيه منع ظاهر قوله (اي كونه عالما) اي حقيقة العلم عبر عنها
بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم قوله (الملة العقلية التي كلامنا فيها) اي ملة الحال
لا العقلية مطلقا اعني ما يكون عليهما بحسب العقل فانها لا يجب ان تكون مطردة ومنعك الان تكون
موجبة قوله (دون الملة الشرعية) بيان لقائمة التقييد بالعقلية قوله (يستلزم وجودها)
يعني ان معنى الاطراد الاستلزام في الوجود وما ذكر من الشرطية بيان للاستلزام اقيمت مقامه وكذا

قوله فان قلت نحن نقول الخ (هذا اشارة الى
رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير
الكلام هكذا والافلاجهة له اصلا لان جوابه
قد فهم بل صرح به في قوله وايضا فلانسم الخ
قوله شرط الملة قيامها بالحل الذي يوجب له
الحكم هذا مبني على ما هو المتعارف ولا ينفرض
دليلا على من قال بالعدم في توابع الحيوية كقائمة
المعزلة الان بحال على المقابلة فلما بقي المحل
على اطلاقه كما في عبارة المتن لا ينفرض دليلا لهم
ايضا لكن ينفرض دليلا للبصر بين الذين
لا يشترطون المحل اصلا

يقولون بتماثل الوجودات
قوله وانه حال فليس بوجود قد اشترنا في صدر
البحث الى ان المراد بالوجود في عنوان البحث
الثابت لا بوجود في الخارج والحال ثابت فلا
يجه المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على
مدعى الوجود ايضا

(بملاحق فيه اصلا) بين مثبتي الاحوال (ومنعك) يستلزم عدمها عدم حكمها (اي كلما انتفت
الملة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) اي في الانعكاس ووجوبه (في الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى
العلم والقدرة عن واحدنا انتفى عنه العالمية والقدرة اتفاقية مثبتي الاحوال (وواجبه) اي الانعكاس
(الاصحاب في) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرته
(ومنعك المعزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادريته بلا علم وقدرته (ويلزمهم) احد امرين (اما تعليل
للعالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضروري البطول اذ نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات
سواء كانت مشروطة بالحياة او لا لا توجب كون محلها عالما (او ثبوتهما من غير علم) وهو
ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علم مغايرة له جاز ان تكون العالمية الثانية
مع وجود العلم غير معاملة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول وبخلاف لما هو مسلم
عند الخصم واليه اشار بقوله (بخلاف في المقارنة في العلم) اي بخلاف الثبوت بلا علم في العالمية المقارنة
لوجود العلم فلا تكون مغايرة به وعلى هذا فلا يظهر ان يقال للعالم الا انه قصد المساواة في المقارنة
ولما كان اللزوم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للملة غير ثابت بهما قال الاصحاب
كل علم لا يكون منعكس في غير مطردة ايضا واما قوله (وسيا في تمامه في بحث الصفات)
فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت الملة
او لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك * واعلم * ان كل علم مطردة منعكس وليس كل مطرد
منعكس علمه كالعلول والتضاييقين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط الملة وليس يلزم
من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان العلول مطردا منعكسا كما لملة كان
يذهب ملازمة من الطرفين (فجاذا بمناس الملة عن غيرها) وكيف يعرف ان العلم مثلا علم
للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبويا وانتفاء (لا نقول) تناس الملة عن غيرها (بضرورة العقل)
فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله
عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة
ايضا (او دليل آخر) يرشدنا الى غير الملة عما يشار كهنا في الاطراد والانعكاس * المسئلة (الخامسة
ايجاب الملة) لمعلولها (لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم
ضروري (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعني اما اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف

❦ سياتي

الحال في الانعكاس قوله (بملاحق فيه) لان الايجاب مأخوذ في مفهوم الملة قوله
(بلا علم وقدرته) اي زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى قوله (قصد
المبالغة) فان مقارنة الظرف مع المظروف اشد من مقارنة المجاورة قوله (فاشارة الى ما ذهبوا
اليه) اي المعزلة قوله (والى جوابه الخ) قال المصنف في المرصد الرابع في الصفات
الوجودية الثاني اي من احتجاجات المعزلة على نفي الصفات الملية وقادريته واجبة فلا يحتاج
الى الغير والجواب ان العالمية عندنا ليست امر او امر قيام العلم فيحكم بانها واجبة وان سلم فالمراد
بوجوبها ان كان امتناع خلواتها منها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا
وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانها ظاهر انتهى وفيه ان مرادهم انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده
تعالى فلا يحتاج الى غير ذاته تعالى قوله (ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق معه
اي ايجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فاعلم بعدم صدق العكس
مستفاد من ذلك العلم الضروري نعم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك
العلم الضروري ومن لم يفهم قال ان قوله ولا يصدق مستأنف منقطع عما قبله والالكان داخلا في حيز
العلم الضروري السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة ايضا مستندرا

قوله وقالوا لله تعالى عالمية وقادريته بلا علم وقدرته
فان قلت المعزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرها
من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات
فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق
الشارح في الموقف الخامس ان ما ل كلامهم في
الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم
الانعكاس ثابت تحقفا فان قلت به هذا يظهر
ان اللزوم لهم هو الامر الثاني لانهم لم يقولوا
بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم
من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين
بالنظر الى نفس الامر لاني مذهبه

قوله ولا علم مغايرة الخ لا يخفى انه اذا جاز ثبوت
العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثانية مع
وجود العلم غير معاملة به سواء جوز ثبوتهما بلا
علم قطعا ام لا تأمل

قوله والواجب لا يعلل الخ هذا عند ابي هاشم
وابناءه واما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع
وجوبها معاملة بمخالفة خاصة هي الالهية
قوله ولا يصدق عكسه هذا مستأنف منقطع
عما قبله والالكان داخلا في حيز العلم الضروري
السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة ايضا
مستندرا

على العلم بشئ آخر أصلا وهو المراد بقوله (سواء عكس الشرط ووجوده أم لا) فلو كان إيجاب العلم بالعالية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالية الأبعد تصورا ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم بالعالية مشروط بقيام العلم بالحق) مشروط أيضا (بالحياة وانتفاء اضداده) أي اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور (والكلام في شروط تأثيره) وإيجابه بالعالية والفرق بين شرط وجوده والعلية وبين شرط اقتضائها لعلوها بعد وجودها مما لا ضرورة به **المسئلة (السادسة)** لا توجب العلة الواحدة حكمتين مختلفتين وقد اختلف فيه (فيجوز بعضهم هذا الإيجاب ومنه آخرون والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله (واعلم أنه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين أما من جانب واحد أو من الجانبين (كالعالية بالسواد) والعالية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (واللازم عدم انفكاك اوصاف الاطراد) وذلك لأنه اذا وجد تلك العلة فان وجوب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الأول هو علم واحد وعالية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (إذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يبعد أحدهما ضد الآخر فهذه العاليات التي لا تنهاى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضي) وقال ما يليه تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الأمدى بان القاضي لما عترف بان كون الرب عالما بالسواد محل معين يخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة أما اجتماعهما معا وأما عدم اطراد تلك العلة (وأثبت) أبوه (الصعلوكي) من الإشارة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالية واحدة ورد بانه يخالف المذهب الشيخ والأئمة ولما سبقت من البرهان على امتناع تعدد علته تعالى (وأما نحن فنحن تعدد العالية وأما التعدد في تعلق العلم الواحد (أو) تعلق (العالية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعاليات في حقته تعالى (وأما في الشاهد فاعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالية متعددة بتعدد العلوم **المسئلة (الثانية)** الحية توجب صحة العالية (و) صحة (القادرية) فقد اوجبت علة واحدة حكمتين مختلفتين (قلنا) الحية (شرط) لوجود الحكم فهي شرط لوجود العلة (لاعلة) موجبة للصحة

في سبيل الكون

قوله (والمقدر خلافه) فيه بحث لان المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاته وهو لا يتأني التلازم بالنظر الى العلة قوله (قيل ههنا اشكالان الخ) إيرادهما بين شئ التفصيل إشارة الى ورودهما على الشئ الأول منه وفي لفظ ههنا أي في أن العلة لا يوجب حكمتين مختلفتين إشارة الى ورودهما على نفي الإيجاب مطلقا وكذلك عدم تقييد العاليات بما يجوز الانفكاك بينهما إشارة الى الأمرين قوله (مع تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقيهما قوله (لزم من تعليلهما الخ) لإيجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر قوله (أو تعلق الخ) على سبيل منع الخسوف قوله (ولا محذور الخ) لكونها أمورا اعتبارية لا يجري التطبيق فيها قوله (الاشكال الثاني) جعل كل واحد من صورتى النفس اشكالا رأسه لكون جواب كل منهما مخالفا لجواب الآخر قوله (شرط لوجود العلة) أي العلم والقدره وإطلاق المصحح على العلة لما سبقت في بيان الفرق أن العلة محبة اتفاقا أي مؤثرة في صحة المعلول وموجبة لها لا يقال يلزم الاشكال في العلة لكونها موجبة للحكم ولصحة لان إيجابها للصحة ليس الأبعد إيجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته قوله (لاعلة موجبة للصحة) لتوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم انها موجبة لصحة العلم والقدره وليس يلزم من إيجابها

(هنا)

قوله فان قيل اقتضاء العلم الخ هذا معارضة البديهة بالبديهة او منع لبديهة الحكم السابق في المال فلا يرد ان الحكم ضروري ولا وجه لمنع الضرورى

قوله وأثبت الصعلوكي رد عليه لزوم حدوث علمه تعالى او عدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالية وحدثت تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما بل بتعدد كل منهما

قوله وأما في الشاهد فاعلم متعدد وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وتعدد مع تعددها في الشاهد سمي في بحث العلم

هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (وأما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالية بالسواد) والعالية (بالعلم بها) أي بالعالية الأولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شئ من الجانبين (فقل امام الحرمين يجوز الأمران) فلا يحكم فيها أي في الأحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددتها إلا بدلالة الجمع على أحدهما (و) قال (الأمدى) الحق التفصيل وهو انه يجوز الأمران (في الشاهد) اذا كانت الأحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعاليات (وبمعتمد ذلك) في (الأحكام) المختلفة (الاجناس) في الشاهد بل يجب تعليلها بعلة متعددة (و) أما في (الغائب) فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلة متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عاليتها تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وأما التعدد والاختلاف في التعلق والتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها **المسئلة (السابعة)** لا يثبت حكم (واحد) بعلة (بعين عكس الأول) وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة وأثبت الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البديل او التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلامنه استغنى بكل عن كل كإمارة) فان لواحد بالشخص لا بعلة بعينين (ولان العلتين اما مثلهان او ضدان فلا يجتمعان) في محل واحد فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه (او مختلفتان فيجوز ادقهما) فاذا ثبت إحدى العلتين دون الأخرى فان اتفقت الحكم (ملاطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المتبقية وقد يتبع جواز الافتراق بين المختلفتين قال الأمدى والمخالفان لا بد ان يختلف احكامهما فانما نعلم بالضرورة اقيام العلة ذات يوجب كونها علة لا قدرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (وأما على البديل فلضرورة انه لا يجوز تعليل العالية بالعلم مرة وبالقدره أخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري (فان قيل العالية معللة) على سبيل البديل (بلم الله وعلما وهي حكم واحد قلنا لا يختلف بين العلمين (الامراض) كاعدم

في سبيل الكون

لصحة كونها موجبة لصحة العالية والقادرية لتوسط العلم والقدرة بينهما قوله (هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكورا سابقا بعد العهد قوله (والعالية بالعلم بها) أي العالية بالعالية حال كونها مقارنة وملازمة بالعلم بالعالية الأولى زاد لفظ العلم ليصح كون العالية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الحال لا بد ان تكون صفة موجودة عند الجمهور قوله (فانها) أي العاليتين متلازمان بناء على ما سبقت من امتناع انفكاك العلم بالشئ عن العلم بالعلم به قوله (يجوز الأمران) وهو ان يكون كلتا العاليتين معللة بالعلم بالسواد وان يكون الأولى معللة بالعلم بالسواد والثانية بالعلم بالعالية الأولى قوله (في الأحكام المختلفة الاجناس) وان كانت متلازمة كالردية والقادرية قوله (وجب تعليلها) لان اختلاف المعلول يستدعي اختلاف العلل قوله (وقد سبق الخ) يعني ليس فيه تعدد العالية قوله (على الجمع) أي كل واحدة منهما مؤثرة فيه في زمان واحد وعلى البديل بان يكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه في لزمان واحد وعلى التركيب بان يكون مجموعهما مؤثرا فيه مع كون كل منهما كافية في إيجابه كما قال الاستاذ في فصل العبد من المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كافية في وجوده فاندفع ما قيل انه حال التركيب يكون كل منهما غير موجبة للمعلول فلا يكون علة لانها ما يوجب المعلول قوله (فلا تكونان موجبتين الخ) بناء على ما مر من وجوب قيام العلة بمحل الحكم وامتناع التعدد قوله (وقد يتبع الخ) بناء على جواز التلازم بين المختلفتين قوله (لا بد ان يختلف احكامهما) فلا يجوز إيجابهما لحكم واحد واللازم إيجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المنفوق والمخالف قوله (العالية) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق قوله (على سبيل البديل) فانها كانت في الازل معللة بعلة تعالى ثم صارت معللة بعلةنا قوله (قلنا الخ) يعني لان علم ان علة العالية المطلقة متعددة بل واحدة هي حقيقة العلم المتحدة في الواجب

(موافق)

(١٠٦)

قوله كالعالية بالسواد والعالية بالعلم بها هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشئ يستلزم العلم بالعلم والاجواز الانفكاك بين العلمين ملازم فيه والقول بان المراد عالية الله تعالى فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بان لا تعدد في عاليتها تعالى عند غير القاضي واني سهيل وإطلاق العلمين باعتبار تعلق العالية الواحدة بميدجدا ثم الظاهر ان العلم بقوله بالعلم بها مقسم مستدرك قوله او التركيب لا يخفى ان المسئلة على تقدير التركيب مجموع الأمرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعينين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوجودها الان الكلام في جعل هذا الشئ قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكأنه اراد بالعلل ما يشتمل الناقصة قوله فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه مبنى على هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه

قوله فلا طراد انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانفكاك يستلزم عدم الاطراد

قوله قال الأمدى والمخالفان الخ هذا جار في الضدين ايضا

قوله فان قيل العالية معللة على سبيل البديل الخ أي جائز التعليل بداهة فان العالية يجوز عسلا ان يوجد بعلة مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس

قوله قلنا لا يختلف بين العلمين الخ يتجه عليه ان علما عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الخ

والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلين في الحقيقة من اتحاد العلين فيهما (واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثر في الحكم (مفردتين) كما هو المقروض (لم تؤثر) فيه (مجتمعين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم اما هولاء انها لا اعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان مقتضى حيث هو المجموع لكل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بخلاف ذاته (ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة) كانهما عليه نقلا عن الامدى واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما * المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأى مشيئ الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد * العلة (كالحياة للعالم * الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدميا كاتقاء الضد وهو مختار القاضي) فانه قال لا يمنع ان يكون الشرط عدميا كاتقاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا * في الشرط الاما يشترط في وجوده عليه لاما يؤثر في وجود الشرط حتى يمنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا (الثالث قد يكون) الشرط (متعددا) بان يكون لشرط واحد شروط يلزم اتفائه باقائه كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (اوامر كبا) بان يكون عدة امور شرطا واحدا للشرط * الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفة (يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون دالة الحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تنعكس) اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز ان يكون مشروطا لشرطه (اذ بشرط وجود كل من الامرين بالآخر قال به الفاساني) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا

في سبيل الكون

والممكن بناء على ان حقيقته صفة ينجلي بها المذكور لما قامت به قوله (انما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف الجواب العلة - على شرط قوله (لكل واحدة) هذا ممنوع لان الكلام في ان يكون كل واحدة منهما علة ولا يكون العلة دالة الان تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كما مر فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبنى على الغفلة عن محل النزاع وهو ان يجتمع العلين الموجبين بالاستقلال علة للحكم ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها قوله (لم يكن هناك اختلاف في احكامهما) اذ لا يجوز ان يكون علة واحدة حكمان احدهما مختلف والآخر متفق قوله (في الفرق بين العلة والشرط) لما كان الحكم يدور مع الشرط في بعض الصور كما يدور بالعلة كالمريضة فانه يدور مع القدرة التي هي شرط لها كما يدور مع الارادة اخراج الى الفرق بينهما ثم نك قد عرفت انه يتمتع توقف الجواب الحكم بعد وجود العلة على شيء فاهو شرط للحكم يكون شرط او حود العلة فلما يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك باننا ل قوله (لاما يؤثر الخ) اشارة الى ان القصر في قوله لا معنى للشرط الاما يتوقف الخ اضافي فلا يرد منع الحصر قوله (لابد ان يكون وجوديا) وانتفاء المانع كاشف عن الوجودي قوله (الشرط) اي بلا واسطة فظهر انقسامه الى المتعدد والمركب وعدم ورود ان اجزاء المركب بصا شرطا فيكون متعددا قوله (كما عرفت) من ان العلة صفة توجب لمعلولها حكما قوله (يكون شرطا للحكم الخ) اي من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت الدالة قائمة بمحل الحكم وكل ما هو شرط لوجود العلة شرطا للحكم وقد لا يكون شرطا للحكم بناء على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم ونعم قيد بالحقيقة لا امتناع توقف الحكم عليه لامن هذه الحقيقة لا امتناع توقف الجواب العلة على شرط قوله (قال به الفاساني) وعني بالتوقف المأخوذ في تعريف

(والحق)

قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما
لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص
قوله اوامر كبا الفرق بينه وبين المتعدد مع ان
الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزائه
فيتمدد الموقف عليه ههنا ايضا ان التوقف
ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء
بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعدد وايضا
المركب ماهية واحدة ولا كذلك التعدد المذكور
قوله لانه لا يكون مؤثرا لان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وقاعلا بل لضرورة ان العالمية
لا تعمل بغير العلم وهو ليس محالها

والحق جواز ان لم يوجب تقدم الشرط) على الشرط بل يكفي بمجرد امتناع وجود الشرط بدون الشرط (كقيام كل من اللتين) المتساويتين (بالآخرى) فان قياس كل منهما بمتم بدون قياس الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا يستحال فيه انما يستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لا يلق ويقي الشرط) وذلك اذا توقف الشرط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتماق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (ليدت) ابتداء لادواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التلق عنه واما العلة فهي ملازمة للعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحائين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السبع الصفة) ان تكون علة كالم مثلا (لها شرط) كالحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فاعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا قال كون المحل حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب) لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معلولا بعلة (التاسع العلة صحيحة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) صحيحا لشرطه (خلاف قال به الفاساني كالحياة للعالم) فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن علة للعالم بل شرط له لكنها دالة في صحة ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنه المحققون لجواز توقفه) اي توقف العلم في صحته (على شروط اخر) كاتقاء اضداده ووجود محله وحيث لا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالصحيح ولما كانت هذه الباعث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

في الفرق الثالث في الاعراض وفيه مقدمة مرصدة

خمس (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي اعم من الاعراض وقد اؤخذ في تعريفها (الصفة الشبوتية)

في سبيل الكون

الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقف عليه على ما سبق فلا عن الاربعين في المقصد الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان قوله (فان قيام كل منهما) اي التقسيم الخاص العارض لكل منهما متمتع بدون القيام الخاص الاخرى بمعنى استلزام كل منهما الاخرى فاقبل لادور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشيء قوله (مع انقطاع ذلك التعلق) اذ لا يبق تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل قوله (من قبيل الذوات) المراد من الذات ما يقابل الحال اي من الامور الموجودة اصالة قوله (وهي لا تعمل) اذ العلة بالعلة المذکور لا يكون الا لاحكام قوله (بخلاف الاحكام) فانها تعمل قوله (والشرط قد يكون معلولا) ليس هذا داخلا في خبر الفاء لانه ليس مستقادا مما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومدخوله اي معنا مقدمة صادقة في نفس الامر وهي ان الشرط قد يكون معلولا فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لا تكون معلولة اسلا والشرط قد يكون معلولا وانما يمكن على ما يستفاد من المتن لان وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين صلة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بان يكون لاحدهما حكم لا يكون لاخر قوله (بل اتفق الخ) اضرب عن عدم الاتفاق لانه نتاج الاختلاف فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق قوله (وقد اختلف الخ) فان مشيئ الاحوال من الاشاعرة بطلانيه بصفات موجودة ومن المعتزلة ينقونه سوى البهيمية فانهم يعالون الحال بالحال بناء على ما نقل من ان هاشم قوله (التي هي اعم الخ) ولذا لم يقل في تقسيمها وتقسيم الاعم قد يكون مما يتوقف عليه مباحث الاخص كما فيما نحن فيه فلذلك جعله مقدمة لها قوله (وقد اؤخذ) في تعريفها كما سبق في قولهم العرض ما كان صفة لغيره نايد لكون الصفة اعم قوله (الصفة الشبوتية) اي ما لا يكون

قوله كقيام كل من اللتين الخ قد يقال لادور ههنا اصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى

قوله فان العلم من قبيل الذوات الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد تستعمل فيها

احترز بهذا القيد عن اصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعة
 (تنقسم الى قسمين) نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها (ككبرها جوهرها او وجودها
 او ذاتها) او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما لا يبارتني واحد
 (ومعنى زائد على الذات على معنى زائد على الذات كالحيز) وهو الحصول في مكان ولا شك انه صفة
 زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد
 على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال
 بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف
 الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال متاوهم الاكثرون (وقال بعض) من اصحابنا
 كالفاضل وابي اسحاق (بناء على الحال) الصفة (النفسية) مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات
 مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا وشيئا ومخبرا واحدا وقابلا للاعراض
 احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفاءها مع بقاها ذات الجوهر (والمعنوية بغيرها)
 فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لا قد قسموا الصفة المعنوية الى معلقة
 كالعالية والقادرية ونحوهما والى غير معلقة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال من انكر
 الصفات المعلقة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة
 فاربعة اقسام) اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة (الاول) الصفة (النفسية
 فتدل الجبائي) واتساعه منهم (هي اخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين

سبيل الكون

السلب مستبها في مفهومه قوله (نفسية) اي منسوبة الى ذات الشيء ونفسه غير زائدة
 عليه في الخارج قوله (تدل على الذات) دلالة الاثر على المؤثر لكونها مأخوذة من نفس الذات
 والمراد بالذات ما يقابل المعنى اي ما يكون قائما بنفسه قوله (دون معنى زائد الخ) اي لا يدل
 على امر قائم بالذات زائد عليه في الخارج واركان مغايرته في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون
 دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة ولهذا ظهر ان الصفات السلبية لا تكون نفسية
 لانه يستلزم ان يكون الذات عين السلب في الخارج قوله (مالا يحتاج وصف الذات) اي
 توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيا في انتزاعها
 منه ووصفه بها وبهذا المعنى ايضا لا يجوز ان يكون السلب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة
 معنى بلا حظ السلب بالنسبة اليه قوله (تدل على معنى زائد على الذات) اي تدل على امر غير
 قائم بذاته زائد على الذات في الخارج ولا شك ان السلب لا يدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه
 قوله (بناء على الحال) فانه صفة قائمة بوجود فتكون دلة على معنى زائد على الذات
 فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افرادها منها كالجوهرية والوئية والسوادية
 قوله (مالا يصح توهم الخ) اي لا يكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يقل
 مالا يتوهم فان التوهم ممكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الامر قوله (ولا يمكن تصور انتفاءها
 الخ) اي تصورا مطابقا للواقع فلا يتوهم انتفاءها بل يمكن تصور انتفائها كالتصور محال
 المتصور بخلاف الذاتي فان التصور فيه كالتصور محال قوله (الى اقسام اربعة) بتقسيم
 الاول الصفة الثبوتية امان تكون اخص صفات النفس وهي الصفة النفسية اولا فهي اما ان تكون
 معلقة بمعنى زائد على الذات فهي المعلقة اولا تكون معلقة كالعلم والقدرة معلقة والعالية والقادرية
 للواجب تعالى فعلى هذا يتحقق الواسطة بين النفسية والمعنوية والثاني الصفة اما ان تكون حاصلة بتأثير
 الفاعل وهي الحدوث او تابعة لها من غير تأثير متحدد فيها سواء كانت معلقة بمعنى زائد او لا والصفات
 النفسية خارجة عن القسمين قوله (وهي التي الخ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهي اشارة

المتأملين (والمتأملين) بين المتأملين كالسوادية والبيضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس)
 في ذات واحدة ولم يحطوا الوية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة
 الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (فيجوزون) اي يجوزوا انتفاءه على ذلك اجتماع صفتي نفس
 في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا
 ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته (وتفقوا) وفي نسخة المصنف واتفقوا
 (انها) اي الصفة النفسية (يشترك فيها الموجود والمعدوم) بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي
 وجوده وعدمه القسم (الثاني) الصفة (المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعلقة) بمعنى زائد
 على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجزئية)
 اي غير اللازمة الثبوت لو صوفها القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم
 (الحدوث وليست) هذه الصفة اعني الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال عدم) مع ان المعدوم
 الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانه لا يتصل بصفة) القسم (الرابع)
 الصفة (التسامية للحدث) وهي التي لا تحقق لها في حالة عدم ولا يتصف بها الممكن لا بعد
 وجوده (ولان تأثير الفاعل فيها) وهي متقدمة الى اقسام (منها) ما هي (واجبة) اي يجب حصولها
 لموصوفها عند حدوثه (كالخبر) وقول الاعراض للجوهر) وكالحلل في المحال والتضاد للاعراض
 وكاجاب الدلة معاولها وفتح القبح فان هذه صفتها صفة واجبة الحصول لموصوفاتها عند
 حدوثه (ومنها) ما هي (ممكنة) اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما (تابعة
 للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة او عصى) وتعلينا او اهانته فان الفعل قد يوجد
 غير متصف بشيء من ذلك اذ لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل
 افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذ لم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) اي غير تابعة
 للارادة (ككون العلم ضروريا) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لا كمال تفاوت
 العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة (ويتوهم
 خلاف في جملة الاعمال للعلم) او الارادة فقال بعضهم انه نابع للعلم وحده فان من تدرب بصحة
 وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعات ما هو على غاية من الاحكام
 والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر في ذاته الفعل

سبيل الكون

الى ان الوصول مع الصلة خبر ان قوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزائدة التوضيح وليست صفة تقييدية
 لاخراج شيء فان اخص وصف الشيء لا يكون الا ما يكون مأخوذا من تمام الماهية بخلاف المأخوذ
 من الجنس فانه اعم منه صفتا والمأخوذ من الفصل القريب فانه اعم منه وما وان كان مساويا له
 من حيث الصدق كالتأقية والانسانية قوله (ولم يجوزوا الخ) لا يتوهم ان يكون شيء واحد
 ما بيننا قوله (ولم يحطوا الخ) وكذا القا بصفة والاولى التعرض لها قوله (الصفة
 اللازمة) وعلى هذا الواسطة بين النفسية والمعنوية قوله (بمعنى انها الخ) لا يعني انها يتصف بها
 الموجود والمعدوم مطلقا بل بقدار ان الفهم قوله (ما الخ) بخلاف غاية الواجب تعالى وقادر به
 قائمها غير معلقة بمعنى زائد على الذات عندهم لانهم الصفات قوله (مع ان المعدوم الخ) لم ينظر الى
 قائم هذه الصفة مع ان الكلام تام بدونها لانه لا يمكن ثبات حال عدم لممكن عندهم صفة
 نفسية لانها ثابتة في حالتي الوجود وعدمه قوله (وهي التي لا تحقق الخ) بهذا يتنازع الصفة
 النفسية والحدوث قوله (ولا يتصف الخ) اختصر عن الوجود قوله (ولا تأثير الخ)
 اي اصالة قوله (وككون الامرا) اي كون الصفة الخصوصية طلبا للفعل استعلاء قوله
 (تابعة لحدوث العلم) ولذا لا يتصف علم الباري بشيء من الضرورة والكسب

قوله بناء على الحال) وكونها زائدة على
 الذات مع كونها من صفات النفس كما مر
 قوله مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات
 قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد
 الوحدة والكثرة فليظهر فيه
 قوى اخص وصف النفس الخ) قديما فيما
 سبق ان المراد وصف لا اخص منه لانها اخص
 من جميع اوصاف النفس اتحق الصفة النفسية
 في المركبات التي فصلها بساوي نوعها لكن
 التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها يقع
 التماثل وهي هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس
 اعم من الصفة النفسية حتى لا يبقى قواهم بعدم
 جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادرية الله تعالى
 وعاليه خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم
 الجبائي الان بدرجتها في الصفة المعنوية ويقول
 بتعليلها بالاوهية كما يقول به ابنه ابو هاشم
 ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية ايضا
 خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال
 مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز
 بالاحوال فقط على ما سبق في الاهليات لان
 الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنسا
 وفصلا ام لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول
 بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل
 الانسانية صفة نفسية

قوله يشترك فيها الوجود والمعدوم) فان قلت
 العلية والقادرية ونحوهما من توابع الحيوية
 عندهم فلا يوصف بهما بالمعدوم مع انهم مدوها
 من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجود اشتراك
 المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم
 يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة
 ولا يتابعه عندهم اباها من توابع الحيوية لان
 المعدوم عندهم متصف بالحياة والذاعده الرازي
 جهالة يفة كما سبق في قاعدة المقصد السادس
 في ان المعدوم شيء ام لا

قوله وقبل هي الصفة الجزئية) لا ينبغي صدق
 هذا التفسير على القسم الرابع ولعله على بعضه
 الا ان يعتبر قيد آخر يخرج به او يكتفى بالاشتمال
 بالحياتيات

قوله ولا صفة معنوية لانها لا تعلق الخ) هذا التعليل
 يدل على انه اراد ان الحدوث ليس صفة معنوية
 بالاتفاق اي على التفسيرين والافاطاها راته على
 التفسير الثاني منها اذا اظهر ان المراد بالصفة
 الجزئية غير اللازمة في حالتي الوجود وعدمه
 والحدوث كذلك

قوله وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض)
 لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض اذ لم يحاول
 في الفناء على ماسياتي الاعتد بعض المعتزلة
 قوله بلا قصد وارادة) قيل عدم القصد ممنوع
 غاية عدم الشعور

قوله بشرط كون الفاعل مالاً له والا فغير

ارادة الفاعل انما فعله لا يؤثر فيه

قوله ما كان مقدوراً مختزلاً للرب فان قلت

ارادتنا ليست مقدورة لنا اصلاً والا فاحتاج

حصوله فيسأل ارادة اخرى وهكذا الى ما لا

يتناهى قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة

الخاصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو

مذهب اهل السنة واما اذا فسرت بالذات التابع

للاعتقاد النفع او نفس ذلك الاعتقاد فيجوز

ان تكون مقدورة ومختزلة كما ينبغي في بحث

الارادة

قوله وهو منقوض بالصفات السلبية

وبالاعدام ايضا فاما ان يقال على الفاسفة

او يفسر الصفات السلبية بما يتناول الاعدام

قوله اذا قيل بالتفريق بين الذات والصفات

واما اذا قيل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما

يصح اذا خص عدم التغير بالصفات القديمة

كما صرح به البعض والا فخرج جميع الاعراض

لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق

تفصيله

قوله فلو وجد لتمام بالخير قيل الاول ان يقال

ان اذا وجد ليقيم مكان الوجود فيخرج الاعدام

والسلوب ولك ان تقع كون السلوب والاعدام

على تقدير وجودها قائمة بالخير لجواز قيامها

بنفسها بناء على ان وجودها محال جازان

يستلزم محالاً آخرام لو بدل لفظ لو باذا لظهر

خروجها عن التعريف وشبهه للوجود بالفعل

قوله ويرد عليهم القائل (الح) هذا على المشهور

من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكر الشارح في

المقصد السابع وعند بعض المعتزلة القائل قائم

بالفناء

قوله ان بعض انواع كلام الله تعالى

ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه الى ان بعض

كلام الله تعالى في محل وهو قول كن وبعضه

لا في محل كالامر والهي والخبر والاستخبار

قوله وكبعض البصريين منهم ابو الهذيل

العلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع

وان كان ظاهر السياق ههنا بآية

قوله فانه اذا وجدت الح ان ابقى على

ظاهر يلزم ان لا يكون الجوهر الشخصية جوهر

كما عترض السالني وان قدر المضاف الى ذمها

يلزم ان لا يكون الجوهر الكلية جوهر الا ان

هو الارادة بشرط كون الفاعل مالاً له وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم
الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات
ما كان مقدوراً مختزلاً للرب دون ما كان منها ضرورياً وقال الآخرون لا فرق بين ارادتين كالفرق
بين العلمين (و) بينهم خلاف (في الحسن اهو مما يمنع الحدوث وجوباً) كما فتح فيكون من قيل
الواجبة (و) هو مما يمنع الحدوث مشروطاً (بالارادة) فيكون من قيل الممكنة التابعة للارادة

في الرصد الاول في انجائه الكلية

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد ثلاثة الاولى في تعريف المرض اما تعريفه (عندنا فوجود قائم بخير)
هذا هو المختار في تعريفه لا يخرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة لجواهر اذهي غير قائمة بخير
وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام باغير هو اختصاص الناعت او التبعة في الخير والاول
هو الصحيح كما سترده وقال بعض الاشاعرة المرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها
صفة لغيرها وليست اعراضاً لان المرض من اقسام الوجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل
بالفارق بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة فالوجود لتمام بالخير) واما اختاروا هذا
التعريف (لانه) اي المرض (ثابت في العلم عندهم) تنفك عن الوجود الذي هو زائد على
الماهية ولا يقوم بالخير حال عدم بل اذا وجد المرض قائم به (ويرد عليهم القائل) اي فناء
الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائماً بالخير الذي هو الجوهر لكونه
متافياً للجوهر فلا يتدرج في الحد (ولا ينعكس) ايضا (على اصل من اثبت) منهم (عرضاً
لا في محل كابي الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض
البصريين القائلين بآرادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ المرض على كلام وارادة حادثين
مما يلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء فانه اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي في

في سياتكوني

قوله (ما كان مقدراً الح) وارادتنا مقدورة مختزلة عندهم بناء على انهم فسروا الارادة بميل ينفع
اعتقاد النفع لا بالصفة المرجحة فلا رد انه لو كانت الارادة مقدورة لم تسلسل الارادات قوله
(كما سترده) في بحث امتناع قيام المرض بالعرض قوله (وهو منقوض الح) الا ان يخص كلمة
ما بالوجود قوله (بصفاته الح) فانها ليست باعراض بناء على ان المرض قسم الحادث مع
صدق التعريف عليه اذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات والافتراضية بقيد الغيرية قوله (ولا يقوم
الح) بناء على قولهم بان الثابت في العلم ذات المدومات من غير قيام بعضها ببعض فانه
من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المدومات اثباتاً بالصفات المدومة
الثابتة وقدم ذلك قوله (اي فناء الجوهر) فسر فناء الجوهر اذ المرض لا يبق زمانين
عندهم حتى يطرو الفناء كما سيحكي في المقصد الثالث من الرصد الثاني من موقف الجوهر قوله
(والامتناع الح) دفع لما يتوهم من ان خروجها لا يضر لانه لا يطلق المرض عليها يعني ان عدم
الاطلاق نادياً لا يوجب عدم دخولها فيه قوله (فانه اذا وجدت الح) اعلم انه قسم الوجود
الممكن الى الجوهر والمرض وعرفوا الجوهر بالوجود لا في موضوع ولما ورد عليهم الاشكال بانه
يلزم ان لا يكون الجوهر الحاصلة في الذهن جوهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر
سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي قالوا المراد ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع اي لا تفي به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل او وجد لم يكن في موضوع
سواء وجد في الخارج او لا فالمرتب شامل لها ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل
في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهر او عرضاً بناء على ان المرض هو الوجود
في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت كذا قال الحق الدواني في حواشيه القديمة في بحث

محل مفهوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده في كذا وان كان متعلق) اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق
الاشراك او الحقيقة والجزء (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود
الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة (ان يكون وجوده
هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من

في سياتكوني

الوجود الذهني وتبعه من جاء بعده واص لعدم اشتراط الوجود بالفعل في الجوهر حسني
قال بعضهم ان المركب الخيالي كجسد من ياقوت ويحر من زريق لا شك في جوهرية اما الشك
في وجوده اقول هذا يخالف لتصريحهم بان المقسم الممكن الموجود اذ لا يمكن ان يراد به ما من شأنه
ان يوجد في الخارج لان كل ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ويستلزم بطلان انحصاره في القسمين اذ يصير
القسمه حكماً الوجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجوداً
في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المستودع
والحق ان الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع وتفسيرهم بما هي
اذا وجدت ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود لخرج الواجب
تعالى وان اعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية
اذا نسبت الى وجودها الخارجي ولو حفظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولا شك ان تلك الجواهر
حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع وان كانت باعتبار قيامها
بالذهن في موضوع فهي جوهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعندهم وكذا الحال في المرض
وهذا هو المنصوص في الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو المكتسب
من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جوهر واعراض فان كانت صور الاعراض
اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجوهر لذاته جوهر فانه لا تكون في موضوع
الشيء وما هيته محرفة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فتقول ان ماهية
الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لما هيته الجواهر
المعتولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن
امر وجوده في الاعيان ان تكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من
حيث انه جوهر اي ليس حد الجوهراته في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن
فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انما تارة تكون جوهر
وتارة عرضاً وقد منعتم هذا فتقول اما مع ثبات ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضاً ومرة
جوهر حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون
معقول تلك الماهية بغير عرض انتهى كلامه وبما حررنا لك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر والمرض
وان معنى الوجود في موضوع وماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجال
والتفصيل فلا رد ان لا خلاف في اعتبار الوجود بالفعل في تعريف المرض ولذا يستدلون بهدمية الوحدة
وغيرها على عدم دخولها في المرض فتعريف المصنف ليس بصحيح قوله (مقوم لما حل فيه) الظاهر
مقوم لها وانما قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالهوى فانها موجودة
في محل مقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة في محل مقوم للاعراض
الحالة لكون الهوى مقومة للاعراض الحالة فيها قوله (ومثل كون الشيء في الصحة) اي
كونه في حال من احواله قوله (لا يتمايزان) اي تحقيقاً او تقديرًا وتحقيق ذلك ان ملاقة الوجود
لوجودها قائم لا على سبيل التماسه والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للشيء صفة
من الاول كملاقة السواد للجسم يسمى حلولاً والوجود الاول حالاً والثاني محلاً كذا في شرح المقاصد
قوله (وقد يتوهم الح) رد لما في شرح العقائد المحققين التنازع حيث قال ومعنى وجود المرض

يختار الاول ولا يصير الكلية في الماهية بل يراد بها
ماهية الشيء هو جوهرية كان او كلياً او مختار
الشيء ويكتفي في النسبة بذو الغاية الاعتبارية
قوله اي قولنا وجد كذا في كذا (اشارة الى ان
ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود في كذا
لا وجوده المذكور سابقاً لان الضمير في وجوده
راجع الى المرض وليست المعاني المختلفة كلها
كوجود المرض في محل كما لا يخفى

هذه الصبغة ان وجود السواد في نفسه دلا هو وجوده في الجسم وقبائه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه مقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوت غيره وعرفوا الجوهر بأنه ماعية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الحسية الحادثة في المادة واشاروا بخلافهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماعية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق في حد الجوهر على ذات الباري في المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو (اي العرض) اما ان يختص بالجسم وهو الحية وما يندبها من الادراكات (بالحواس) (و) من (غيرها) كما لم (والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما ينبغ الحية وحصرها في عشرة باطل بالاشبهة (واما ان يختص به وهو الاكوان) المحصورة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) يا حدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخوانها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حده ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والسكن والمنجتمين والمفرقين واما رصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة

في سبيل كوني

في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله الحق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجود تها في موضوع ماعية قوله (اذ يصح ان يقال الخ) فانما يتأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه ان لا ينسب صحة هذا القول كيف وقد قلنا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو كان الوجود متصفا على القياس لم يكن الموضوع محتاجا اليه واوسع فليكن للعرض ماعية التغير الاعتباري كما في قولهم رماه فقلته قوله (ولا يخفى ان امكان الخ) دليل ثان على التغير وحاصله ان امكان الوجود لا يبطي مغاير لامكان الوجود المحمول لثبوت الاول في الامور الاعتبارية القائمة بمعاها كالمعنى والثاني في الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان ايضا متغايرين وفيه ان التغير بين الامكانين في العرض ممنوع وثبوته في عدمه لا يجدي نفعا اذ لنهزم بقول ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قوله (وان جاز الخ) يعني ان نقي الكون في الموضوع اعم من ان لا يكون في محل كالمفارقات والهولى والجسم او يكون في محل لكن لا يكون مقوما له كالصورة بالقياس الى الهولى قوله (اشاروا الخ) يعني ان قولهم اذا وجدت الخ اشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماعية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الى الفهم قوله (لم يصدق الخ) لان موجوديته بوجوده هو نفس الماعية وان كان اوجود المطابق زائدا عليها وبهذا اندفع ما قيل ان حد الجهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماعية بل زيادة الوجود لطاق والحكمة فانزلون زيادته فلا يخرج الواجب وقد يقال ان الماعية تدل على الكلية التزاما بغير الماعية يخرج الواجب وليس بشئ لانه يخرج الجوهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماعية بمعنى ماعية يجب عن السؤال بما هو الذي هو مصطلح للتطابق للماعية بمعنى ماعية الشئ هو الذي هو مصطلح الملازمة وقيل ان قولنا اذا وجدت بشعر باسكان الوجود فلا يصدق عليه تعالى وفيه ان الاشكال بالامكان العلم بـ وهو محقق في الواجب والاشكال بالامكان الخاص ممنوع قوله (كالم الخ) مثال لغرضه بناء على ان الادراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر قوله (ومعناها الخ) كما حصرها صاحب الصحائف في عشرة الحية والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والام ولا يخفى بطلانه لخروج التجيب والضحك والفرح والحزن وامثالها

قوله اذ يصح ان يقال الخ) هذا لا يفيد التغير الحقيقي الذي هو المطلوب انما المفيد له هو قوله ولا يخفى الخ) فهو دليل مستقل على المطلوب قوله واشاروا بقولهم اذا وجدت الخ) فيه بحث لان حصر الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماعية بل زيادة مطلق الوجود والحكمة فانزلون زيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى شئ هو وجوده الخاص ولو اخرج بقوله ماعية بناء على اعتبار الكلية في الماعية كما اشار اليه في اول الامور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيدا وقد يقال منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماعية اذا وجدت كانت كذا مشعر باسكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات به قوله من الادراكات بالحواس) لم يجز قوله كالمثال الادراكات على طريق اللف والتشعر لان المشهور استعمال الاحسان في الادراكات والان الاندب حيث كاد اوم

قوله وحصرها في عشرة باطل) حصرها صاحب الصحائف في الحية والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والام ولا يخفى بطلانه لخروج التجيب والضحك والفرح والحزن وامثالها قوله المحصورة في انواع اربعة) سياتي في بحث الاكوان المتناقضة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل

لما وقع الخلاف فيها) واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) المتدرجة تحت المختصة بالجسم وغير المختصة به (متشابهة بحسب الوجود) يعني ان عدد انواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) و برهان التطبيق ايضا (وهل يمكن ان يوجد منه) اي من العرض (انواع غير متشابهة) بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مقابلة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الاما هو متناه ولا يمكن ذلك اختلف فيه (فن منه) وهم اكثر المعزلة وكثير من الاشاعة (نظر الى كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعا (فهو متناه) لان ما لا يتناهي لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا (ومن جوزه) كالجسائي واتباعه والغاضي مثاني اكثر اجوبته (فلانه ليس عدد اول من عدد) فوجب الاتساق (كما مر الحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالنوع والجواز (لضعف المأخذين بوجهه) اي وجد ضمة ههما (ظاهر) اما ضعف الثاني فلان في صدر الكتاب في تعريف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلان عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا يتناقض عدم التشابه كضعف الواحد والالف مرات غير متشابهة ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الاثر انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متشابهة وان لم يوجد منها الاما هو متناه في المقصد اشالت في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) اي العرض (محصورة في المقولات التسع) وان الجواهر كلها ماعية واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للوجودات الممكنة عشرة (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح الاعتماد عليه وعدمهم) في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه ببحث قلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول) هو (الكم) واما قلنا لذاته يخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالمعنى بمعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعنى والعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعني في حد الكم (ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه التصل والتفصل) لان كلامهم قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المنص ان قبول القسمة قدر ادبه كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق بالمقدار لذاته وقدر ادبه الافتراق بحيث يحدث للجسم هو شيان وهذا المعنى لا يلحق بالمقدار لان الملقى يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقدار ان لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القبل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار

في سبيل كوني

بالذات وبين المحسوس بالواسطة قوله (لما وقع الخلاف) اذ لا شبهة في وجود المحسوسات وان كارة منكر والحسبات قوله (يعني ان عدد الخ) افاد بالناية الى ان الاستفادة من المتق وان كان تناهي انواع كل واحد من هذه الاقسام لا يجمعها لكنه يلزم ذلك بناء على تناهي تلك الاقسام قوله (قابل للزيادة والنقصان) بان يزيد بعد ان كان ناقصا ذكر النقصان استطرادى اما الثاني لان تناهي قوله للزيادة قوله (لا يتناقض عدم التناهي) اي الذي كلامنا فيه اي معنى ان لا يقف عند حد وان كان متافيا لعدم التناهي بالفعل قوله (ففي ضبطه وجود) اي دخل تحت الوجود جميع افراده ليتمكن التطبيق بين آساده في نفس الامر فلزم المحل كما مر تفصيله قوله (غير متشابهة) اي غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار قوله (اما ان يقبل لذاته القسمة) اي يكون معروضا لها بلا واسطة امر آخر قوله (اقسام الكم بالعرض) وهو محل الكم بالذات والحال فيه والحال في محله او متعلقه قوله (لان كلامنا الخ) وكون الاجزاء حاصلة بالفعل لا يتناقض فرضها بل هو اعون على الفرض قوله (يحدث للجسم) خص الجسم بالذكر اشارة الى ان هذه القسمة يلحق الجسم لذاته لانه لا بد فيه من الحركة واما يلحق

قوله لما وقع الخلاف فيها) اي بين كثيرين والا فسيح ان بعضها من القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة

قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض الخ) بمعنى انها لو وجدت لكن عرضا لا نهيا اعراض في مرتبة الامكان الصريح لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض عند اهل الحق قوله ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده بحال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه عند المتكلمين كما سبق وحديث يلزم احد المتأخرين اما مساواة الناقص الزائد او تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود واما نحو يزعم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فينبغي ان يحمل على نحو كل درجة لاني نهاية وامكان كل درجة في انفسها لا يتناقض استحالة الكل اطلاق التسلسل في الانواع فيأتي التوفيق فامل

قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجدته سهل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء يختص به فيستقرأ هل توجد منه متعدد ام لا ولا حاجة الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالتزديد العقلي

معداتها في قواها انما لم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقول القسمة لانه يخص بالتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقول الاقسام واربده به الافتراق لم يتناول التصل بل كان مختصا بالتفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالتصل وجبان راد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كماله الكافي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث الشرقية احد المتين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يختص بالتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها التفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المنصوح نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للتصل والتفصل معا واليه اشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالتصل فيكون الحد غير جامع) بخروج التفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضى النسبة لذاته اى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضى النسبة (والثاني) هو (الكيف فرسعة) صرح بافظ الرسم نفيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا تصورها لها حد حقيقى كما يصحح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضى (النسبة لذاته) وينكشف لك هذا الرسم في الرصد الثالث

في سياتى

الاعراض بالتبع قوله (انه لا يجوز تعريف الكم الخ) في المباحث في المشرقة منهم من اقتصر في تعريف الكم بقول المساواة والامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم التفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والمستفاد منه انه لا يجوز تعريفه بقول القسمة مطلقا وان منشا عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان اراد به الفروض والانصاف والقسمة الفرضية اذ الافتراضية انما تعرض المادة فهو مختص بالتصل دون التفصل اما لان الفرضية انما تنطبق على ما يقابل العقلية كما صرحوا به في تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم التقاطع فيها وان اراد به الطرفان وبالقسمة الافتراضية لانها الطارئة وكذلك لان الانفصال انما يرد على التصل فلا يصح التعريف بقول القسمة الا اذا اخذ القبول بالاعتبارين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك في كلامي المتين او بزيادة القدر المشترك وباد بالقسمة الافتراضية فيثبت بثل التعريف للتصل والتفصل لان عروض الافتراضية للتفصل وطرا يانها على التصل فهذا يحمل كلام الامام في الكتابين عندى قوله (ان الذي يقتضيه كلامه السابق) وهو قوله وهذا المعنى لا يلحق المقدار فان في حقوقه المقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورد بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالتصل وما قيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم حقوقه للتفصل فضلا عن اختصاصه حيث اورد بطريق الحصر فكيف يكون كلاما سابقا مقتضيا لاختصاصه بالتفصل فجوابه ان القصر اضافي بالنسبة الى المقدار اذ لو لا ذلك لم يصح كلامه قوله (نوع اشعار الخ) لان حقوقه المقدار لذاته مع ان جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الاشعار محتاجا الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خلفه قوله (بل هو شامل الخ) اضراب عما يستفاد من الكلام السابق اى فليس مختصا بالتصل قوله (اى يكون مفهومه الخ) يعنى ليس المراد بالانقضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضى النسبة الى العلوم في الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه معقولا بالقياس الى الغير ان لا يقرر معناه في ذهن الامع ملاحظة الغير اى امر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة او معروضه كالموضع والملاك قوله (ولا يقتضى النسبة) قدر معانى النسبة بقرينة السابق

(فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه صبعة الاول ان وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يختصه) ويكون مملوأة ويسمى هذا انا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة يحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقى (وقد يقال) الاين (لكونه) وحصوله (في) ما ليس حقيقيا من امكنه (مثل الدار او البلد) او الاقليم او الممورة او غير الممورة او غير ذلك (بخازا) اى قولنا بما فان كل واحد منها يقع في جواب ان هو (الثاني) وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول (في الزمان او طرفة) وهو الاين (كالخروج والانية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم الى كالاين الى حقيقى كاليدوم والضموم وغير حقيقى كالاسبوع والكهرو والنسبة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بهما السؤال حتى الاين الزمان في المعنى الحقة في يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقى (الثالث) الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اى الجسم (بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض) باقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور الخارجية) عن ذلك الشيء كوقوف بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لتبئين معا (فالقيام والاستلقاء وضعتان) متقابلتان (لاختلاف نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولولم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جسمهما فجاز ان يفرقا بافضل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل فيحدان وجودا وجعلا فكيف يتصوران حصة من الجنس فانرت فصلا ثم فارقت الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار التبيين

في سياتى

اذ ليس المراد انه لا يقبل النسبة قوله (لانها عدمية الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب المحققين من الحكماء ان الوحدة عدمية وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزيهه منزلة الوجود لكونه مبدأ انتزاعه موجودا كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئيهما واما الثنائون بوجودهما فبغير بدون في تعريفه قيد الاقسمة كما سيجي قوله (هو النسبة) اى يغال له النسبة اصطلاحا وان لم يكن به من اقسامه نفس النسبة لشدة اقتضائه اياها قوله (وعرفوه ايضا الخ) اى قالوا ان الاين هي الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول تردد قوله (او الهيئة التابعة) على اختلاف بينهم قوله (الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كافي لفظة بيت وفرط وولدا وفي اوله كافي لفظة تراب وطرب وذور اوفى وسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كنا ذكر الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال في تركب الالفاظ مع انها زمانية عن الحروف الالمانية على ما هو قوله (يجوز ان يشترك فيه كثيرون) بناء على ان طريقة الزمان لشيء ليس المتعارضة اياه قوله (بسبب نسبة اجزائه) سواء كانت الاجزاء بالتفصل او بالقوة قوله (واذا جعل الوضع الخ) اتفقا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للتبئين وليس مر كيا منها اذا النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها وبين الامور الخارجية ليس الاقرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتباس وليس القيام والقعود نفس تلك السبب ولا مر كيا من الهيئتين الحاصلتين من تبين التبيين اذ لا دليل على وجودهما في القيام مثلا فضلا عن تركبهما فهو هيئة وحدانية معلولة لها قدر فانه مازل فيه الاقدام واعلم انه عرفت الامام الوضع في المباحث الشرقية بانه هيئة يحصل للجسم

قوله (ولا يزال كذلك ابدا) كانه حل المضارع اعنى قوله ان يفرض على الاستمرار والجدد الدائم ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد التفتت باجزاء العدد الغير المتناهى كعدد النفوس المارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لال نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة ولاختصاص الحد بالتصل وجه آخر وهو ان يحصل العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للقول فيخرج التفصل حيث لا نه متقسم بالفعل البية ويمكن ان يخرج التفصل بالقول ايضا بان يراد به الامكان المقابل للقول قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للتقدير واسطة الكم الذي هو اعم للذاته وقيل وجهه ان العارض للشيء لا يتخلف عنه مادام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البية فلا يزال المقدار معروضا للهيئة المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن

قوله (لانها عدمية) فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعا والا لما وجد الكم المتصل اعنى العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح القاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون اعداد من الموجودات العينية بل من الاعترافات الذهنية وان خلاف التكليم اياهم راجع الى تفهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادماهم الوجود الخارجي كما يستفاد من كلامه على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي فاجمع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو والذي تسكب فيه العبران وسيجي لهذا الكلام نتيجة ان شاء الله تعالى

قوله (وعرفوه ايضا بانه هيئة يحصل للجسم الخ) قال الامام في المباحث الشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون امرا نسبيا واما ان لا تكون فان لم تكن امرا نسبيا وقد يتناقض حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون نسبية فهي اما كيات او كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كيا او كيفيا وهو باطل واما ان كان امرا نسبيا فتلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطاوب فنادى امرا آخر فلا بد ان يفيد تصويره ثم يقيم الحجة على ثبوته

قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه واما كون الاجزاء الثنائية في القياس فوق الاجزاء الفوقانية فيسه في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة من قربها من المحيط

في ماهية الوهم (الرابع الملائ) ويسمى الجدة ايضا (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحيط (بخلاف الملائ (من المكان) الى الابن المتعلق به فانه وان كان هيئة ماضية للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتكهن (سواء كان) ذلك المحيط امرا (طبعيا) خافيا (كالاهاب) للهرة مثلا (اولاً) يكون طبعيا (و) سواء كان (محيطا بكل كالشوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالعض كالختم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة التكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البوة وانها) اي البوة ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فلاضافة اخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتكهن حصل) للمتكهن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الابن واذا نسبناه الى) المتكهن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية والمكانية من معقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذات الشيء والمكان لان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المعقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (بمكان الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعلمه وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلناه السادس) ان يفعل وهو التأثير كالمسحون مادام يتخفن (فان له مادام يتخفن حالة غير قارة هي التأثير المتخفن الذي هو من معقولة ان يفعل (فهو) يعني ان يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اي المتخفن (لانه يتبع بعد السخونة) الذي لا يبقا لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهر (السابغ ان يفعل وهو التأثير كالمسحون مادام يتخفن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير المتخفن الذي هو من معقولة ان يفعل (فهو) يعني ان يفعل (اذن غير السخونة لبعائها بعده) اي بعد السخونة الذي لا يبقا لمقولة ان يفعل بعده بل السخونة امر قار من معقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب

سبيل الكون

بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات كالواحدة والانحراف ولا تخالف بين التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعرا بانه معقول لتسوية الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة بكونها موجهة تخالفها بالقياس الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار القسمة الى الامور الخارجية ايضا الا انه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع التسعين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المفيدة قوله (ويسمى الجدة) يعني الغناء قوله (وهو هيئة تعرض الخ) في المباحث الشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره اولهضه وينقل بانتقاله فاعلمه نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب امر حاصر لان نسبة المحصورة ونسبة الحاصرة متساويتان فعمل احدهما معقولة دون الاخرى تحكم والوجدان ايضا شاهد بان الجسم مثلا حالة حاصلة بسبب الاحاطة المحصورة لانفس احاطة العمامة قوله (فلاضافة الخ) خص الاضافة بالذكر مع ان جميع المقولات كذلك لحناء الحكم فيها قوله (الى ذات المتكهن) اي مع قطع النظر عن وصف المتكهن قوله (يعني ان يفعل الخ) المطابق لسياق الكلام ان يفهم المتخفن المستفاد من التمثيل الا انه لما كان الحكم يكون السخونة مغايرة للمتخفن بديها لا يلقى ان يذكر في العلوم فضلا عن ان يفرع على كون مقولة الفعل متحد افسره بان يفعل وهو وان كان نفس السخونة لان الحكم يختلف باختلاف العنوان قوله (اي السخونة) اشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة على ان يفعل قوله (لانه مقولة ان يفعل بعده) وهو الحصة الحقيقية في ضمن السخونة قوله (فهو) اي ان يفعل حال هذه العبارة كحال السابقة قوله (وكذلك الاحتراق القار في الثوب)

(وغير)

(وغير استعداده لها) اي غير استعداد المتخفن للسخونة (لبوة قبله) اي قبل السخونة الذي هو من مقولة ان يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولا كانت هاتان المقولتان امرين محددين غير قار بن اختيار لهما ان يفعل وان يتفعل دون الفصل والالتصال (قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها) اي عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انها عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) انها عرضان موجودان (فحق لم تحصر الاعراض) باسمها (فيها) اي في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مشدد تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) اي الوحدة والنقطة عليهما (الا اذا اتهمنا ان كلاهما مقول على ما تحته من الجنس وتحت اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى ثبت انها جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيطرح ما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شيء منها) اي من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولها على ما تحتهما قولها عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لاجناسها وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث الشرقية لان كلاهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حاله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحاصل اما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) ان دعوى انحصار المقولات العريضة في الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية ولانها ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يثبت ذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا محتملا لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لاجناس (ولا كونها) اي لم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحته انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لاعاليا (او) ان يكون انسان منها او اكثر داخل تحت جنس (آخر) فيكون (ذلك الداخل تحت الجنس الآخر) جنسا متوسطا

سبيل الكون

اي الثابت في الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذي هو من مقولة ان يفعل قوله (ان يفعل وان يتفعل) الدالان على التجدد قوله (دون الفعل والانفعال) فانهما قد يستعملان بمعنى الاز الحاصل بالتأثير والتأثر قوله (اذ لا وجود لهما) كاذب اليه البعض وان كان مخافا اقول جمهور الحكماء ولذا قال وان سلمنا قوله (قولاً عرضيا) فلا يكونان ذاتيين فضلا عن الجنسية قوله (اشخاصا متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين قوله (لاجناسا) فلا يكونان عالين قوله (وان يندرجا في مقولة الكيف) بناء على عدم قيد الاقسمة فيه واما عدم ادراجهما في شيء من اقسامه اعني الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة والاعتدالية فعلى تقدير عامه انما يصل ذلك الانحصار لادخولهما في الكيف قوله (واما ادراجها الخ) في اشياء بعضهم يجعل المبدأ وذا المبدأ مقولة واحدة ويقول ان الوحدة من جملة الكم وان الواحد في العدد والعدد كم وكذا النقطة في الخط والخط كم الان طريق الحق في هذا ان ينظر فان كل رسم الكمية رسما يقبل على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتيا وجزا لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدئين اولهما يكونا وان كان لا يقال او يقال فلا غير ذاتي فليست الكمية جنسا لهما قوله (وهو عارض لهما) لم يقل وهو مشترك لفظي بعده قوله (لاعاليا) اشارة الى ان المقصود من كونه مفردا في كونه عاليا فلا يرد جواز ان لا يكون فوقه جنسا فلا يكون مفردا قوله (او يكون انسان الخ) دخول واحد منها تحت جنس بوجب كونه جنسا متوسطا او سافلا الا انه تعرض لدخول اثنين او اكثر بناء على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من انه لابد للجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل وتفاوت انحصاره

(موافق)

قوله اذ لا وجود لهما في الخارج قد اشترنا اننا الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا الجواب المتعني لان الكلام على مذهب الحكماء

قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى ثبت انها اجناس عالين فان قلت يحتل ان لا يندرج فيما ذكرنا ولكن يندرج تحت مقولة اخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونها جنسين عالين قلت بني الكلام على تقدير عدم ادراجها تحت مقولة سوى التسع فلذا سكنت عنه وتعرض لما يقبل المنع

قوله وان يندرجا في مقولة الكيف اعتبار قيد لقسمة في تعريف لكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى اربعة انواع ياتي اندراجها في هذه الابدان التخصص المستبعد

قوله على تصور امر خارج عن حامله المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج انه لا يتوقف على تصور امر خارج عن نفس هذا العرض لكن المتوقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها في تعريف الكيف اعتبار

بعضهم الخروج عن حامله يعني الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزأ منه كايه ادر بل وان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به في المباحث الشرقية ايضا حيث قال المتعبر في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلهما او تصور حال من احدهما وال محلهما وكذا القول في النقطة انتهى كلامه

قوله فيكون جنسا مفردا هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة

قوله ويسمى الجدة الجدة في اللغة الغناء فيناسب الملائ

قوله لا يتفعل بانتقال المتكهن قيل المراد انه لا يتفعل بانتقاله كليا كليا يتفعل بالرق المتفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينقل بانتقاله كما اذا سكن تحت المائيم خلى وسباني الكلام على مثله في بحث المكان

قوله كالمسحون مادام يتخفن قد تقرر في موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفي ان يستفاد مما في خبرها فلا حاجة في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسحون مادام يتخفن ولا في تمثيل مقولة ان يتفعل بقوله كالمسحون

ان كان ما تحت اجزاء (او) جنسا (سافلا) ان كان ما تحت انواعا حقيقة فظهر ان لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصل احد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة اخرى) اي جنس عال للاعراض مقار للتسعة المذكورة (وقد اخرج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه) اي العرض (ينقسم) انقسام اذ اربعين النقي والاشياء (الى كم وكيف ونسبة كإمر) من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة او لا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة او لا وهذه اقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فان حصر اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا (فالنسبة اما الاجزاء) اي لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع ولا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعة الى امر خارج عنه (وهي) اي هذه النسبة (اما ان كان كان) ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع اجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) اي بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والافه والابن وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة المضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الابن يكون منه غيره وهو ان يفعل او) يكون (هو من غيره وهو ان يفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعرض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى السبب المذكورة لا قسميا برأسه فان حصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (انما لان النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى يحصر في الابن والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالمساحة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) ايضا كما مر (فقد جاء التركيب وانه يوجب

سبيل الكون

في نوع واحد كما في شرح المطالع قوله (لا يخرج للعرض عنها) لكونها دائرة بين النقي والاشياء والتماريق الحاصلة من القسمة مساوية للاقسام كالانجني قوله (وغيرها الجوهر) هذه المقدمة مستدركة في بيان حصر العرض في تسعة وان ما ذكره الشيخ في الشفاء لبيان حصر الموجود في مقولات عشر قوله (اي لاجزاء موضوعها الخ) هذا هو المطابق لما في الشفاء وان كان عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزاء فيما بينهما والى الامور الخارجية قوله (لان النسبة حينئذ متكررة) فيه ان اعتبار النسبة الى نسبة اخرى لا يقتضي اعتبار النسبة الثانية بالقياس الى الاولى حتى يتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال واما الذي يوجب نسبة فاما ان يوجب نسبة تجعل الماهية معقولة بالقياس الى المنسوب اليه ويكون هناك انعكاس متشابه في معنى النسبة وهذا هو الاضافة قوله (بان يكون منه غيره) اي يكون غير الكيف حاصلا من الكيف كالحراة والبرودة والتوترتين فيما يجاور الماء والنار قوله (وهو) اي الكون المذكور قوله (او يكون هو من غيره) اي يكون الكيف حاصلا من غيره كالحراة والبرودة والخاصتين فيما يجاور محلها قوله (لا يقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لا نفسها لا يستحق ان يجعل لها اوليها نسبة بل انما يستحق لامور ولا حوال فيها كذا في الشفاء قوله (يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالنسبة بالاحاطة غير متحصرة فيها لان الشكل هيئة احاطة كم مقدار بمقدار وليس شيئا منها قوله (فاعتبرت) على صفة المجهول بقرينة قوله كما مر يعني ان القوم اعتبروا في الوضع التسبب معا والمقصود بيان الحصر في الاقسام التسعة التي قررها القوم لا التقسيم ابتداء وبيان الحصر في اقسامه فلا يرد ان الشيخ لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجية في الوضع واعتبار غيره لا يصير حجة عليه فلا يلزم تكثير الاقسام واعلم ان الشيخ نقل اول وجه الحصر من القدماء فقال العرض اما ان يكون مستقرا في موضوعه واراد عليه بسبب غيره من خارج ولا يحتاج الى النسبة الى ذلك الخارج وهو اقسام ثلاثة وكيفية

(تكثر)

تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون صفا خارجا عن الاقسام المذكورة (وايضا في) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المتفصل (ولا يبرهان على انتفاءه) اي انتفاء هذا القسم (وايضا فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين ان تكون متى) اذ لا يجب ان تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقسدا لها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انساب شي منها الى الزمان (لحصوله فيه وايضا لان النسبة الى الكيف لا تعقل الاثباته من غيره او منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن متحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصر هاتين المقولتين في اثنى الى الكيف منظور فيه (وايضا فالنسبة الى ذات) الجوهر معقولة بالحصول فيه (اعني حارول الاعراض في ذات الجوهر) وكون الجيز حاراله وهو غير حصوله في الجيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للغير اليه (وبالجملة فليس) انتفاء ما بالدينه من الاقسام (ضروريا واتم مطالبون بالجملة) عليه (ولو قيل استقرأنا الوجود فلو وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكرناه (كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اثر ذي اثر) اي قبل كل شيء (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات) الطويلة (وان اراد) ابن سينا بما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اي فيما ذكره (تقريرا الى الضبط) الجامع للمتنشر (وتبييدا عن الخط) الثاني من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات

سبيل الكون

ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذي احده ان كل عرض لا يتخلوا اما ان يحوج تصور الى تصور شيء خارج عن الموضوع او لا يحوج والذي لا يحوج الى ذلك على ذلك ثلثة اقسام اما ان يكون لم يحوج الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة في اشياء هي فيه ليست خارجة عنه واما ان لا يحوج الى ذلك بالنسبة والذي لا يحوج الى ذلك فهذه الخارجة تجعل الموضوع منقسما بوجه ما حتى يكون له اجزاء بعضها عند بعض حال متقاربة في النسبة وذلك هو مقولة الوضع اذ هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وان كل واحد منها ان هو من الكل الخ ولا يخفى انه ليس على شيء من هذين الوجهين اعتبار النسبة الى الامور الخارجة في الوضع ولعل اعتبارها كما اراد المتأخرون لثلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادها في الجنس لاني النوع فيجوز ان يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قدس سره سابقا من ان الجنس والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم قارنته الى فصل آخر انما يرد لوقيل ان النسبة الى الامور الخارجة فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهني المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجة فصل للجزء الذهني المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحوان المأخوذ من البسدين والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد مقارنته لا يبقى تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وانما يبقى النسبة في الاجزاء التي هي مبدأ لصفة اخرى من الوضع ويقارنها النسبة الى الامور الخارجة التي هي مبدأ لفصل آخر قوله (هاتين) اي الفعل والانفعال قوله (وبالجملة الخ) في الشفاء بعد بيان وجه الحصر الذي مر فهذا ضرب من التقريب بتكلف لا ضمن صحة ومجاريته لا امتحان القانون لانه اقرب ما حصر في هذا الوقت ويمكن ان يرام فيه وجوه اخرى وتكلف واورأت في ذلك فائدة اوجه حقيقة لا وجبت ان اقسام قسمة غير هذه يكون اقرب من هذا ويمكن القريب والا قرب اذا لم يلقنا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا يخفى انه صريح ان ليس المقصود الامجد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ما قاله خارج عن الانصاف قوله (اثر ذي اثر) في القاسموس فعلة اثر او اثر ذي اثر او ذي اثر اي قبل كل شيء وفي الاساس

قوله منظور فيه) لم لا يجوز ان يحصل بالنسبة الى مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما ما قبل من ان مبدأ التأثير قد يكون جوهر كما سلف فحينئذ يكون النسبة الى الجوهر فاما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية قوله اثر ذي اثر اي قبل كل شيء) اثر اسم فاعل مضاف الى مقوله والتاثير ههنا بمعنى المصدر اي آثرا فعلا ذا اثر اي ماثورا مختارا ويحتمل ان يكون الاثر بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه اي فعلا صاحب اسم الاثر وهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج عليه

قوله اي لا جزاء موضوعها) عبارة المتن محتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا لكن مذهب ابن علي اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر قوله وان صكان غير قار فهو متى) فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان اعني الان كما في الحروف الآتية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فاما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان بواسطة قوله وايضا فاعتبرت في الوضع الخ) اي على المذهب المختار الذي اثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب ابو علي الى خلافه كما اشير اليه الان

في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم الى سوى الاستقراء الذي لا يفيد الاطلائضا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للشيء الباقية وبعضهم جعلها خمسة فبعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وحيد اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد صرح بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعين والجهل ليست مدرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والابود خارجة عنها لانها اجناس لماهياتها واحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان يتفعل وذهب بعضهم الى ان مقولاتي الفعل والافعال اعتباريان فلا تدرج الحركة فيهما

المقصد الرابع في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان (الاصم) فانه ذهب الى ان العالم كله جوهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهر (واقائلون به) اي بوجود العرض (اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شريطة) قليلة لا ياتي بشأنهم (كما في الهذيل) العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافي محل وجعل الباري تعالى مريدا بها) اي تلك الارادة (والضرورة كافية لثاني) هذين (المقامين) فان ادرك الاعراض من الالوان والاصواء والاصوات والطومات والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بجواسنا ولا نشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة **المقصد الخامس** في ان العرض لا يتفعل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فنفى المتكلمين لان الانتقال اما يتصور في المحجر) وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المحجر والعرض ليس بمحجر (وفيه نظر فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض) الذي كلالنا فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لغيره عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما

سيالكوتى

اي اولا قوله (ان لم يكن قارا) اي لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاريته بواسطة كونه مقبدا راله والفعل والافعال اما داخلان على ما صرح به البعض او عدم قاريتهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة قوله (لا يتحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من الشيء ومن العرض القاسم به اعتباريا لا لغير كل منهما في الوجود قوله (من مقولة ان يتفعل) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجا وان فسر بكمال اول لساها بالقوة من جهة ما هو بالقوة فن مقولة الكيف قوله (فلا تدرج الحركة فيها) لكونها محسوسة قوله (في اثبات العرض) اي في بيان ثبوتها وتحققه وانه لا يجوز قيامه بنفسه الا انه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المقامين اختصارا وفيه اشارة الى ان الحكم الضروري يجوز جملة من المقصد اذا كان فيه خلاف ردا للخالقين واخذ الصانع القاصر بن قوله (ارادة عرضية) لا يقال انه لا يقول بعرضيتهما لاننا نقول قد صرح ان امتناع القول بالعرضية لا يجدي نفعا بعد القول بكونها صفة حادث فان حقيقة العرض هي الصفة الحادثة وفيه انه يشترط في العرضية القيام ايضا ولا قيام ههنا فالصفة الحادثة عنده اعم من العرض قد بر قوله (مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا ممنوع عنده فانها صفة له تعالى عنده ولذا بوجب الحكم له دون غيره قوله (واما انتقال العرض الذي الخ) اي الانتقال المحال على العرض

(باطل)

باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويورد الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المخدور لاننا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون ان يفارقه عن محله هو ان يقارنته لمحل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اي تشخص العرض العين (ليس لذاته) وما هيته ولا لوازمها (والا انحصرت نوعه في تشخصه ولا لما محل فيه والادار) لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه (ولا لفصل) لا يكون حاله في ولا محله (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اي تشخصه (لمحله فالحاصل في المحل الثاني

سيالكوتى

قوله (واما في محل آخر الخ) يعني في محل الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه قوله (ويورد الكلام الخ) بان يقال حال الانتقال الى هذا المحل اما في المحل الاول وهو سابق عليه اوفي هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال انه في محل آخر سوى هذا المحل فانه يلزم وجود محال غير متناهية حال الانتقال من محل الى محل قوله (جاز ان يكون الخ) يعني يجوز ان يكون الكون في المحل الاول في آن والكون في المحل الثاني في آن فان يكون ان يفارقه من المحل هو ان يقارنته مع المحل الثاني فيصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال في انتقال الجسم من مكان الى آخر على طريقة المتكلمين فان الحركة عندهم ليس الا كون ثان في مكان ثان واما على طريقة الحكماء فيسمى بيانه من انها امر متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التي هي قابلة لتقسيمات غير متناهية بين كل حدين يفرض منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز الى حيز عندهم ايضا قوله (وما هيته) اشارة بالعطف الى ان ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر قوله (ولا لوازمها) اما عطف على ما هيته فيكون اشارة الى ان المراد بقوله لذاته اعم من ان يكون بلا واسطة او عطف على لذاته قدره تعجلا للفقود والقرينة عوم الدليل قوله (لان حلوله في العرض الخ) اذ لا معنى للحلول في البهيم والمفروض ان تشخص العرض ابا الحال من حيث حلوله فيه اذ لو لم يغبر حيثية الحلول كان تشخصه بامر منفصل عنه فيتوقف تشخص العرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل لا يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والعرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بين الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فاما الفرق في الصورتين والجواب ان تشخص الهيولى بالصورة معناه ان الهيولى لاستعدادها الصورة المعينة اما لذاتها كما في هيوليات الافلاك او بسبب صورة سابقة كما في هيوليات العناصر دالة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لا تقبل لغير تلك المعينة والفاعل في الظاهر الاعراض المكتتفة بها حين حلولها في تلك الهيولى من الشكل والوضع والابن وفي الحقيقة المبدأ الفياض لها باقاضة تلك الاعراض عليها والصورة المعينة لا من حيث انها هذه المعينة شريكة علة تشخص الهيولى بمعنى ان المبدأ الفياض باقاضة الصورة المعينة جعلها مشخصة فذات الهيولى بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعينة صارت علة لتشخص الهيولى وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون للعرض استعداد ذاتي به يقتضي الحال المعين يقتضي تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون توادر استعدادات متعاقبة لاني بداية لان ذلك متخص بالهيولى فيكون له محل له مدخل في تشخصه قوله (لمحله) اما بنفسه او بما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا بد ان ههنا احتمالا آخر وهو ان يكون تشخصه بما حل في محله كذا قيل وفيه انه حينئذ يجوز الانتقال عليه لان المحل لا دخل له في العلية الاعتبار للحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفي شرح المقاصد في رد الاحتمال المذكور

(موافق)

(١١٠)

قوله لا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعا

وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه بنفسه في الحركة ولذا قالوا ان الخروج من الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سمعنا في مباحث الاكوان واما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما سطر على مذهبه وما رد عليهم ان شاء الله تعالى

قوله ليس لذاته اي ليس ذاته متعينة لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرصد الثالث

قوله ولا لما محل فيه والادار (فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعيين ان تشخص الهيولى محل عند الفلاسفة بالصورة الحادثة فيه ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست بمقومة لاصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي

قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه (قد يجاب بما شربنا اليه في بحث التعيين من ان حلول شيء في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بيانه وجه تجوز تشخص الهيولى بالصورة الحادثة فيها كما مر وفيه ما شربنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة نجا يز اسناده الى المنفصل فتأمل قوله (فهو اي تشخصه لمحله) يعني اذ لم يكن الاقضاء التام للامور المذكورة فلعله دخل في تشخصه البتة ويتم المطلوب فعلى هذا لا بد ان يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق ايضا ان للحل دخلا في تشخصه ولو بالواسطة ويتم المطلوب واما ما ذكره شارح المقاصد في رد احتمال المذكور من انتقال الكلام الى تشخص ذلك الامر ورجوع الامر الى المحل دفعا لا بد للدور او التسلسل فبرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية ويكون كل سابق دالة معدة لتشخص اللاحق ومثله جاز عند الحكماء هذا وقد يقرض على اصل الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لاني محل معين وحينئذ

قوله لا يفيد الاطلائضا ضعيفا الاستقراء الناقص اعني يفتد الظن قبل الفوز بقسم آخر واما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيد اصلا اللهم الا ان قام الحجة على انتفاء ما من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الاطلائضا ضعيفا وهو الاستقراء الناقص فجملة الوصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

قوله والنسبة الشاملة للشيء الباقية (فالتسبة على هذا جنس للشيء واما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع

قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة (فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يتفعل وان يتفعل داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح من اختيار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغيره

قوله فالحق انها من مقولة ان يتفعل (كما يظهر من قولنا حركت الشيء فحركت وقديقال الحركة ان فسرمت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فهي من مقولة الانفعال وان فسرمت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرمت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرمت بالكون في اثنين في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الابن

قوله لان الانتقال اسم بصور في المحجر (اي بالذات والمراد بالخصول المذكور في تفسير الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يراد به لم لا يكفي التحجير التسبي

هوية اخرى) اى شخص آخر غير الشخص الذى كان حاصلا في محل الاول لا يمكن ان يكون له مدخل في شخصه لم يتصور مفارقة عنه باقية لشخصه بل يجب انتقاله حيث لا يكون الحاصل في محل الآخر عين الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية (المتعلقة من احدهما الى الآخر واذلغناه للهوية ههنا فلا انتقال اصلا) وفيه نظر لجواز ان يكون شخصه بهويته الخاصة ولا يلزم (حيث ان المحصور النوع في الشخص) انما يلزم ذلك اذا كان لشخصه ماهيته وفيه بحث لانه ان اراد بهويته الخاصة لشخصه لم كون الشيء له نفسه وان اراد ماهيته مع شخصه كان الكل علة لجزئه وان اراد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة للشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعين تلك الافراد فاو عكس دار نم يرد على الدليل انما لا نسلم استواء نسبة المتصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى شخص معين خصوصا اذا كان المتصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما يشاء ويجه عليه ايضا انه لا يطرد في عرض بخصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في اثبات امتناع الانتقال (لعرض يحتاج الى محل) بالضرورة (فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه) لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (او) الى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو معين في نفسه (فيلزم) حيث لا يوجد العرض في الخارج لان الغاية المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعاً فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطاوع (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض للمعين (الى محل بلا شرط التعين) اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه اعلم من المعين) الذى قيد بالتعين (فوجود) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يتمتع وجوده في الخارج فلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذ يلزم من عدم اعتبار التعين) في المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمت) من ان الماهية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعلم من الماهية المتأولة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن

سبيل الكون

انما نقل الكلام الى شخص ذلك الامر ورجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واورد عليه انه يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق معدا للشخص ومثله جاز عند الحكماء والجواب ان الكلام في العلة الفاعلية للشخص فيجب اجتماعها قوله (لانه لما كان لمحله مدخل الخ) قبل يجوز ان يكون مدخلة المحل في شخصه من حيث انه محل لا محل معين فيجوز مفارقتها وفيه ان المحل المصلى كيف يوجب شخص العرض وان اراد به المحل المعين اى معين كان يلزم توارد الملل على سبيل البدل على معلول واحد شخصى اعنى شخص العرض قوله (وفيه بحث الخ) حاصله ان الهوية تطلق على معان ثلثة لا يصح ان يكون شئ منها علة للشخص قوله (لم يكن علة لشخص معين) اذ المبهم لا يجوز ان يكون علة فاعلية للمعين قوله (وان اخذ معينا فلذلك الخ) اى ان اخذ الوجود الخارجى المعين فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود موجودا في الخارج والازم ان يكون لشخص العرض محلا فيه وقد ابطنا فيكون امرا اعتبارا بفتحيته انما يكون بتعين العرض الذى قام به فلو كان علة لتعينه لزم الدور قوله (ونجيه الخ) هذا الاتجاه انما ينجيه لو وجد عرض بخصر نوعه في شخصه قوله (العرض يحتاج الى المحل) والا لم يكن عرضا وربما يجاب بانه يجوز ان يحتاج الى محل معين لانه حيث انه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يلزم التوارد على سبيل البدل قوله (اذ قد يحتاج) اى يجوز ان يحتاج لانه لازم من الدليل المذكور ومنه مانع

(المجردة)

المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وايضاً فهو) اى ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة الى الخير) فيقال الجسم يحتاج في كونه متغيراً الى الخير بالضرورة فاما ان يحتاج الى خير معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتغير فمعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الخير المعين الى غيره فانقض دليلكم وما هو جوابكم فهو وجوبنا (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان راجحة التفاح تنقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنقل من النار الى ما يحيط بها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الراجحة او الحرارة مماثل الاول الحاصل في التفاح او النار (بحدته الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماس (او يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعّال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) او المماس (المفصل السادس) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة (لنا) في عدم الجواز (وجود) والمذكور في الكتاب وجهان (الاول ان قيام الصفة) بالموصوف (مناه تميز الصفة بفعاليتها الموصوف وهذا) اى ككون الشئ متبوعاً لغيره (لا يتصور الا في المتغير) بالذات لان التميز بنبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث اولى من كونه تابعاً له (والعرض ليس بمتغير) بالذات بل هو تابع في التميز للجوهر (فلا يقوم به غيره) الوجه الثاني العرض المقوم به (لا يجوز ان يقوم بنفسه) (ان قام بمرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) التسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلان) لامتناع قيام العرض واحداً كان او متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحيث لا يكون عرض قائماً بمرض والمقدر خلافه (وهما) اى هذان الوجهان (ضيقان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التميز تيمناً) كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شئاً بآخر اختصاصاً يصير ذلك الشئ نفساً للآخر والاخر متبوعاً به فيسمى الاول حلاً والثاني محلاً له كما خصص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) اى يحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك (امر ان الاول

سبيل الكون

يكفيه الجواز قوله (لاستعداد يحصل الخ) اى المجاورة والمماس شرط لحصول الاستعداد لانه معد حتى يرد انه لو كان معدا لامتنع اختصاصه مع حصول الراجحة وليس كذلك قوله (تميز الصفة بفعاليتها) يعنى ان التميز التبعي ان يكون هناك تميز واحد قائم بالتميز بالذات وينسب الى التميز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالتميز بالذات كالوصف بحال المتعلق لا ان هناك تميز واحداً بالشخص يقوم بهما ولا ان هناك تميزين احدهما بسبب الآخر فافهم فانهزل فيه اقدام قوله (والعرض ليس بمتغير بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التميز بتميز بالذات والعرض ليس بمتغير بالذات فالتبوع في التميز ليس بمرض فاقبل ان هذه المقدمة مستدركة وهم قوله (حاصلة لافى محل) اذ اوصلت في محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية قوله (وان انتهت) عطف على ما استفاد من قوله وتسلسل كانه قيل فان لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الخ قوله (بل هو الاختصاص الناعت) سند للمنع المذكور كانه قبل لم يجوز ان يكون القياس هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت اليه مجازى لكونه سبباً كما يفصح عنه عبارة الشرح قوله (ونحقه) اثبات لكون معنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القياس عبارة عن التميز فقد صرح المحققون بحجة المعارضة في التعريفات ثم اللازم من الامر ان يكون معنى القياس التميز واما ان معناه

قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متغيراً الى الخير بالضرورة فاما ان يحتاج الى خير معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتغير فمعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الخير المعين الى غيره فانقض دليلكم وما هو جوابكم فهو وجوبنا (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان راجحة التفاح تنقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنقل من النار الى ما يحيط بها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الراجحة او الحرارة مماثل الاول الحاصل في التفاح او النار (بحدته الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماس (او يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعّال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) او المماس (المفصل السادس) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة (لنا) في عدم الجواز (وجود) والمذكور في الكتاب وجهان (الاول ان قيام الصفة) بالموصوف (مناه تميز الصفة بفعاليتها الموصوف وهذا) اى ككون الشئ متبوعاً لغيره (لا يتصور الا في المتغير) بالذات لان التميز بنبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث اولى من كونه تابعاً له (والعرض ليس بمتغير) بالذات بل هو تابع في التميز للجوهر (فلا يقوم به غيره) الوجه الثاني العرض المقوم به (لا يجوز ان يقوم بنفسه) (ان قام بمرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) التسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلان) لامتناع قيام العرض واحداً كان او متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحيث لا يكون عرض قائماً بمرض والمقدر خلافه (وهما) اى هذان الوجهان (ضيقان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التميز تيمناً) كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شئاً بآخر اختصاصاً يصير ذلك الشئ نفساً للآخر والاخر متبوعاً به فيسمى الاول حلاً والثاني محلاً له كما خصص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) اى يحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك (امر ان الاول

قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني ايضا كون القيام بمعنى التبعية في التميز وحيث لا يجوز ان يكون القيام بمعنى القيام هو التبعية في التميز جواب عن الاستدلال الثاني ايضا لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذکور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مدارية الاول جعل المنع المذكور جواباً عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جواباً وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التميز كما لا يخفى قوله بل هو الاختصاص الناعت) قال الامام في المباحث المشرقية فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشئ بمقوماته وجب نفي ذلك الشئ فان اكثر الاشياء انما يعرف باللازم

قوله وانقول بان التابع الخ) هذا القول وان
ذكر في الاستدلال الاول واجاب عنه المصنف
بمنع مداره الا ان الشارح ذكره ههنا اشارة الى
اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا
والى انه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني
على ذلك التسليم

قوله بان قيام العلم بالعلم الخ) فان قلت لا يلزم
من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل
قلت الجاز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد رزم
ههنا وهذا المقدار يكفي في الابطال لكن فيه بحث
اما اول فلان المجوزين انقسام العرض بالعرض
لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والهم
مشروط بمحمية المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون
قيامه بالعلم اصلا فالاول ان يقال لجاز قيام السواد
بالسواد واما ثانيا فلا يتقاضاه بكل نوع ممكن بان
يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانسان لا يمكن
ثان وثالث لالى نهاية ويلزم التسلسل والحل
ان امكان كل درجة في نفسها لا يتناقى استحالة
الكل لبطء لان التسلسل كما شرنا ليه فيمكن
هذا على ذكر منسك فانه يتفك في مواضع فان
قلت التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام
العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون
لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال
كلامهم على ان المدعى استلزام الجواز بدرجة
جوازه بدرجات وبه يتم الدليل اولاما اشير اليه
في الحل السابق من الفرق فامل

قوله وهو مردود بان المتنازع فيه الخ) واذا كان
التنازع في المختلفات لا يجري الدليل المذكور
عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة
عند اكثر المعتزلة واكثر الاشاعرة كما سبق وفيه
بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية
لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين
يكفي في اجراء الدليل بان يقال اوجاز قيام بعض
الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد
من السواد بفرد من الخلاوة وفرد من الخلاوة بالفرد
المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية
اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد المثلثين
بالآخر بناء على لزوم انتفاء الاتينية لان المحل لما
كان مع ماهية الحال كالسواد مثلا ملة تامة للشخص
المعين اعني السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل
سواد في ذلك السواد لزم ان يشخص بشخص
السواد الاول بوجود العلة التامة للشخص

ان الخبير صفة للجوهر قائم به وليس الخبير متغيرا (تبع الخبير والا كان الشيء) الذي هو الخبير
(مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة الخبير القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم الخبير اولا بالجوهر
حتى يتبعه غيره في الخبير فاذا كان ذلك الغير نفس الخبير فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه
بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (او تسلسل) ان قلنا بتعدد الخبير القائم بالجوهر فيكون قيام
كل خبير به مشروطا بقيام خبير آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له (الثاني اوصاف
الباري تعالى قائمة به كاستيائه من غير شائبة بخير) في ذاته وصفاته (واما الوجه) الثاني فلانه
لا ينبغي ان يقوم عرض بعرض (ثان) وذلك (العرض الثاني) (باخر متعرجة الى ان ينتهي الى الجوهر)
فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الاخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم
من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول
بان التابع لا يكون متبوعا لا آخر اذ ليس هذا اول من حكمه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته
مقتضيا لكونه متبوعا ومحملا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) اي ما ذكرناه من قيام العرض
بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما يقول به
عافل وقد اخرج بعضهم بوجه ثالث فقال اوجاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام
في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام
بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون التماثل والمتضادة (اصح العلافة) على جواز قيام العرض
بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما)
فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه مالم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة
ان يوصف بانه سريع او بطيء (والجواب انه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبينا فانهما)
اعني السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) اي السرعة والبطء
لاجل السكنات (المختلفة) بين الحركات (وقتها وكثرتها) فحصل البطء ان الجسم يسكن

سيالكوتى

الاختصاص فلا بد من ضم مقدمة وهي انه لا ثالث فاذا بطل احدهما تبين الآخر قوله
ان الخبير صفة الخ) اي عرض قائم بالجوهر لان الاين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء
والتكلمين فاقبل انه امر اعتباري فلا يلزم ان يكون قيامه عبارة عن التبعية في الخبير ثم الجواب بانه
لا فرق بين قيام العرض والاعتباري وهم قوله (وهكذا الى ما لا نهاية له) فيكون للجسم
في حيز واحد اكون غير متناهية والضرورة بكذبه ویرهان التطبيق يبطله قوله (لامر الثاني الخ)
يعني انه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلا بذاته وبين قيامه بذات الحادث وليس فيه شائبة الخبير
اصلا لا تحقيا ولا تقديرا فلا يرد ان قيام العرض مقام الخبير لا مطلق القيام حتى يرد التنقض بقيام
صفاته تعالى بذاته قوله (فلانه لا ينبغي الخ) يعني ان قولك فالحل قائم به ان اردت به قيام
الكل به ابتداء فاللازمة متنوعة لان الانتهاء الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان اردت به قيام الكل به
ولو بواسطة فاللازمة مسئلة لكن بطلان التالى ممنوع لانه المتنازع فيه قوله (والقول الخ)
جواب سؤال مقدر لا ينبغي تقريره قوله (لجاز قيام العلم الخ) اذ لا فرق بين عرض وعرض
في جواز قيام احدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد ان اللازمة متنوعة لان الخصم لم يمنع جواز
قيام كل عرض بكل عرض قوله (قيام بعض الاعراض الخ) لان المراد انه هل يجوز
قيام العرض بالعرض اذا لم يوجد مانع آخر والتماثل والتضاد مانع لانه يلزم اجتماع التلئين والتضادين
قوله (بل هما للسكنات الخ) حل اللام على التعليل على خلاف ما في قوله للحركة لان السرعة
والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم وقوله وقتها وكثرتها فان نص في التعليل والمقصود
ان السرعة والبطء عارضان للجسم لاجل السكنات وتساوت درجاتها لاجل قلتها وكثرتها

(سكنات)

٣ الاول فينتفى الاتينية ومثل هذا الدليل يبطل

ان يقوم سواد بمحل خلاوة وبهذه الخلاوة سواد
آخر والازم انتفاء التماثل بين السوادين المحل
للخلاوة والحال فيها لتحقيق العلة التامة للشخص
السواد الاول في السواد الثاني فان اعتبر انتفاء
محمية الخلاوة للسواد في تشخص السواد الاول
فليعتبر انتفاء تشخص احد المثلثين في دلة ذلك
الشخص المسين فلا يلزم ارتفاع الاتينية في قيام
احد المثلثين بالآخر ايضا فامل فانه دقيق

قوله انواع مختلفة بالحقيقة) انعرض لاختلاف
حقائق طبقات الحركات انما يفيد في تقرير الجواب
بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات انواع
مختلفة بمناسبت بعضها عن بعض بالسرعة
والبطء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتى شئ
لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقياس ثم ما أخر
عنه واما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع
في المقصود وما يقال من ان التعرض له الثلاثي وهم
ان السرعة والبطء سببان لامتناع الحركات
في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين لما لا ينفك
اليه لان الامتناع بالحقيقة لا يتناقى الامتناع
بالعارض ايضا فلا يتدفع التوهم ثم الامتناع
في الخارج قد ثبت من معدوم فيه كالمسمى اذ يكفي
فيه اتصاف المماثل الخارجى بهذا السبب
في الخارج بقى ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم

من كلامه ان السرعة والبطء امران اعتباريان
والموصوف بهما موجود في الخارج وانت
خير بان المصنف بهما هو الحركة بمعنى القطع
الذي هو امر موهوم عندهم كإسباني فاطلاق
الموجود عندهما باعتبار انها يغيب عن امر
موجود كإسباني

قوله وانما ذهبوا الى ذلك الخ) يعني ان المنشأ
الاصلي هو ذلك ثم انهم لما ارتكبه دفعوا له هذا
المحذور فرفضوا متمسكا فوجدوا الوجوه الثلاثة
المذكورة في المتن والمنشأ الاصلي وان كان
لا يقتضى العدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها
بقاء الجوهر الا ان هذه الوجوه تدل على عدم
بقاء الكل فلذا عمموا الحكم ايضا
قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض) وذلك
لان المجرى لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر
الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضى الاتصاف
بالاكون البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود
العرض دون بقاءه وشرط وجود العرض وجود

(موافق)

(١١١)

سكنات كثيرة في زمان قطعة لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى
سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة
(ولا على مذهبه لجواز ان تكون طبقات الحركات) ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء (انواعا مختلفة
بالحقيقة وليس تم) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة
الحقائق (واما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الامور النسبية) التي لا وجود
لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقبس بعضها الى بعض عرض لهما
في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما امرين نسبين (اختلف حال الحركة فيهما)
بحسب اختلاف المقاييس (فانها اي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة (بالنسبة
الى) حركة (اخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف
الاعراض بالاجور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو
ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح
عرض فاشار الى جوابه بقوله (واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كقيمتان) اي لانهم انهما
من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كقيمتان
موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح) المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومعه
من محقق الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جللتها غير باقية عندهم بل هي
(على التقضى والتجدد) يقتضى واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الاحاد
النفعية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجر دارته كل واحد
منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك
لانهم قالوا بان السبب الموجب الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استثناء العالم حال بقاءه عن الصانع
بحيث اوجاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك
بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا

سيالكوتى

كايته الشارح قدس سره بقوله يسكن سكنات فان السكون صفة الجسم اعني الاكون سبب
لكونه ساكنا كما ان الحركات سبب لكونه متحركا فاقبل ان عبارة الشرح بقيد ان السرعة والبطء
نفس السكنات وعبارة المتن بقيد انهما لاجل السكنات وهم قوله (لجواز ان تكون الخ)
لا ينبغي ان كون مراتب الحركات مختلفة بالحقيقة لا يدخل في الجواب فان خلاصته منع كون السرعة
والبطء موجودين في الخارج لم لا يجوز ان يكون من الامور الاعتبارية التي يجوز اتصاف الاعراض بها
وانما تعرض له ليطهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهورا تاما بخلاف ما اذا كانت مراتبها متفقة
فان اختلافها بالسرعة والبطء يحتاج الى القول بان ذلك لا اختلاف اشخاصها وان السرعة والبطء
امر زائد على تشخصها قوله (من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة
بالكميات قوله (من مقولة الوضع) لانها اعتبارتان عن استواء الاجزاء او اختلافها بالانخفاض
والارتفاع ومن هذا علم ان الوضع لا يمتد فيه النسبة الى الامور الخارجية قوله (وانما ذهبوا الى الخ)
اي الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قاطعة الى صحة ذلك الحكم ولما كان
الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وان لم يحتاجوا اليه في دفع ذلك الفساد قوله (فلزمهم
استثناء الخ) هذا بناء على حل الخروج على مقامه المتبادر اما على ما هو التحقيق من ان المراد به
مسيوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العام به حال بقاءه فيكون محتاجا الى المؤثر حالة البقاء
من غير ارتكاب ذلك التعليل قوله (شرطا بقاء الخ) يعني كونه شرطا لبقائه اي بقاءه متمم بدونه
فلا يتناقى القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لانه بعد كونه ممكنا قوله (هو العرض)

مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف بالخير البية ولو في اول زمان حسدونه فيدور قلنا لتزعم الشرطية المتعكسة اعني الدور العبة بالوقوف

قوله دون العاوم) فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية اعني المقصد السادس عشر الذي عقد لعين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان ابا علي قال بقاء العاوم الضرورية والمكتسبة التي لا تتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه اياه اشتم اوجب بقاء العلوم مطلقا ودفع المخالفة بين المنقولين عن ابي علي وان امكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الألوان والطعوم والروائح مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقاء بعضها لكن لا يمتنع في دفعهما بين المنقولين عن ابي هاشم واعتبار في القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلاثة دون كل واحد منها حتى يمتنع فيه ايضا مسقط بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتلهم **قوله** قالوا وما لا يبق يخص امكانه بوقته المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعي نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وهذا قالوا بازيلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبق بالذکر لا يقتضيه سياق الكلام وحس النظام اياه فانه لما ذكر اولاً ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجديد كل عرض وان يخص كل من المجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكرنا ان الفلاسفة افون في كل من الامرين حيث يحكمون بان التجدد بعض الاعراض وان يخص لذلك التجدد بوقته استثناء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليفهم **قوله** كالاستحالة الخ) اشارة الى نفي اجالي بانه لو صح ما ذكر لم امتناع وجود عرض في محل لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك وقت فيلزم المحذور المذكور **قوله** فاما ان يزول بنفسه الخ) فان قلت ههنا

حال بقاء محتسبا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استثناء اصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكسبي) من قدماء المعتزلة (وقالت المعتزلة) وجهه هو المعتزلة (بقائه لاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات واتواع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف ما استعرف في مباحث الاكوان (قالوا) اي الفلاسفة (وما لا يبق) من الاعراض السبالة (يخص امكانه بوقته) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (انجج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول) انها لو بقيت لكانت ياقية اي متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانفس ان البقاء عرض) بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلان لم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه (الثاني) يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك (اجاها فلو بقي) العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا (اجتمع المشلان) وذلك محال فبقاء الاعراض بوجوب استحالة ما هو جازا اتفاقا فيكون باطلا (قلنا بخلافه) الله تعالى (فيه) اي في ذلك المحل (بان يعدم الاول) عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كالا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها (و) ايضا اذكرتم (بلزكم في الجوهر) لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجاها فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المخبرين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه (الثالث وهو العدة) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب (انها) اي الاعراض (اوبقيت) في الزمان الثاني من وجودها (امت زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا (بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقاءه) فاما (ان يزول) بنفسه (واقضاء ذاته زواله) واما (ان يزول) بغيره) المتقضى زواله (و) ذلك (الغير اما امر وجودي بوجوب عدمه لذاته) اي لا يختاره فيكون فاعلا موجبا (وهو وطرو الضد) على محل العرض (اولا بوجبه لذاته) بل باختياريه (وهو) الفاعل (المعدم بالاختيار

سيالكوتى

وهو كونه في الخبر **قوله** (وذهب ابو علي الجبائي وابنه الخ) اي اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقاءها كالارادات والاصوات والكلام او اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الى بقاءها مطلقا وابو علي الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تكلف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها كاسيحي في المقصد الثالث عشر في بيان محل العلم **قوله** (يخص امكانه) اي امكان وقوعه دون الذاتي اذ لا اختصاص له لوقت دون وقت **قوله** (اي لا يمكن ان يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا في ذلك الوقت **قوله** (اي متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزاء **قوله** (بل هو امر اعتباري) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثاني **قوله** (كالا استحالة الخ) اشارة الى التقص بانه لو لم امتناع وجود العرض في الحالة الاولى لان اتحاد مثله يمكن فيها فيلزم اجتماع التلئين فكما ان اتحاد مثله فيها مشروط بعدم ايجاد الاول كذلك ايجاد مثله في الحالة الثانية مشروط باعدام الاول **قوله** (واقع بلا اشتباه) كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد الضوء وامثالها لكن (الجزاء في كل عرض يدعى بقاءه غير ظاهر الا ان يدعى الجسد بان كل عرض يمكن زواله بواسطة احسان الجزئيات الكثيرة **قوله** (انه لو زال الخ) اي لو جاز زواله

(واما)

فيقفيه في الزمان الثاني فيقضي الاعراض القائمة به كما قيل في القضاء وفناء الاعراض وان كان قد يشاهد بقاء المحال الا ان الكلام في عموم الاستدلال قلت ما ل هذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسبب الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو وطرو والضد فقط وكون الامر المدعى زوال الشرط فقط بما يمنع واردة التمثيل مع بعده من العبارة لا يلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد وزوال الشرط

قوله بل الدفع اهون من الرفع) هذه مقسمة خطابية يتبادر اليه الافهام العامة فان الباقي والطارى لما كانا متساويين في اصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر انه يدفع ما يساويه بحسب اصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطاري اتما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يمتنع تأثير في حالة عدمه في الموجود بازالة وجوده كيف وحالة عدمه مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده في محل آخر فان تجوز سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور

قوله وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد اشترنا في اول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لغيره من دليل على ان الدور لو سلم فاما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محال العرض الزائل فاما لو سلم فلا يظهر الدور وانما ينسقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يصحبه فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول بمحله فلا حاجة في ابطال كون زوال العرض بشرطه ابطال الجوهر الى الزمان الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعى كلى بقى شيء وهو ان بقاء الجوهر عند الاستدلال مشروط بوجود العرض لا ببقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا في اول المقصد فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغي ان يثبت الاستدلال لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لانفس وجوده حتى يلزم الدور بزمه اذ مجرد بقاء العرض لا يستلزم ان يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى

واما (امر) مدعى وهو زوال الشرط (و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة) اما زواله بنفسه فلان لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها (واما زواله بطروضه) على محله (فلان حدوث الضد) في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل مالم يخل من ضده لم يمكن انتفائه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) من المحل (مطلبا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معطل به (او نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي اول من العكس) وهو ان يدفع الباقي الطاري (بل الدفع) الصادر عن الباقي (اهون من الرفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر) يصدر عنه (والعدم في محض لا يصلح اثرا) لمختار بل ولا فاعلا اصلا (او نقول) في ابطال كون زواله للمختار (ما اثره عدم فلا اثره) اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثره كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي استند اليه زوال العرض (فاعلا) اصلا سواء فرض مختارا او موجبا (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا) آخر (تسلسل) لان انتقال الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهر او الجوهر) في بقاءه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعتراض عليه) اي على هذا الدليل الذي عده عدة اننا مختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز ان يوجب) ذاته (العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة) اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته عدمه مطلقا حتى يكون متمعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاه ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده

سيالكوتى

لزم من فرض وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث لا بد له من سلة لان الحدوث سلة الحاجة سواء كان وجودا او عدما وبهذا اندفع ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لامتناعه وان عدم المعلول لعدم علته فالترديد المذكور لا معنى له لان ذلك على تقدير ان يكون سلة الاحتياج الامكان واما على تقدير كونها الحدوث فالحدوث لا يحتاج في بقاءه الى سلة فضلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر **قوله** (وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقلية اربعة لان زواله اما ان يكون لذاته وبغيره والغير اما موجود او معدوم والموجود اما موجب او مختار اما حصرها في الاقسام الاربعة فمنوع لان الموجب لا يخصص في طرو والضد والمعدوم لا يخصص في زوال الشرط **قوله** (اهون من الرفع الخ) لاحتياج الرفع الى طريان الطاري وازالة الباقي بخلاف دفع الباقي فانه يحتاج الى منع الطريان فقط وهذا كما ترى خطابي **قوله** (لا بد له من اثر الخ) اذ الارادة لا تتعلق بالنفي المحض ولا يكون مقصودا **قوله** (ولا فاعلا اصلا) اذ اثر الفاعل لا يكون لاشياء محضا **قوله** (فلان ذلك الشرط ان كان عرضا الخ) انحصار الشرط في العرض والجوهر ممنوع لجواز ان يكون امر اعتباريا **قوله** (فيلزم وجود الخ) اي حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال **قوله** (لان بقاء كل واحد من الجوهر الخ) اما كون بقاء العرض مشروطا بالجوهر فبالعرض واما كون الجوهر مشروطا ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالمكون في الخبر مثلا في كل زمان فان قلتم بتجدد الاكوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائها كان بقاء الجوهر مشروطا ببقاءه وفيه بحث اما اولافلانه انما يلزم الدور لو كان العرض الذي هو مشروط بعينه العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الامرين غير لازم واما ثانيا فلان لا نسلم ثبوت المطلوب على

في زمان سابق عليه واستحالته متنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وادرك عليكم في الزمان الثاني بعينه) وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام (فاهو جوابكم) عنه في صورة النقص (فهو جوابنا) عنه في صورة التعاكس (وايضا قد يزول بضد طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه) على الشرط (متعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه صدق امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) اي وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمنع التعاكس) كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة) الدوارة على نفسها (في حيز) الجزء (الاخر مشروط بخروج الاخر عنه وبالعكس) ولا يخدو في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما (وبالمجمل) اي سواء جواز التعاكس في الاشتراط اولا (فهما) اي زوال الباقي وطريان الحادث (معا في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (اذا علمية تقدم في العقل ففديكون طريانه حلة) زوال الباقي (مع كونهما مع في الزمان كالدالة والعلول) فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لالا يفعله لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كافي في زواله (وايضا لان عدمه لا يصلح) ان يكون (اثر) صادر عن الفاعل (ثم ذلك) مسلم (في عدم المستر واما عدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود لحادث (وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بشرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل

سيالكوتى

تقدير القول بتعدد العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر انما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض قوله (ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه الخ) لا يخفى انه يلزم على هذا التقدير ايراد النقص في اثناء النوع ولو اشير بهذا الى الدليل الذي اقيم على امتناع ان يكون زواله بنفسه مع انكم قلتم بامتناع بقاءه في الزمان الثاني لذاته فاهو جوابكم فهو جوابنا لكان احسن وانظم بما قبله واعلم ان هذا النقص من دفع عندهم لانهم يقولون ان العرض مطلقا لا يقبل الوجود المتعدد انا فانا كالا عرض الغير القادرة عندكم بخلاف ما اذا كانت باقية فان زوالها بعد بقاءها لا يحد من علة قوله (اذ لا دليل عليه الخ) اي ليس ما يتوهم دليلا سوى هذا فلا ينافي قوله ولا دلالة عليه قوله (ويكون الدور اللازم منه) اي من التعاكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وان لم يكن بالنظر الى فرض كون طرو الضد حلة دور معية فلا يرد ان دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وان يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك قوله (والحكم بان الطارئ الخ) جواب عن الوجه الثاني المذكور بقوله او نقول لما كان التضاد من الطرفين الخ ترك المصنف اظهروه قوله (لقربه من السبب) بناء على عدم تخیل زمان الحدوث بينه وبين السبب بخلاف الباقي وهذا ايضا خطابي قوله (لان الفاعل الذي فعله) في الزمان الاول والثاني لا يفعله اي في الزمان الثالث قوله (بل مجرد امتناع الخ) هذا في المختار ظاهر بان لم يتعلق ارادته بابقائه واما في الموجب فبان لم يتعلق ايجابه بابقائه بانتفاء شرط من شروط ايجابه وقابلته قوله (كالوجود الحادث) يعني لا فرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في انها حادثان فكلما ان الاول اثر الفاعل الموجد فلا يجوز ان يكون الثاني اثر للفاعل المعدم قوله (قولك هو الجوهر فيدور الخ) اعلم ان كلام المصنف مختل اما ولا فلان الاستدلال بان ذلك الشرط هو الجوهر بل رددين كونه عرضا وجوهرا وعلى التدرين

(واذا)

قوله لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (يمكن لا يشارك السبب في الحدوث والبقاء فحديث القرب محل تأمل) قوله واما عدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل (اذ ما ازاله الامر الوجودي وهو امر وجودي يصلح اثر الفاعل فالفرق بين العدم المستر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجه ان فرض الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم المستر ازل فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث

واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالعرض فيدور (قلنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز ان يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا يتقوى على التبدل الى ان تنقضي الى ما لا يدل عنه وعنده يزول) يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالا لوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحيتذ جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا يتقوى من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يتقوى بذاتها كمحركات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام يتسا دل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا يدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المدة قد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبديل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا يبقا له فلا يبقا ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام (واعلم ان النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العدة في الاجسام فقال والاجسام ايضا) كالاعراض (غير باقية بل بتعدد حالها) وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلا للنظام والتجارب من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على

سيالكوتى

لزم محال واما ثانيا فلان المستفاد من ظاهر قوله (ممنوع) منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهريا والسند بقيد لزوم الانتهاء وانقضاء لزوم التسلسل فزال الشارح قدس سره اختلافا بان كونه جوهريا بعد ابطال كونه عرضا في قوة ادعاء كونه جوهريا بابطال كونه عرضا وبطلاله يلزم الدور والامر في ذلك بين وبين قوله ممنوع راجع الى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهريا بناء على ارجاع هذا المنع الى منع دليله اعني قوله اذ لو كان عرضا تسلسل ومنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهريا وهذا معنى قوله اي لا دور ولا تسلسل وان قوله ذلك في السند اشارة الى ان مطلق الشرط اعم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك اطلق الشرط فيصير يحصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز ان يكون شرط بقاء العرض اعراضا متبادلة متسلسلة الى عرض لا يدل له فلا يلزم التسلسل ومنوع لزوم الدور لجواز ان يكون شرط بقاء الجوهر اعراضا متبادلة فيكون العرض الباقي مشروطا بجوهر مشروط بقاءه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملا على الجواب باختار كل من الشقين والى هذا اتدقيق اشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام قوله (طرد هذا) بادني تغيير فقال لو بقيت الاجسام لا تمتع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع وبشهادة الحس ببيان الملازمة انها لو زالت قاما بنفسها فيلزم امتناعها وبغيرها اما بوجوهدي موجب او مختار فيلزم ان يكون العدم والثني الصريف اثر للفاعل وايضا لا فرق بين قولنا لا اثر له واثره لا واما يزوال شرط فان كان جوهر نقلنا الكلام في زواله فيكون يزوال جوهر آخر ويتسلسل وان كان عرضا وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطا ببقائه يلزم الدور في هذا التقرير اسقط كون الفاعل الموجب طريان الضد اذ لا تضاد في الجوهر واثبت عدم كون الشرط جوهريا بما ثبت في اصل الاستدلال وهو كونه عرضا وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما توهم قوله (يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام) لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة انها باقية على عرضيتها وصارت بسبب الاجتماع اجساما فيكون تجددها موجبا لتجدها هذا لكن في شرح التبريد ان المذكور في كتب المعتزلة ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الاكوان والطعوم والروائح والاصوات والكميات الملوثة من الحرارة والبرودة وغيرها فتشيد النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلام ذلك جسم

(موافق)

(١١٢)

قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا دور لان ما له اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التبيين لا يجمعونها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقاءه فلا دور وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر متوقف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت اوسلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا تسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور قوله واعلم ان النظام طرد الخ (عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غاية سقوط هذا الشق من التزديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كونه ذلك الدليل

مركبة من الجواهر (الافراد) فبحسب ان تركب
الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان
كان مشهورا من مذهب الان الجواهر الفرد بل
الجواهر مطلقا مركب عنده من بعض الاعراض
المتحدة كما ينبغي في موقف الجواهر فالاجزاء
الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل
منها من الاعراض المتحدة ولا فرق في الاحتياج
المذكور وعنده بين القولين لان مبنى نفي
الاحتياج على تقدير كون الجسم بمجموع
الاعراض المتحدة هو ان المركب من بعض
الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما يشهد به
البديهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل
الدال على تعدد الاعراض دال على تعدد
الجسم لاندرجاه فيها فلا احتياج الى طرد
الدليل فيه كالاحتياج الى طرده في خصوصيات
الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين
كما لا يخفى على التأمل اللهم الا ان ثبت منه نقل
آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر
التكلمين وان لم يذكره المصنف وما ذكرنا يظهر
ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد
به البديهة لا على ما اداه النظام من جوهرية
المجموع وانما لم يحتمل مبنى نفي الاحتياج المذكور
ان يتعد الجزء يستلزم تعدد الكل وان سلم
جوهرية لكل كاشمريه عبارة اللزوم لان فيه
شبهة تعين انطريق في اثبات تعدد الجسم فلا
يكون قولنا معتد به فاعلم

قوله (اجيب بانها جاز الخ) هذا هو المعقول
اذ لو كان لا في محل دائم الا ان كان له في جميع الجواهر
على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح
بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال
صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل
عنه وقال والا الى الخ

قوله يريد ان ما ذكره اولاهو طريق
زوال الجواهر عند المعتزلة (وجهه
اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على
التوجيه الاول لان القضاء عندنا ليس بعرض
بل هو امر عديم اعني عدم البقاء كيف وانه
من الانواع المتكررة اذ لو وجد لا تصف بالقضاء
والابق محله ايضا وقد تقرر ان الانواع المتكررة
عديمات واماعلى التوجيه الثاني الذي اورد
وعده اولي فقيه خفا لان المشهور عن المعتزلة انهم

مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عند مركبة من الجواهر
الافراد كما هو المشهور من مذهب ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) اي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام
(يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه) اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) اي
من هذا النقص (بانه) يعني الجسم بل الجواهر مطلقا (قد يزول عرض يقوم به) اي يخلق الله سبحانه
عرضا منافيا لبقاء بقائه ذلك العرض بالجواهر فيقول (كأقضاء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض
اذا خلقه الله قنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة المصرية ان القضاء عرض مضاد
للبقاء بخلافه الله لا في محل فنفى به الجواهر فلا يكون قائما بالنسبة كما ادعيتوه اجيب بانها جاز ان يخلق
اولا في محل ثم يتلف بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالقضاء
على مذهبهم في مجرد كونه منافيا لبقاء وان افترقا فان احدهما قائم بالمحل دون الآخر (او) بانه
قد يزول الجواهر عرض (لا يخلفه الله فيه عندنا) يريد ان ما ذكر اولاهو طريق زوال الجواهر على رأي
المعتزلة وثانيا في زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلوا الجواهر عنها
فترزول قطعيا (والجواب) عن جواب النقص ان يقال (ان جوزتم) في قضاء الجواهر الباقي (ذلك)
الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض يتلف بقاءه ولا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاءه بدونه فلينظر مثله في
قضاء (العرض) الباقى فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا (الارادة) انت اوبعد الاستدلال
(الى ان العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فسادا باحد الوجهين المذكورين في قضاء الجواهر

في سياتي الكون

اطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف
الذي هو الجاد قوله (بلا حاجة الى طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل اجراؤه في جزئي من جزئيات
ما قيم عليه لحفاءه كما ينبغي في انفيه المذكور في المقصد الثالث في ان الاجسام باقية حيث قال الدليل
لما قام في الاعراض طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقاءها ايضا قال الامدى وذلك لانه مبنى على
اصله وهو ان الجواهر مركب من الاعراض انتهى فعلى هذا لزوم تعدد الاجسام من تعدد الاعراض
لا في الاحتياج الى الطرد قوله (وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجواهر
الفرد عنده مركب من الاعراض فلا فرق بين القولين في عدم الحاجة الى الطرد فوهم ان النظام
لا يقول بالجواهر الفرد فضلا عن تركبه من الاعراض كيف والتركيب ينساق الفردية فان في شرح
التحيز يد انه لما صرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان
كل انقسام يمكن في الجسم حاصل فيه بالفعل فلا يكون حاصل في الجسم امتع حسوله فيه فيكون
اجزائه غير قابلة للانقسام فتدور في مكان هاربا عنه غير مترقب به فمضى قوله مركبة من الجواهر
الافراد مركبة من الاجزاء التي هي الجواهر الافراد في الواقع لانه معترف به قوله (ويؤيد ما
ذكرناه الخ) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بتركبها من الجواهر الفرد قوله (عرض اذا
خلق الله الخ) اما تعدد كذا قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جواهر قضاء واما غير متعدد كذا قال غيره ان
قضاء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام قوله (والاولى الخ) لان ما ذكره اولاهو مجرد جواز عقلي
لم يثبت نفسه منهم مع انه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحسب كثيرة قوله
(ان يقال المنصود الخ) فيجئ قوله عند المعتزلة متعلق بقوله كاقضاء لا بقوله قد يزول
كما في الوجه الاول قوله (ارض لا يخلفه الخ) اشارة الى ان قوله اولاهو لا يخلفه الله عطف على
قوله يقوم به وفيه ان زواله بعدم خلق العرض فيه لا يمرض لا يخلفه الله لان يعتبر الحيزية اي
من حيث انه لا يخلفه قوله (ان ما ذكر اولاهو) وهو زواله بعرض يقوم به سواء كان القضاء او غيره
قوله (على رأي المعتزلة) حيث قالوا لقضاء ان عرض قوله (ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله
عندنا اختصاص هذا الطريق بناوانه لم يذهب اليه غيرنا في الطريق الاول كيف والنكبي ذهب الى ان
زواله بان لا يخلق الله تعالى فيه العرض الذي هو البقاء قوله (لا يمكنه خلوا الجواهر عنها) كلا كان

(والكراية)

(والكراية) من التكلمين (اجيبوا) اي بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح قضاء الاجسام
مع كونها محدثة (ادفينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لا يشهد فيه اصلا
فيمتنع زوالها قطعيا (وسايتك) في مباحث صحة القضاء على العالم (زيادة بحث من هذا الموضع)
يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق) الاول (المشاهدة) فاما ان شاهد الألوان
بأوية فانكار بقاءها قدح في الضروريات قلنا لادلالة (لها) اي للمشاهدة على ان المشاهد امر
واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل (كلامه الدافق من الانبوب يرى) امرا واحدا
(مستمر) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (امثل تتوارد) على الاتصال (الثاني) ان يقال
ان اجوزتم توارد الاشغال في الاعراض (فلينظر مثله في الاجسام) فلينظر ان لا يجزم ببقاء الاجسام
وهو باطل ان شاء قلنا (ما ذكرتم) تمثيل (وقياس فقهى) (بلا جامع) فكل فاسدا (وليس حكيمنا بقاء
الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة استمراره على جاعة في ذلك التمثيل (بل) حكيمنا
بقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالشهادة الحسية (وبانه لولا) اي لولا بقاء الاجسام
(لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل انصف بها واذ لم تكن
الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الشكك العرض يجوز اعادته وهو)
اي اعادته بتأويل ان يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب
وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تداخل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين
فبدونه) اي فوجوده بدون تداخل العدم بل على سبيل الاستمرار (اول) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض
(فقدنا الشيخ منع اعادته العرض) ولا ضير عليه في ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع)
اي قيسا سلكهم وجوده في الوقتين بلا تداخل العدم على وجوده بينهما بدونه قياسا بلا جامع فيه
(ودعوى الاولوية) اي اولوية الوجود بلا تداخل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها
لجواز ان يكون تداخل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل)
نقول (ذلك) اعني الوجود في الوقتين مع تداخل العدم (عندنا جاز هذا) اي الوجود فيها بلا تخلله
(ممتنع) فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كان الحكم ببقاء الاجسام

في سياتي الكون

قوله (اي بهذا الدليل) لدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باعثة عين المقدم لينج عن انشائي يشهد به
قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلالا باعثة نقض لتلج نقض المقدم فكيف
يصح الاحتياج به على ان العالم لا يعدم قوله (ولا يصح قضاء الاجسام الخ) فاد بالعلم ان ليس المراد
ان العالم بجميع اجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد
ان الاجسام لا تعدم وتمايق فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل قوله (في مباحث
الخ) اي في التنبية المذكور في المقصد الثالث قوله (لادلالة لها الخ) واولس فالحس يفاط
كثيرا فليكن هذا من اغلاطه قوله (الثاني الخ) حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاجسام
بجامع استمرار مشاهدتها وانشكك في بقاء الاعراض لجواز ان يكون استمرارها بتعدد الامثال بوجوب
التشكيك في بقاء الاجسام لذلك قوله (بالضرورة العقلية) فان العقل يحكم ببديهة بانه اولاهو
الاجسام لا ترتفع الايمان عن العقل والشرع والعرف واحتل النظام قوله (كما هو المشهور)
اشارة الى انه لو فسر المرات بعدم الحياة عن مثل ما انصف بالحجة يصح الحكم بالموت لكنه
خلاف المشهور قوله (بتأويل) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلا حاجة اليه لانه لتذكير
الخبر ولان المصدر الذي لا يفرق بينه وبين مذكره بانه يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة
حل الوجود عليه فلا شك في بقاء عدم صحة حل الوجود على ان يعاد ايضا حقيقة وطريق التسامح
وسيع قوله (ولا ضير عليه) لانه لا يخل بحسب الاجساد اذ الاعراض لا تعاد اصلا انما الخلاف

٢ يتبين القضاء عرضا بخلافه الله تعالى لا في محل
ففي الجواهر به وعند بعضهم القضاء قائم الثاني
ذكره في نبوت شرح المقاصد واما انهم يتبنون
عرضا آخر شبهها بالقضاء ومقارناته في ذكره ليس
بمنقول عنهم ولو حل على الاحتمال العقلي فعدم
تجوزها بالعلم ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال
لما جوز المعتزلة القضاء على الوجه الذي ذكره
فلا يقرب ان تجوز مثله والقول بعدم الجواهر
بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما وجه
اختصاص الطريق الثاني بانفكاكه مبنى على
ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجواهر خلوا
عرض يقوم به ليس الا لئلا لا يتخلل من شوب
الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلوا الجواهر
عن الاعراض كما يدون الاشارة اذ لو لم يثبت
التجوز المذكور فعدم خلوا عرض
مامن الاعراض التي لا يمكن خلوا الجواهر عنها
يكون سببا لزوال الجواهر فلم يخصون طريق
الزوال بخلو القضاء
قوله (الارادة) الى ان العرض لا يقسم به
عرض (اذا اشترط قيام القضاء بالثاني في اول
الامر اوفى ثابته فوجه هذا الود ظاهرا وان
لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة فلا اذ
يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يخلفه الله تعالى
لا في محل واما كون زوال العرض لعرض يخلفه
الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني
الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشراط
بقاء الجواهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل
قوله (بتأويل ان يعاد) الخرج الى التأويل
اقتضى وهو معنى اما اللفظي فهو تذكير الضمير
واما المعنوي فلان الاعادة بمجاد لا وجود
قوله (ولا ضير عليه في ذلك) اي بحسب الشرع
فان المنع المذكور لا يخفى اقول بحسب الاجساد
لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الاشغال
من الاعراض التي لا يمكن خلوا الجواهر عنها
على تلك الاجساد
قوله (وهذا الى الوجود فيها بلا تخلله ممتنع)
لانه يلزم حين قيام العرض اعني البقاء بالعرض
وقدم بطلانه واما ان تداخل العدم بين زمان
وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو
الفارق بين تجوز اعادته العرض مع تداخل العدم
وعدم تجوز وجوده في زمانين بدون ذلك التخلل
وان مر تضيق هذا الفارق بمنع كون البقاء
عرضا

ضروري بحكم العقل معونة الحس كذلك الحكمية الاعراض كالاولان ضروري بحكم العقل معونة
ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري المناقشة فيها لا تجدي طائلا في المقصد الثامن
العرض في الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) اي هذا حكم معلوم بالضرورة (ولذلك يجوز
بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر) جزما يقينا لا يحتاج فيه الى فكر
(ولا فرق بينه) اي بين جزئيا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزئيا بان الجسم الواحد
(لا يوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما ان الجرم الذي يدعي بلاشبهة فكذا الاول ولست نقول
نسبة العرض الى المحل كنية الجسم الى المكان فلجواز حلوله في محلين لجواز حصول الجسم في مكانين
حتى يرد عليه ان اثنين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد واستماع
اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين
(ان العرض اعمائتين) ويشخص (بمحله) كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين
وتشخص لاستماع تواردهما على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس
هذا استدلالا بالحكم ضروري بل هو تأييده ببيان آية (فان الشيء) لمعلوم بالبدية (ادعاء بلية
احد ان اليه النفس اكثر) وان كان الجرم يقيني حاصل بدون (ولم يجده محالاً الا ان قدماء المتكلمين)
هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات
(جواز اقسام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا
المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعاً عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما
اضافة واحدة لترابط بينهما (والحق انها) لان تقرب هذا من ذلك بخلاف الشخص لقرب ذلك من هذا
وان شارك في الحقيقة (النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية في الرطبين المضافين
ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (وبوضوح) اي بوضوح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي
في المتشابهين (المتخالفان) من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشبه على ذي مسكة انها متفارتان
بالشخص بل بالانواع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعني الاب والابن (ويلزمهم قيامه)
اي جواز قيامه (باكثر من امرين) اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا لا يتحقق بين شيئين
يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلجواز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الارزام

سبيل الكوفي

في انه يجمع الاجزاء الاصلية او باعادتها بعد الانعدام قوله (يحكم به العقل الخ) قد عرفت
ان حكم العقل بقائها بدعي من غير معونة من الحس قوله (اي هذا حكم معلوم بالضرورة)
يعني ان قوله ضرورة متعلق باستفاد مما قبله اي يحكم به ضرورة لا بقوله لا يقوم قوله (لا استماع
توارد الخ) فان كل محل مع جميع ما توقف عليه وجود العرض حلة تامة له فيلزم توارده المستقلين
قوله (اكثر) اي لم يعلم بليته قوله (وان كان الخ) وان لم يكن الجرم يقيني حاصل بدون
بل منه فكون الطمئنان النفس اليه اكثر اولى لسوران الجرم يقيني معه وان كان حاصل بالبدية
قوله (ان قدماء الفلاسفة الخ) كلمة ان من المحكي ولذا اورد الشارح قدس سره والا فواجب
تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جواز قيام الخ خبر لكلمة ان في المتن فلا يرد ان جـ
جوزوا خبر لكلمة ان اما في المتن اوفي الشرح فيقي لا خبر لا خبر وتقديره لاحدهما بوجوب كاك في الكلام
قوله (ان يقوم بهما) اي بكل واحد منهما لا يجمعو بهما والا لكان للجمع اضافة الى ثالث
قوله (كافية في الرطب) كيف لا لو وحدة الجنسية اذا كانت كافية في الرطب كافي المتخالفين كانت
الوحدة النوعية كافية بالطريق الاول بل كونهم من الاضافة التكررة كافية في ذلك قوله (يتحقق
ايضا الخ) بان يكون ثلثة اشياء على تسمية واحدة بينهما في القرب والجوار فان القول بقيام قرب
واحد بالشخص بكل واحد من الشئين دون كل واحد من الثلثة يحكم وما قيل ان الاضافة تختلف

(عنهم)

عنهم الايبان الفرق (وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهريين لا اكثر اما الاول) وهو كونه
عرضا يقوم بجوهريين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض
(وليس ذلك) العسر في انفكاكه (التأليف بوجوب ذلك) العسر اذ اولاه لما يصعب الانفكاك بين
اجزائه كافي المتجاورات (ولا يتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (في العدم المحض فهو)
يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد
من الجزئين ضرورة) اي لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا ينفصل في امر
واحد بالضرورة واو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر (فهو قائم بهما) اي بكل واحد منهما
معاً لا يجمعو بهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر
الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القيم تلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذي
الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (واما الثاني) وهو انه لا يقوم
باكثر من جوهريين (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلاً لعدم التأليف بعدم جزء واحد
من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم المحل فيه (والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما
تأليف قطعاً) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف
(الذي بين الثلاثة) اي يجوز ان يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة
اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مقارناً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ما ناله)
في الحقيقة النوعية (والمتني) عند عدم واحد من الثلاثة (هو) تأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف
الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز
قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا
مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله يختلف فيه كما سألنا واما قيامه بمحل مع
قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بدعي وما نقل عن ابي هاشم في التأليف ان حل على
القسم الاول فلا تنازع معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حل على القسم الثاني فبعد تسليم
جوازه حتى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بدية

المرصد الثاني في الحكم

سبيل الكوفي

بإختلاف المضافين فاذا اعتبر القرب بين (ا) و (ب) يكون ذلك القرب مقارناً للقرب واحد منهما
فيئتد فانيتم اوقيل فيما اذا كان ثلثة امور متفارنة اذ القرب بين شيئين منها متحقق بدون الثالث
وهل الكلام الا فيه قوله (بجوهريين) اي بكل واحد منهما قوله (ولا يتصور ايجاب الخ)
اي لا يتصور حصول هذه الصفة في امر معدوم اذ المعدوم لا يكون موجبا لصعوبة الانفكاك التي
هي من الكيفيات الاستعدادية قوله (اظهر) فيما هو المقصود قوله (والا لكان المحل واحداً)
والواحد من حيث انه واحد لا يتصور التأليف فيه قوله (التأليف الواحد) اي بالشخص
لان الكلام فيه قوله (بثلاثة اجزاء) اي بكل واحد منها قوله (لان عدم المحل الخ)
كما اذا قام بجوهريين فان عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل ان ذلك في اذ لم يكن
للمحل سواه وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث قوله (لان صعوبة الانفكاك الخ) وبقاء
الاثر يستلزم بقاء المؤثر قوله (غير التأليف الخ) اي تأليف آخر مقارناً بالشخص للتأليف القائم
بكل واحد من الثلثة سواء قلنا ان التأليف القائم بهما كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة
او قلنا انه حدث بعد زواله والزائل بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم
بالثلاثة دون مقام باثنين منها قوله (واعلم الخ) تحقيق المقام واعتذار لصرف قوله ولا يقوم

(١١٣)

(موافق)

قوله لان التأليف لا ينفصل في امر واحد ولا

يلزم الترجيح بلا مرجح

قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك الخ وقد

يجاب ايضا بان التأليف قائم بالمجموع من حيث

هو مجموع ولا يتصور فيه

قوله وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين

الخ ظاهر تقرير الشارح بوجه ان خلاصة

الجواب ان في صورة اجتماع ثلثة اجزاء تأليفين

احدهما قائم بالثلاثة والاخر بالاثنتين فيانعدم احد

الثلثة انعدم التأليف الاول وبقي الثاني ولك

ان نحمله على ان في تلك الصورة تأليفاً واحداً

قائماً بالثلاثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم

التأليف القائم بهما وحدث تأليف آخر قائم باثنين

هكذا وقد يقال اذا حل كلام ابي هاشم على

ان التأليف القائم باثنين لا يقوم بعينه باكثر لا يكون

الجواب دافعا له بل الجواب حينئذ ان يقال انعدم

واحد من الثلثة مما يستلزم انعدام التأليف

لولا يمكن له محل آخر وهو محال لان مستقلاً

في المحلصة على زعمه وانت خير بان المفهوم

من كلام ابي هاشم ان التأليف مطلقاً لا يقوم

باكثر من اثنين فأمل

قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني المدد في المقارنات والمجردات واصبح وجودا من الاعراض النسبية التي لاتقرر لها في ذات موضوعاتها كتنظيم الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة في الاول في الكم له خواص ثلاث يتوصل بها الى معرفة حقيقة (الاول انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معينين على القسمة (الوهمية وهي فرض شيء غير شيء) وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم وسائر الاعراض) يعني باقيا (بواسطة اقتران الكمية بها) فالتك اذا تصور شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثاني لا يقبله الكم) المتصل الذي هو المقدار (فان القابل يبقى مع القبول) والال يمكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لا يبقى الكم) اي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حد ذاته لا يفصل فيه اصلا (بل زوال ويحصل) مثلا (كان) اي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة الى الخير لا يكون فيه) وان كان لا يمكن اجتماعهما والعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة

في سبيل الكون

بكل واحد منهما فهو مضمون بهما عن الظاهر بالرعاية ما هو المشهور من مذهبه قوله (نعم المقارنات الخ) اي جيبا ولذا اورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فان انواعه الثلاثة اعني الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكميات لا توجد في المجردات بلا واسطة والكيفيات النفسانية لا توجد في البسائط العنصرية والجما لكونها مختصة بذوات الانفس كما يجبي وانما قلنا بلا واسطة لوجود الكيفيات المختصة بالكميات في المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية وما قبل ان الكيفيات النفسانية لا يوجد في المجردات لان علومها حضورية فمع عدم مساعدة الدليل الذي اقاموا على اثبات العلم انها تخالف الماسيحي في كلام الشارح قدس سره حيث فسّر الكيفيات النفسانية بالكيفيات المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية ثم قال ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النباتات والجماد فعلى هذا لا يجبي ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والقدرة والعلم والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى قوله (واصح وجودا) اي اثبت وجودا في موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يدل عليه البيان فلا يرد ما قيل انه لا نزاع في وجود الابن والتكلمون ينكرون الكم مطلقا فاعني ايجابية وجوده بالنسبة الى الابن قوله (يتوصل الخ) اي يكون مرة معرفة حقيقة ولو بوجه ما فان الاجتناس لا يمكن معرفتها بالابالوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته قوله شامل الخ فان وجود الاقسام لا ينافي الفرض بل هو اعون عليه قوله (بواسطة اقتران الخ) يعني انها واسطة في العروض قوله (حقيقة) اشار الى انه قد يطلق القابل على ما لا يجتمع مع القبول مجازا قوله (في حد ذاته) لا باعتبار الاتساق والتكريب قوله (والا كان الخ) اي وان لا يكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكونان موجودين فيه بالفعل مع بقاء المقدار الاول بعينه فيكون قابلا للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد ان اللازم مما ذكر ان يكون في المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات الفك المتناهية لمتصلات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية قوله (الحال في المادة الجسمية) سواء قلنا حلولة فيها بواسطة حلولة في الصورة الجسمية او ابتداء ويكون الصورة واسطة في الثبوت وانما قدر هذه الصفة للاشارة الى علة كونه معدا للمادة قوله (والمعد لا يجب الخ) اكتفاء بما هو المقصود

الباقية بعينها مع الانفكاك والاتصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم يقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كالاتعرض للكم المتصل لاتعرض للكم المتفصل ايضا لان عروض الوحدات من حيث انه عروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل متفصلا بعضه عن بعض فلا تصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لعروض الوحدات بالذات لالوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الاتصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذاتها متفصلة بعضها عن بعض وعارضة لعروضات الوحدات بواسطة الخاصة (الثانية وجوده في نفسه اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو علة وقد بعد بعض الاعداد بعضها ايضا (واما بالتوهم كما في المقدار) فان كل مقدار خطأ كان اوسطا او جيبا يمكن ان يفرض فيه واحد بعده (كما بعد الاش) وهو حبل طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعنى العدد انك اذا اسقطت منه امشاله) اي من المعدود امشال العاد (فني) المعدود وقد يفسر العدد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذلا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلها اعني ازيادة والتقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او التقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية (وهو) اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء) في كم (فاما ان يوجد بازاء كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (او اكثر او اقل) فيصنف حينئذ الكم الاول بالمساواة او بالتقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من يمكن جعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه واولا ذلك لم يكن قابلا لها وبمجرد هذه المساواة كافة في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعيه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اولا شيئا اذ لا يمكنه ان يفرض فيه شيئا فيفرض بعده شيئا آخر وبمجرد هذه اللامساواة

في سبيل الكون

والافعال بمنع اجتماعه لان الاستعداد ينافي الوجود قوله (ثم نقول الخ) بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المتفصل قوله (لان عروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها قوله (مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الخ) يعني ان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والتقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد فانه مركب من الوحدات والوحدات لا تصور فيها التفاوت بالزيادة والتقصان فلامعنى للتطبيق فيها وما قيل ان التطبيق جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يجبي ضعفه قوله (الثالثة المساواة) قيل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه والجواب ماسبق من انه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة قوله (واعراضها الذاتية) اي اللاحقة لذاتها فلا ينافي كون الثالثة فرع الاولى والعكس لانها واسطة في الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية قوله (اذا فرض اجزاء في كم) اي يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما في العدد او لا كما في المقدار فهذه الاجزاء لا تكون متفاوتة في المقدار فان كان بازاء كل جزء مفروض في كم آخر كانا متساويين وان لا يوجد كان احدهما زائدا والاخر ناقصا فاندفع ما قيل لانه انما اذا وجد في المقدار بازاء كل جزء مفروض في احدهما ما جاز

قوله فان احد قسميه اعني العدد في المقارنات والمجردات واما الكيف فلا تعرض للمجردات او الذات لان علومها حضورية لاحصوية والال يثبت الوجود الذهني كما اشار اليه المصنف في مباحث العلم فليتت تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالثبات لئلا ينفصل زوجية العقول المشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المتفصل اعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لا تشاركها كيفية ويقارنها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لا تشاركها كمية ويقارنها كيفية مختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التحرير وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو ايضا كيفية فاعني قولهم الكيفية لا تشاركها كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعلق الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم آخر فلا معنى لقول بان الكمية نفسها لا تشاركها كمية قوله واصح وجودا في الخ (تأمل اذلا نزاع في وجود الابن على ان المتكلمين ينكرون الكم مطلقا فاعني ايجابية وجوده بالنسبة الى الابن قوله سواء كان بالقطع او بالكسر) لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلامهم بحسب الغالب والافنديكون الفك بغير بدونهما كما جاز في خط من طرفه فانفك بعض اجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة نفاذة كما صرح به في موقف الجوهر قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة) فيه نظر لان الانقسام الخارجى يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتغال على مقادير غير متناهية بالفعل قوله كما بعد الحركة الى الخير لا يكون فيه) اي في السكون مخصوص الذي هو بعد الخروج لانه معد لمطابق السكون لحصوله بدون الحركة قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف كما اشار اليه في مباحث المعارف من حواشي المطالع فكان قوله لا يجب اشارة الى ذلك

قوله اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي (كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع او بالكسر اذ اريد بها زوال الاتصال مطلقا لم يشأب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الاتصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات بالذات قوله لان عروض الوحدات الخ) هذا بيان ان الكم المتفصل لا تعرضه القسمة الفكية بالعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذاتها متفصلة بعضها عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضا للقسمة الفكية ههنا قوله متفصلة بعضها عن بعض (لفظ بعضها اما فاعل متفصلة والتأنيث باعتبار المضائق اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات قوله الثانية وجود عا (الخ) اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد لانه مفسر بمالاعاده واجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاصم قال للتصنيف قطعا ونفسه بعده مرتين جزما ولا ينافي ذلك كونه اصم اذ منشاء انه لا بعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عدله لا يستلزم ان لا بعده مقدار اصلا قوله اذا اسقطت منه امشاله) مرات متناهية او غير متناهية فلا تنقض بالعدد الغير المتناهي قوله لكنه مخصوص بالمقادير) لان التطبيق ههنا يعني جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف كما سبق في المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تصور في الوحدات بل في المقادير قوله (الثالثة المساواة) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه ومن ادرجها في العدد يلزمه ان لا يجعل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم قوله وهو فرع الخاصة الاولى) يجوز ان يكون تذكرة الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التأويل الذي ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة في الثبوت لا العروض فلا ينافي كونها عرض ذاتيا على ان الواسطة في العروض انما ينافي اولية العرض لا كونه عرضا ذاتيا الذي هو المدعى ههنا الجواز ان ؟

٢ يكون عرض اول واسطة في عرض عرض ذاتي

قوله لانه اذا فرض اجزاء في كم الخ فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها تنقل الكلام الى ذلك التساوي وهم جرا فالظاهر ان هذا لا يجري في المقادير بل في الاعداد وان اوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا بالجملة الفرض لمطابق للواقع مجامع للفعل

قوله والامساواة بمساوية بالحس المراد بالامساواة الزيادة والتقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس

قوله بل انما يناله مع التكميم تناولا واحدا) بخلاف المساواة مثلا فانها وان احس بها مع الحمل لكن باحساسين لا باحساس واحد وسببي تحقيقه في اول بحث البصريات قوله فان اي جزء اي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحد المفروض على الجزء الاخير من الخط مثلا

قوله اجزاء متلاقية انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء بناء على ان كل مقدار يمكن ان يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابداً متلاقية الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء الثلاثة متلاقية الاخيرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء تلاقى ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء تلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد ايضا

قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ قبل عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك امر فرضي لا وجوده في الخارج فكيف يكون ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع مفروض والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان كون الشيء ذا وضع لا يقتضي وجوده بل وجوده او وجود ما يتوهم هو فيه

كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة والامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة والامساواة المقدارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمقاومة لان المساواة لا تعرف الا باياتها) اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في الباحث المشرقية انه يمكن ان يحاط به بان المساواة والامساواة بمادرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع التكميم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في غير احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن ايضا تعريف الكم (بقول القسمة لانه يتخلف بالتوصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالتوصل وعدم تناوله للتوصل بالقياس الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في الباحث واشير اليه في المحض وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقول هذه القسمة واماتوجه المصنف كلام الامام بقوله (كانه اخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشيء اذ قد بينت ان الكم المتوصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تفريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتوصل واعلم انه وقع في نسخة المثلث التي بخط المصنف لفظه المنفصل فقيرها بخطه الى المتوصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فهم من لم ينسب لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر انت بما حققته ذلك ولا تكن من الخاطئين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العدد) فانه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادله سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثاني** في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو (الكم المتصل) كالمقدار (فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء و بداية لجزء باعتبار نهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما يتبادر منه فرضا) وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلاقية على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية

سبيل لكوني

في الآخر يكونان متساويين لجواز ان يكون مقادير الاجزاء متفاوتة قوله (والظاهر) والظاهر ان كل واحد من الحواص عارضة للكم لذاته وان كانت متلازمة فانا نعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لاهو اصغر منه وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا نعقل المساواة والمقاومة مع الغفلة عن القسمة قوله (انما هو في المساواة الخ) واما المساواة والامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء قوله (احد المفهومين) اي الكم والتكميم قوله (يمكن تعريف ذلك المعقول) اي الكم مفردا عن مفروضه بهذا المحسوس اي بالكم المعلوم بالشاهدة مع التكميم فالعرف الكم للمعقول والمأخوذ في تعريفه الكم المعلوم بالحس مع التكميم لان معرفته كاف في معرفة المساواة والمقاومة قوله (بالقياس الذي زيد الخ) وهو لا يزال كذلك ابدا قوله (لانه الموافق لكلام الامام) كما قلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق قوله (فاستبصر الخ) قد عرفت ما عتدى في توجيه كلام الامام فاخر ما شئت قوله (تلاقى على حد واحد الخ) كان الظاهر ان يقول فالذي يمكن ان يفرض فيه جزآن متلاقيان على حد واحد فهو المتصل والافوه والمنفصل الاتية اعتبر الاجزاء اشارة الى ان جميع الاجزاء المفروضة كذلك وليس المراد تلاقى الاجزاء انها بطريق الاجتماع تلاقى على حد واحد فانه محال بل على سبيل التوزيع بان تلاقى اثنان على حد واحد آخر وهكنا بقرينة قوله بين جزئين منها قوله (ذو وضع)

(للآخر)

للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم اليهما فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدوده لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالتقسمة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مساحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فيجعل النقطة جزءا من الخط فيجوز في العبارة (والا) اي وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك (فالمنفصل كالمقدار فانك ان اشترت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لانه) اي لا من السادس (فلم يكن عمدا مشتركا بينهما) يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالا ن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان القسم) المقدار (في الجهات الثلاث فحسب) تعليلي وهاتم المقادير (اوفي جهتين) فقط (مسطح اوفي جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المنفصل بالانفصالات والتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالا حاد المأخوذة على الوجه الاول وححدات مجتمعة بينهما انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله (لانه) اي الكم المنفصل (لا بد ان ينتهي الى وحدات) اي الى آحاد كما عرفت (والوحدة

سبيل لكوني

اي قابل للاشارة الحسية اما بنفسه او باعتبار محله فلا يرد ان النقطة ليست موجودة في الخط فكيف تكون قابلة للاشارة الحسية كذا قالوا وعندى ان قبول الاشارة الحسية يقتضي وجودها حين الاشارة لا قبلها وهي موجودة في الخط وقتها قوله (لم يزد به اصلا) لانه لو زاده كان له مقدار في نفسه فكان حاضرا للملاقة الجزئين لانها تستلزم تدخل ماله مقدار فيقاله مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محال بدية قوله (لم ينقص شيئا) اي لم ينقص احد القسمين شيئا من الانتقاص فهو بمعنى اصلا قوله (ولولا ذلك الخ) هذا بيان اني وما ذكرته بيان لمي كالا يخفى قوله (في قوله فان اي جزء الخ) اي اذا علمت ان الحد المشترك يخالف بانواع الاقسام في قوله فان اي جزء الخ قوله (نجوز في العبارة) حيث اطلق الجزء واراد النقطة الحالية في الخط فيجتمع ان كلا منهما مفروض في الخط مثلا وما قبل في توجيهه بان ضمير الشأن من ان يحذف وهو اسمه واي جزء طرف والضمير في فرض الحد والمعنى فالشأن ان الحد في اي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلامساحة في غاية السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشأن منصوبا وتقدير كلمة في ظرف المكان الغير الملبهم وارجاع ضمير فرض الى ما هو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كما قدره ليم المعنى قوله (كالمقدار) اورد الكافي لان انحصاره في العدد يحتاج الى دليل كما سيجي في بابي الراي بمختلف ضمير قوله (فانك ان اشترت الخ) الظاهر ان يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي اجزاء العدد ليس لها حدود فضلا عن اشتراكها ولعله زاعى في ذلك البيان بتركيب كل مرتبة منه مما تحته كما هو السابق الى الوهم قوله (اي الى آحاد) فامر الوحدات بالآحاد ليصح التزديد المذكور

(مواقف)

(١١٤)

قوله لم ينقص شيئا (التووين في شئ التقليل وشيئا ما يحذف او مفعول مطلق اي انتقاصا شيئا قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى اقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض وداخله في البعض مما يثبت اليه اذ لا وجه للتخصيص فامل

قوله في قوله فان اي جزء من الخط فرض مساحة ظاهرة) قد بوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشأن من ان يحذف وهو اسمه واي جزء طرف والضمير في فرض الحد لا للجزء والمعنى فان الشأن ان الحد في اي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلامساحة

قوله فالمنفصل كالمقدار (الكافي مقصود كما في قولهم الخفيف المطلق كالشار على ما اشار اليه الشارح في حواشي بيان الانتقاص فلا ينافي ايراد الكافي انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكافي في مثله باعتبار الافراد الذهنية

قوله وذلك لان قوام المنفصل بالانفصالات هذا المنفصل فكم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره فليتأمل

قوله فالآحاد المأخوذة على الوجد الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول آحاد غير معينة لا لوححدات قلت لانه لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما نقرر فالوحدات آحاد ووحدات

ان كانت نفس ذاتها (اي نفس ذات تلك الاحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها احاد فقط) فهو
اي المجموع من تلك الاحاد (المنة) التي هي العدد (وان كانت) الوحدة (عارضة لها) اي لتلك
الاحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهي كم بالعرض والكلام
في الكم بالذات) لانه الذي عد مقولة من المقولات (المقصد الثالث) الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى
الطول (وهو الامتداد المفروض اولا) والعرض (وهو الامتداد المفروض ثانيا) والمقاطع (وهو الاول
على زوايا قوائم) (والعمق) وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك (وانها) اي الطول والعرض
والعمق (تطلق على معان اخرى) سوى المعاني التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الاشارة اليها)
اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخرى فانه بين جميع ذلك (يحصل الامن من القلط الواقع بحسب
اشتراك اللفظ وليصور حقائقها) اي حقائق معاني هذه الابعاد الثلاثة التي هي الطول
والعرض والعمق (اما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا
المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (الامتداد
المفروض اولا) وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لاطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (واما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان
وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرضي (وللامتداد المفروض ثانيا) المقاطع للمفروض
اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد
الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر (و) يقال
للثخن (وهو حشوما بين السطوح) اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان

سبيل كوني

بقوله ان كانت الخ قوله (وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة ههنا بان
انها تطلق على الابعاد الثلاثة بهذه المعاني والمقصود مما سيجي في المتن ان هذه الالفاظ تطلق على
هذه المعاني فلا تكرر قوله (فانه الخ) لتعميم المرجع وحله على خلاف الظاهر قوله
(اي حقائق معاني الخ) يعني ان الكلام على حذف المضاف او الجوز باقامة الدال مقام المدلول
او الاستخدام قوله (للامتداد الواحد) اي الذاهب في جهة واحدة قوله (وبهذا المعنى
قيل ان كل خط الخ) ما ذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح في نفسه اذ المناسب لهذه
المعاني الثلاثة ان يقال كل خط في نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق بخلاف لما في الشفاء
حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذي بالقياس مثل ما يقال ان هذا
الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا في نفسه بمعنى آخرى من حيث له
بعد واحده وهذا سطح عرضي وذلك الاخر ليس بعرض بل ضيق وان كان كل سطح عرضيا في نفسه
بمعنى آخر اي من حيث له مع بعد يفرض طويلا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر
رفيق وليس بثلثين وان كان كل جسم له ثخن بمعنى آخر اي من حيث له عميق اي من حيث له
ثلاثة ابعاد انتهى فانه صريح في ان اطلاق الطويل على الخط من حيث انه ذو امتداد لا من حيث
انه بعد والعرض على السطح باعتبار ان له بعدا مفروضا ثانيا والعمق باعتبار ان له بعدا ثالثا لابعادا
ثلاثة قوله (لاطول الامتدادين) في الشفاء من غير ان يعتبر تقدم وتأخر قوله (للامتداد المفروض
اولا) وان كان قصيرا كطول البرج قوله (وهو احد الابعاد الخ) تذكره لانه سابقا قوله
(وهو ماله امتدادان) في الشفاء العرض يقال للذي فيه بعدان قوله (وهو حشوما بين
السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر ويقال عن الثخن الذي يحصره السطح فالمراد
بالحشوما يحشي به وايضا الحشو الى مالا مية كما هو الظاهر اي حشوخلا متوهم بين السطوح وما
قبل ان كلمة ما بهامية او موصولة وايضا الحشوية بيانية فتوجه حشو قوله (الذي يحصره
سطح واحد) كالكرة المصنعة اشارة الى ان ذكر السطح بطريق التمثيل اذ ليس المقصود بيان خد جامع

اوسماوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن الغازل)
اي للثخن مقبدا باعتبار زوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) اعني المقيد باعتبار صعوده (كما
وبهذا الاعتبار يقال عن البروسك المتارة) يقال الطول والعرض والعمق (لثلاث اخر)
سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع
من معاني الطول (و) يقال الطول ايضا للامتداد الاخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس
ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للاخذ من بين الانسان
او ذوات الاربع الى شمله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق للاخذ من صدر الانسان
الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق (و) اعلم ان هذه المعاني
المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي كميات صرفة كاطول بمعنى الامتداد)
الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي
(ومنها ما هي كميات مأخوذة) (مع اضافة) الى امر آخر (كالعرض ثانيا) او اولا او ثانيا
كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له
الى مجموع الاولين كما ان مجموعهما ايضا اضافة اليه (وقد يتبرر معه) اي مع الكم (اضافة ناشئة
كلاطول) فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل مقبلا الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول
المضايقة للقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الناشئة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين
تحقق بينهما الطول اولانه نظر الى ان القصير ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصير
ليس مأخوذا مع الطول ولو عبر عنها بالاضافة اذ ثمة لكان اظهر (او) اضافة (رابعة) كالاطول
بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطولتان وطول اضافي
والاطولية الاولى ماضية لامر رابع فيجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى
وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من
شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة اخرى بحيث يكون من شرط اضافتها
الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقبل الخط الاخر انه ليس
بطويل او يقال هذا السطح عرضي عند ما يقبل لسطح آخر انه ليس بعرض او يقال هذا الجسم كبير
ثخين عند ما يقبل لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس
الى آخر هو قليل مقبلا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول اطول
بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام
المفصلة اربع (الكم بالذات وهو ما ذكرناه) وبيننا خواصه واقسامه (واما بالعرض وهو اقسام)
اربعة (الاول محمل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد
اذا كان الجسم متعددا (الثاني الحال في الكم كاضواء القام بالسطح الثالث الحال في محمل الكم

سبيل كوني

مانع بل مجرد الاطلاق على المعاني قوله (ويقال الطول الخ) لم يجمعها مع المعاني السابقة
اشارة الى كثرة الاطلاقات الاول قوله (من مركز العالم) الى محيطه كطول الانسان وهو البعد
الذي فيه اول حركة الشعر كذا في الشفاء قوله (الى الارض) اي الى اسفله الذي في جانب
الارض قوله (الامتداد الواحد الذي هو الخط) صرح ههنا بان المعنى الاول هو نفس
الخط وبدل عليه قوله اي في نفسه بعد وامتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط في نفسه طول
كما وقع في البحر يد الخط طول بلا عرض ولعله اراد بالطويل الطول لانه متصف بالطول بمعنى
درازين وان كان عينه بمعنى درازي وهذا التعميل وان صحح اطلاق الطويل عليه لكن لا يصح
قوله وبهذا المعنى الخ لانه بهذا المعنى قيل كل خط طول ولا يجري في قوله كل سطح عرض وكل
جسم عمق قوله (وفي المباحث المشرقية الخ) تأييد لما ذكره سابقا من ان في الاطول بالقياس

قوله كما ان مجموعها ايضا اضافة اليه
تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق
الثالث ولا تعلقه الا ان الكلام في الابعاد الجسمية
فلذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين
الطول والعرض باعتبار العمق
قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان
اظهر فان قلت الاطول الذي ذكره المصنف
من الطول بمعنى اطول الامتدادين ففيه زيادتان
وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول
اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول
المذكور بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافة
والاقرب في توجيه كلام المصنف ان يقال الاطول
من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير
ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا
غبار في الكلام

كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدر (محلها الجسم) وان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المتصل في محل واحد (الابعاد متعلق الكم كما قال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها) اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستفاداً (فوصفناه بخصوص الكم بمليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقه على المسافة) والا فطبقاً يجرى الحلول فكانت الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والتقصان فيقال مثلاً هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتعبية المسافة (ومنطبقه على الزمان) ايضاً فكانت محل له او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضاً المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدر (فتجزى بجزيه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضاً فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المتصل فمعرض للتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الزمان بالساعات والاشك بالاذرع) فيعددا جزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات (وقد يكون الشيء كما) متصلاً (بالذات و) كما متصلاً (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات) للامر من ان اجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطقية على المسافة) فيكون منطقياً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلاً بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والاتصال بالعرض في المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد (الذي هو الكم المتصل) خلافاً للحكماء لمسلمين احدهما انه (اي العدد الذي هو الكثرة) مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزئية يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عديمياً قطعاً (بيان ان الوحدة لا توجد) في الخارج (امر ان الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل موجود موصوف بأنه واحد (وازم التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة مما (قالوا) اي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قبل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان) الحال الذي هو الوحدة مثلاً (في جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد) لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافاً (وان لم يكن) الحال (في شيء من اجزائه لم يكن

سيالكوتى

الطول اضافتين وبالقاس الى غير الطول ثلث اضافات قوله (كالسواد) النافذ في الجسم قوله (فلاحد هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال التعلق قوله (والانطباق يجرى بحري الحلول) اي السرياني في اشتراكهما في استلزام الانقسام من الجانبين قوله (فهذا وجه الخ) هذا اذا اعتبر بالنسبة الى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً وكونه حالاً وما اذا اعتبر بالنسبة الى احدهما كونه محلاً وبالنسبة الى الآخر كونه حالاً يكون وجهان ولم يذكره المصنف اذ لا وجه للتخصيص قوله (ولا بأس الخ) انما البأس في الدخول لتبيان القولات قوله (لو وجدت) اي في الخارج لان الكلام فيه قوله (فلها وحدة موجودة) لان ما من شأنها الوجود في الخارج يكون الاتصاف به فرع وجوده اعني بقيدنا بذلك القيد ليرتب قوله وزم التسلسل الخ قوله (وحدة الوحدة الخ) اي كل فاسوي الوحدة انما يصير واحداً بقيام الوحدة به في الخارج واما الوحدة فمفيدة بذاتها واحدة فلا تحتاج الى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد ان الوحدة التي هي صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كانهما ظاهر العبارة قوله (كان هو الواحد)

(بالضرورة)

بالضرورة صفة له) اي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال (في كل جزء) من المحل (فاما بالتام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) وقد عرفت بطلانه بدبهة (اولاً بالتام فيكون جزء منه قائماً بجزءه وجزءه باخر وهو المراد بالانقسام) يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلاً لا غير سرياني فاشار اليه الى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذي ذكرناه اعني اصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم (حلول السرياني) فيه اذ يدونه لا يلزم انقسام الحال بأنه قائم بمحل (ولاطل له) اي لا فائدة فيه (لانه انما على كل جزء من المحل) المنقسم الذي حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسرياني الا ذلك) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض اننا نسلم انه اذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالاً في المجموع من حيث هو ولا يكون حالاً في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون متصفاً بحسبه (فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي حل فيه (وانه) اعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب ان تكون الوحدة امر اعتبارياً فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبره عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلاً لان محلها لمحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية في الامور الخارجية (وانتيهما) اي ثاني المسلكين (ان بدل ابتداء) اي من غير استعانة بعمدية الوحدة (على ان الكثرة عديمة والا) وان لم تكن عديمة بل وجودية (فان قامت) والظاهر ان يقال والاقامات اي الكثرة (بالكثير) فلا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحيث (فاما) ان تقوم

سيالكوتى

دون الكل هذا مبني على ان القيام بجزءه من المحل ليس موجبا لاتصاف المحل به خلافاً للمعتزلة على ما مر قوله (وفيه بحث الخ) يعني ان الجواب المذكور انما يتم لو حل الاعتراض على ظاهره من ان الحلول سرياني وغير سرياني وانقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال في الاول دون الثاني اما لو حل على ان مقصوده منع الملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن صفة له مستنداً بجواز ان يكون حالاً في المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور قوله (فوجب ان تكون الوحدة) اي المطلقة امر اعتبارياً لان ما من شأنه الوجود يكون الاتصاف بها فرع وجوده فلا يكون المنقسم متصفاً بها الا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقاً فلا يرد ان الدليل اعني على امتناع وجود الوحدة التي هي في المحل المنقسم واللدعي امتناع وجودها مطلقاً قوله (فان قلت الخ) يعني ان دليلكم اوصح لا تمتنع اتصاف شيء بالوحدة في النفس والنال ياتل فكذلك تقدم قوله (قلت ان العقل الخ) جواب باختبار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها انما يلزم ذلك لو اعتبر عروضها له من حيث ذاته واما اذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا قوله (ولا يمكن اعتبار الخ) دفع لتوهم ان يعتبر عروضها له في الخارج ايضاً من حيث هو مجموع بان اعتبار الحثيات انما يؤثر في الانصاف بالامور الاعتبارية اذ يجوز ان يعتبر العقل اتصاف شيء بامر اعتباري بحيثية دون اخرى بخلاف الامور الخارجية فان الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره قوله (والاظهر الخ) لثلاً يحتاج الى تقدير الجزاء اي والاقامات بالكثير فان قامت الخ اولى تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان قامت الخ وان لم يتم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها او قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره

(مواقف)

(١١٥)

قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ) هذا اختصار للشق الثاني فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسط اعتبار العقل وملاحظته انو في السبيل لا يدفع من الاعتراض شيئاً قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلولم يلزم الا الانقسام في العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قررته فتأمل

قوله ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية اي لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة في الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال

قوله وفيه بحث لانه مبني الخ) وانما جعل المبني منحصراً في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودهما كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مقابله للوحدة الاتصالية ان تكون هي امر اعتبارياً لازماً لذلك الامر الوجودي

قوله فان مع الكم محلها (الشهور ان اللون عارض للسطح وليس نافذ في العمق وقيل نافذ فيه وهذا الكلام مبني عليه) قوله كما قال هذه القوة متناهية او غير متناهية) فان القوة تتعلق بالحركات التي تكون محلاً للكم متصلاً او منفصلاً فتتعلق بالكم في الجملة قوله ويعرض لها ايضاً المساواة) مبني على الاستعمال الاصلي وهو تعديدية العروض باللام وان قول المصنف فيعرضها ليس على ذلك قوله اوجدت الوحدة فلها وحدة) واما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتباريات وهل يتبع التسلسل في الاعتباري النفس الامر قد سبق الكلام فيه فلا نعيد قوله الثاني ان الواحد الخ) فيه ان هذا انما يدل على رفع الابطال الكلي لا على السلب الكلي الذي هو المدعى اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع

بالكثير (من حيث هو كثير فيان قيام الواحد) الشخصي (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان ماعدا بطلانه بالبدية مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاتينية مثلا اوقامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شيء من الاتينية بهذا شيء آخر بذاته لم تكن الاتينية صفة واحدة وحدة شخصية كما اعتنوه (او) تقوم بالكثير (من حيث عرض له امر صار به واحدا فتقل الكلام اليه) اي ان ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صلا لا ان محل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما ان محل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له ما به صار واحدا (ويلزم التسلسل) فوجب ان تكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب (واعلم ان الواحد كما علمه يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدة امر وجودي بالضرورة) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وايضا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلان لم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كافي الاتصاف بالمعنى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امر اعتباريا كما صرح به في قوله (وكونه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وانه اعتباري) لان عدم ما خوذ فيه (والكثرة ليست بالاجمعيه الوحدات فهي تتبعها في الوجود) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وحينئذ لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا نه لشيء من العدد بوجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونها وجوديين والصواب انهما سيان امروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة الفاعل ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم اوقال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) امرا (واحدية يوم بالجموع) الذي هو المعدودات

❦ سيالكوتى ❦

اذ لا يتصور الخ قوله (من حيث هو كثير) اي من حيث ذاته لا من حيث عروض امر صار به واحد وليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة لشيء من حيث انه متصف بالكثرة قوله (من حيث عرض له الخ) اشار بقيد العروض الى ان ذلك الامر لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا لان عروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور قوله (واعلم الخ) تحقيق للقيام وبحكمة من غير تراخي الخصمين قوله (اذ ليس له كم) متعلق بلا ينقسم قوله (اذ ليس لها جزء الخ) حتى يمكن ان يكون عدمها بعدم ذلك الجزء قوله (وحيثئذ) اي اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والعدمية قوله (وجود في الاشياء) اي وجود خارجي بقرينة المقابلة قوله (فانه لا يجرد الخ) اذا الوحدة لا تجرد قائمة بنفسها قوله (واما ان امر واحدا الخ) ما ذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمعدود قايما حقيقيا بقيام السواد لاقايما انتزاعيا كقيام الممي يزيد على ما في الشفاء حيث وقع فيه واما ان في الوجود اعدادا فذلك امر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لاحقيقة له محال ان يكون له خاصية الاولى او التركيب او التمامية او الزائدية او الناقصية او المربعة او المكعبة

(فان)

(فان محال) لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود (واحدية بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم فيه) فانها اثان اي الاتينية قائمة بهما وحيث لا يتصور كونها امر موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية (او) استبصر (بشخص) موجود (في المشرق و) (بشخص) آخر موجود (في المغرب فانها) ايضا (اثان) اي معروضان للاتينية (ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القاسم بالمعدودات (بمجرد فرض واعتبار) اي امر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تحمل الشبهة وتخصم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني ❦ المقصد السادس انهم ❦ اي التكلمين (انكروا المقدار) كما انكروا العدد (بناء على ان تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزى) كما سياتي (فانه لا اتصال بين الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحسن بانفصالها لصغر الفاصل التي تماسست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان) اي في الجسم (اتصالا) اي امر متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (يتبناها مشتركة) كافي المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سميت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسمى بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في ستمين حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحيا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزائه وكلاهما من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعلبي كما زعمت الفلاسفة ❦ ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكيفية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فانه هو اقل اجزاء يكون اصغر جمعا وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف

❦ سيالكوتى ❦

او الصمم وسائر الاشكال التي لها وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو انتهى فقوله وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو صريح في ان وحدته النوعية هي بلوغه تلك المرتبة وحيث لا استحالة في قيام العدد بالجموع فقوله ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية ثم انما ذلك في الواحدية بالهوية الذي لا يكون فيه تركيب قوله (فاستبصر بموجود الخ) هذا الاستبصار انما يدل على ان العدد القائم بمثل هذا المعدود لا يكون امرا موجودا في الخارج وذلك لا يستلزم ان لا يكون العدد القائم بالموجودات امرا موجودا واما المثال الثاني فلان لم قدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد قوله (بمجرد فرض واعتبار) يتخذه ما ذكره الشيخ من انه كيف يكون للاحققة له خواص بترتيب عليه الاحكام قوله (وان الاجزاء التي تفرض الخ) لا يتخفى عليك ان معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محالا للكم المتصل لان يوجد بين اجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء وما في حكمه فالصواب ان يقال وان الاجزاء التي تفرض في المقدار يتبناها حد مشترك وان يترك قوله كافي المقادير ومحالها قوله (يسميه بعضهم) اي التكلمين وهم المعتزلة فانهم شرطوا في الجسم الابعاد الثلاثة واما الاشارة فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم قوله (ثم انه شرع الخ) الظاهر ان يقال انه يسان

قوله اي امر فرضي واعتباري اراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقيا
قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا) وبهم
يسمى المركب من جزئين فصاعدا جسما

الجسم بالساواة واللا مساواة من غير ان يترتب به كية اتصالية تسمى مقدارا (والصفة) القسمة العارضة للجسم على ذلك التقدير (متناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شئ متغير للآخر فقد صرح على الجسم ورود القسمة بدون كية اتصالية قائمة به (ولا عايله غير الاجزاء) اى يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التى هى اجزائه وليس هناك شئ آخر بعده اصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه وبفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث بعده فيخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صرح العبد في الجسم بالكية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحيى الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يحول طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ قد تتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مالم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كيات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهى الجسم التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذ المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اى مضروب احدهما كضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعب كية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحددة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وابضا قلنا ان اذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذى كان لهما وحدت سطح آخر) هو واحد (والشئ) الواحد كلاله في كوز (اذا قطع) بان صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذى ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطى الوجود) اى وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمجدد المذكورين ليسا بمحض القدم بل هما موجودان زال احدهما وحدت الآخر (و يعطى) (التبدل) اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البديل (وبه) اى بهذا التبدل (بين انه) اعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل امر ازاها لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناها في الوضع ثبت الخط الذى هو طرفه كانه اذا ثبت تنهاى الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والاجواب)

سالكوتى

اسبب التفاوت في الصغير والكبير وقبول القسمة ووجود العاد عند اصحاب الجزء دا لما قاله الفلاسفة من ان الامور الثلاثة خواص الكم قوله (مقادير) بالمعنى اللغوي اعني المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة قوله (مع بقاء جسميته المخصوصة) هذا انما يتم لو لم يكن المقدار من مخصصات الجسمية وهو ممنوع الى ان يقوم الدليل عليه قوله (وهذا الاتحاد الخ) لان مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل قوله (ذلك الذى ذكرناه) جعل المشار اليه الامر بن تأويل المذكور اشارة الى ان قوله وكل ذلك الخ مقدمة ثانية للاستدلال بالوجهين السابقين قوله (اى توارد المقادير الخ) فسر التبدل بتوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطى اعني زوال مقدار جسمي وحدوث آخر مع المعطى اعني التبدل قوله (مع كونه متناها في الوضع) اى في الاشارة الجسمية اشارة الى انه لو لم يكن متناها في الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط قوله (تنهاى الجسم) اى في الوضع والمقدار بناء على ان تنهايه في المقدار الثابت تنهاى

قوله فرض جوهر دون جوهر دون في موضع الخصال اى مجبورا وجوها وخاصة فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع

قوله تتوارد عليه مقادير مختلفة (لراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التى لا يشكرها احد وكذا المراد بالسطح فيما سياتى فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

قوله بل يختلف الاشكال) قد يقال التبدل ليس متعلقا بظواهر الشئ فقط بل متعلقا باعماقها وايضا بالتبدل ليس مقتصر على الاشكال لكن انفصال التبدل المقروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى يبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل

قوله اى مضروب احدهما كضروب الآخر) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرون ذراعا وعرضه خمسة اذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالجسم خمسة وعشرون ذراعا في الصورتين

قوله وايضا فالما أن الخ) فان قلت التجدد في صورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الوجودها قلت انحصار التبدل فيها بمنوع

قوله ويعطى التبدل) لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر عين التبدل فيحدد المعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفى في الصفة التباين في العنوان والاعتبار

قوله مع كونه متناها في الوضع) التناهي على قسمين تناء في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناء في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بقدره

ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تنهاى في الوضع واما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فيه وان وجب تنهايه في المقدار بالبرهان الدال على تنهاى ابعاد الجسم مطلقا فلا ولهذا قال مع كونه متناها في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة واما الجسم فيستلزم للسطح عندهم اوجوب تنهايه في المقدار المستلزم لتناهي في الوضع كما يشهد به التحليل الصحيح ولذا يطلق استلزام تنهاى الجسم للسطح

مما ذكر في اثبات القسمة الجسمي والسطحي (انه فرع ثنى الجزء الذى لا يتجزى واما من قال به) وبترك الجسم منه (فانه لا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الاتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رآيه وجود مقدار اصلا (اوجه (اثباتي الجسم يتخاضل) تحتللا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاا كلاله اذا نحن تسخينا شديدا (ويكتشف) شكلا حقيقيا وهو ان ينقص حجمه من غير ان يزل عنه شئ من اجزائه او يزل خلاا كان فيما بينها (وجوهر بترسه) اى حقيقة المخصوصة وهو بتره المعينة (باقية) محفوظة في الحالتين (والتغير القابل للصغر والكبر زائدا) على جوهر بتره المحفوظة الباقية اذ لو كان عنها اوجز ألها لتغيرت بغيره (ووجودى ضرورة) لما عرفت من ان التبدل الزائل والمجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذى ينتهى بالسطح المنتهى بالخط فتكون كلها موجودة (والاجواب منه) اى منع قبول الجسم للتخاضل والتكاثف الحقيقيين (فانه يضافرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وبترها فرع ثنى الجزء) كما استطاع عليه ان شاء الله تعالى (والقصد السابع انهم) اعني المتكلمين كما انكروا اعداد والمقدار الذى هو الكم المتصل القار (انكروا) ايضا (لزمان) الذى هو الكم المتصل غير القار (اوجهين الاول ان الزمان) على تقدير كونه موجودا (امه مقدم على بومه) اذ لا يجوز ان يكون الزمان قارا لذات والاشكال الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزائه متمتعة الاجتماع (وليس) تقدمه امه على بومه (تقدما بالعلية والذات) اى الطبع (والشرف والرتبة) لان التقدم بهذه الوجوه بجماع المآخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور منها تقدم بالعلية ولا بالذات وهى في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه

سالكوتى

الابعاد يستلزم تنهايه في الوضع قوله (تحتللا حقيقيا) احتراز عن انتفاش الاجزاء وانما ما جها فانه يسمى تحتللا وتكاثفا مجازا فانه ليس الادخول اجزاء خارجية عن الجسم وخروجها قوله (انكروا) اى تفوا وجوده فلا يرد ان الدليلين الزاميان فكيف يصير ان منشأ الانكار بمعنى الاعتقاد بقدمه على ان الدليل اثبتى بقيد الانكار ايضا كما استطاع عليه قوله (امه مقدم على بومه) يعنى ان كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار امر معه قوله (والاشكال الخ) لانه على تقدير كونه قارا لذات يكون اجزائه مجمعة مقارنا بعضها مع بعض فيكون حادث جزء مقارنا لجزء آخر فيكون حادثا فيه اذ لا معنى لظرفية الزمان لشي الامتارته له في الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التى اوردت ههنا كما لا يخفى على المتتبع قوله (بجماع التأخر) اى يمكن ان يجماع التأخر نظرا الى ذاتيهما وان امتنع بعارض فلا يرد المعدلان من حيث ذاته يمكن اجتماعهما امتناع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزمانى له بناء على كونه موقوفا عليه من حيث العدم بعد الوجود قوله (وليس الامس الخ) فان اجزاء الزمان في انفسها يمتنع اجتماعها قوله (متساوية في الحقيقة) لان اجزاء الزمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن ان يكون احتياج بعضها الى بعض بحسب التشخيص ايضا وما قيل ان التشخيص الوهمي نصف به الاجزاء بعد فرض القسمة يجوز ان يصير جمعا للاحتياج والعلية في الخارج قوله (وهى في انفسها متساوية الخ) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان انصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه

قوله فلا يثبت على رآيه وجود مقدار اصلا) اما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر صرحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذ لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده وللوجه الذى ذكر فيها

قوله والاجواب منه) وبض الاعداد والاعتبارات تتحدد بلامر به فلا يدل على الوجود

قوله انكروا الزمان لوجهين) فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما ينبغي من تقريرهما فليسا منشأ الانكار فالاول ان يذكر وجهها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتك ولادليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بوجود

قوله والا كان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم) الحكم المذكور ضرورى كما يستشعر اليه في الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم اللازمة ظاهرة لازمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا بجماعها اليوم الحاضر فلا يكون وجوده مقارنا له يكون مقارنا اليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشئ وزمانه بين فلا يثبت الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهرا فلا يلتفت الى ما يمتنع من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظهره على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة وان لم يلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المتغير مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كقدم الاب المتغير من حيث انه كان مقارنا لعدم الان عليه فانه تقدم زمانى كما يجب فلازم ان يكون الزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة النوع المذكور انما انما من عدم تخيل معنى الاجتماع المتأني لتقدم الامس على اليوم

قوله لان التقدم بهذه الوجوه بجماع المتأخر) اى يجوز ان يجماعه والافتقار موسى عليه السلام علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يتسع لزوم هذا الجواز ايضا في كل تقدم بالطبع لان المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والنظائر اجتماع جهتي التقدم في المعد والفرق بالحقيقة ولو اعتبر في احد التقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعها في الصدق فليس بضار في الحقيقة لان مجرد عدم جواز اجتماع المقدم مع المؤخر يستدعى الزمان كما فهم من اطلاقاتهم سواء سمى تقدما زمانيا او طبيعيا فيتم المطاوب فامل

ولا يجب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو الزمان لا يحصره عندكم) ايها الحكماء في خمسة فاذا اتينا اربعة منها تعين الخامس (فيكون الزمان زمان) لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (ولكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل (في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمة غير متناهية متطابق بعضها على بعض (وانه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال (مجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي ويطبق بعضها على بعض (يكون اسمها مقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لا متاع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلها (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الاحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايض (عن المجموع لان طرف الشيء لا يكون جزءا منه) اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجب) عن هذا الوجه (بان تقدم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان قدما بالزمان لكنه (ليس) قدما (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والتأخر في زمان مقارن له بل يقتضي ان يكون السابق قبل التأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه قبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والتأخر في هذه قبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعيين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك زمان زائدا على السابق بل زمان هو نفس السابق لان قبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله (فالتقدم عارض لها) اي لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها) بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء (تقدم آخر) عارض لشيء آخر (والاتسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعيا (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان) فان ماهيته كما تعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار

سؤال كوني

لان الكلام في تقدم البعض على البعض قوله (لان التقدم الرتبي الخ) لانه لا بد فيه من اعتبار المبدأ وضما او عقلا واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما في الامام والمأموم والجنس والنوع قوله (والكلام في ذلك الخ) بان يقال على تقدير وجوده يكون اسمه مقدما على يومه الخ لا يقال يجوز ان يكون زمان الزمان اعتبارا بالاننا نقول فيه اعتزاف بمدينة الزمان الذي يعرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كسائر الزمانيات قوله (ويلزم التسلسل الخ) بخلاف ما اذا كان عدمه فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية قوله (بالضرورة) اذ بهاد العقل تحكم بان ليس لنا ازمة غير متناهية منطقية بعضها على بعض ومع ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية قوله (فان التقدم الزماني الخ) وان ايت عن اطلاق التقدم الزماني الاعلى ما يكون بل زمان فليكن هذا قسما مساويا ما شئت من التقدم بالذات وغيره قوله (اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولان الاتصال ليس كما والزمان كم بل اراد بالاتصال المتصل فانهم يعتبرون عاهة متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازما ذاتيا له فكأنه نفس الاتصال واصنافه للتصرم والتجدد اضافة للعروض الى العارض اي المتصل التصرم والتجدد وانما اختار هذه المبالغة لجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لاجزائه لذاته اكل ظهور قوله (اعني عدم الاستقرار) يعني

فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكور ان لذاتها ولا يحتاج في صروضها لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في صروضها له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع الدوال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مررت اليه الاشارة وقد اوجب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم رتبي الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا (والامس يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اي الزمان (محصور في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا) وصار متفصيا (والمستقبل ما يصير حاضرا) وهو الآن المتروك (واذا كان لاحاضره) موجودا (فلا ماضى ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) اصلا (وهو خلاف الغرض وانه) اي الزمان الحاضر الموجود (غير متقسم والا فاجزائه اماما فلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو اجاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (وامامية) في تقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضرا) بل بعضه هذا خلف وايضا تنقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير متقسم لا متاع انقسامه الى ما لا ينتهي (واذا كان الزمان) الحاضر (غير متقسم فكذلك الكلام

سؤال كوني

ان المراد بالتصرم والتجدد عدم الاستقرار اذ الامتداد المنصل في ذاته غير متصف بالتصرم والتجدد ما لم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالتعني ان حقيقة الزمان المنصل الغير المتغير لذاته كانه نفس اتصال التصرم والتجدد قوله (فاذا فرض الخ) يعني انه ليس موصوفا بالتقدم والتأخر في الخارج حتى يلزم كونه كما منفصلا وكونه مجتمع الاجزاء بناء على ان التقدم والتأخر لكونهما اضافيين توجدان معا فيكون معروضا هما موجودين معا بل هو امر متصل في ذاته غير مستقر اذا فرض له اجزاء عرض لها في الزمن التقدم والتأخر لذاتها لكونها اجزاء لامر غير مستقر قوله (ولا يحتاج في صروضها الخ) وان كان يحتاج في صروضها الى الحركة فهي واسطة في الثبوت لافي العروض قوله (بخلاف ما عداها) حتى الحركة فان حقيقتها كمال ما بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلثة اجزاء لا تتجري وكان المتحرك حين يتحرك في الارسط لكان عند حركته الى الثالث كمال ما بالقوة لم يكن على متصل فففس كونه كمال ما بالقوة لا يوجب ان تكون متقسمة فضلا عن ان يكون اجزائها متقدمة ومتأخرة وانما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتأخر وتفصيله ما ذكره الشيخ في الشفاء ان الحركة ملحقة بان يتقدم الى متقدم وتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في التقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية بطورها من جهة ما ما ليست من جهة ماهما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة اجزائها بعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا ياراه مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار قوله (وقد اوجب الخ) هذا الجواب مندفع بما ذكرنا من ان اجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معاه امر آخر قوله (واذا كان لا حاضرا موجودا) قدر الخبر منصوبا اشارة الى ان لا يعني ليس وان الجملة في محل الرفع اسم كان تامة ولا يجوز ان يكون لا التبرئة لا متاع ان يكون عاملة لبطلان صدارتها بدخول كان مطلقا لوجوب التكرير على ماقى الرضى والغنى واما في قوله فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فيجزون ان يكون بمعنى ليس ويجوز ان يكون للتبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موجودين من الزمان قوله (لا متاع الخ) فيه بحث لانه ان اراد الانقسام الوهمي فلا نسلم امتناعه وان اراد الفعلي فسلم لكن اللازم ان يكون الحاضر غير متقسم

قوله وقد اوجب عنه ايضا الخ قد اشترنا الى ان مجرد عدم اجتماع المقسّم والمؤخر الظاهر في اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال فهذا الجواب اعني ان مجرد نفي القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن اصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم الرتبي كما يصحح به في آخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ أو قرب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليدبر

قوله واذا كان لاحاضره موجودا اسم كان ضمير الشأن وموجودا صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لاحاضره موجودا ثابت ويحتمل ان يكون بمعنى ليس وحاضره مرفوع اسمه وموجودا خبره قوله لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن ينقض ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة

قوله واذا كان الزمان الحاضر غير متقسم قيل تخاراه غير متقسم ولا يلزم الجزاء لجواز الانقسام بالوهم وان لم يقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفي بحث لان الانقسام الوهمي انطبق الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم بطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزاء في نفس الامر لان الانقسام القرصي التي من الجزاء هو القرصي المطابق للواقع كما حقق في موضعه

يمكن ان يقل بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون السابق معدا لاحق كما في صكون احدي الدورات معدة الاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض ممنوع على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشأ للشرف كما في العالم والجهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعاء التساوي بحسبه ايضا فقد لا نسلم لجواز ان يدعى شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلا

قوله والكلام في ذلك الزمان فان قلت المدهى هو السلب الكلي اعني عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الاحتجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصا الا راى انه قائل بالفصل

قوله منطبق بعضها على بعض معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفة

قوله ومع ذلك يستلزم محالا آخر قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا محالة في استلزام محال محالا آخر وليس بشئ لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوده محالين كما هو الظاهر من المتن او باستلزامه التسلسل المحال هو تناو باستلزامه محالا لا يبان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكرنا بل

قوله فان ماهيته كما تعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار اورد عليه ان ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار ولا اتصال ذلك عدم الزمان معدود من اقسام الكم ولا غائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره ولا اتصال ذلك المعدوم من الكم بل له ماهية تعرضها عدم الاستقرار ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهنا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب ذاتها وتجميع ما عداها بواسطتها واما حديث انقطاع الدوال فقد صرفت ما فيه

في الجزء الثاني) الذي يحضر عقب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقب الثاني (اذما من جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا (الا وهو حاضر حتما) وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي السمة بالاثبات (فتركب) الزمان (من اثبات متتالية والمفروض انه) اي الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لا تجزى لانه) اعني الزمان (من عوارضها ويطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تجزى (لانها) اي الحركة (من عوارضها) اي متطابقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء فرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب احدهما من اجزاء لا تجزى كان الآخر كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تجزى (واتم لتقولون به) اي تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبها عليكم الزمانا (او بطله) يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبها فثبت الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فلما ان يوجد في الحاضر اوفي الماضي اوفي المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بان قال (لم فتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن) اي الحاضر (اوفي الماضي اوفي المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص) وانتفاءه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء) في نفسه

في سبيل الكون

بالانقسام الفعلي وهو لا يستلزم الجزء الان يدعي ان الانقسام الوهمي يستلزم الفعلي على ما عليه المتكلمون حيث قالوا ان جميع الانقسامات ممكنة فيجوز ان يكون متعلقا بقدرة تعالى فيمكن وقوعه فعينئذ تختار الشق الاول وبين امتناعه بانه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله (برهانا) بان يكون المستدل به من لا يقول بتركب الجسم من اجزاء لا تجزى بل يقول بكونه متصلا واحدا في نفسه قابلا لانقسامات متناهية كعمدة الشهرستاني او مركبا من اجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كدفعراطيس قوله (ولما كان حاصل الخ) اذ تلخصه ابطال وجود الزمان بابطال وجود اقسامه اثبتة سواء قرر بصورة القياس الافتراضي المركب من متصلين كما قرر او قرر بقياس مقسم مركب من منفصلة ذات ثلثة اجزاء وجليات بعدد اجزاء الانفصال كما قرر. الآن لكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه ولما قد يقول ان يوجد في الحاضر ان يوجد في ضمن هذا اوفي ضمن ذلك فلا يرد ان التقرير السابق حاصله انه لو وجد الزمان لكان الموجود متناهما الحاضر او الماضي او المستقبل لافي الحاضر والماضي والمستقبل كيف وقد صرح سابقا بان الزمان منحصر في الثلثة واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا ماضى ولا مستقبل موجودين قوله (بان قال الخ) يعني لان لم انه لو وجد الزمان لوجد في ضمن احدها لم لا يجوز ان يكون موجودا في نفسه ولا يكون شيئا منها قوله (فان كلا منها اخص من الموجود المطلق) فان من الموجودات ما ليست بحاضر ولا ماضى ولا مستقبل كالا موز القديسة ويجوز ان يكون الزمان من جملتها فيتحقق من غير ان يكون احدها وذلك لان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحد لانقسام فيه قوله (وهو مشكل الخ) لا يخفى عليك ان هذا الاشكال غير وارد على ما قررنا الجواب مطابقا لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لو قرر الجواب على ما قررنا القوم جوابا عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا ان الزمان لو كان موجودا فلما ان يوجد في الحال اوفي الماضي اوفي المستقبل لكن الجواب حيث لا يكون جوابا عن تقرير المصنف فلا يصح قوله اجاب عنه والحاصل انه لو قرر الجواب بطريق الظرفية كافي عبارة القوم كان الاشكال واردا عليه لكن لا يكون مطابقا لتقرير المصنف وان قرر على وجه مطابق لتقرير المصنف لا يتجس

(مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تنتهي (لا توجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان (والا ففي الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا انه تناقض صريح فان قلت لامتناعه فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذ لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالمضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء طرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا يمكنه بخلاف المكان فانه اذ لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفت (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص) منه (ولم يوجد شيء منها) اي من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العلم لا يوجد له في الخارج (الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا (نقضه) اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها) اذ الدليل قائم فيها (لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة

في سبيل الكون

الاشكال المذكور فكلام المصنف لا يخلو عن اختلال والقول بانه مبنى على عدم الفرق بين تقرير الظرفية وتقرير القدية او المقول بان معنى قوله اجاب عنه اجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الظرفية مما لا يفهم به عاقل فضلا عن فاضل ثم اعلم انه على تقرير الظرفية هذا الاشكال مندفع ايضا لان وجود الشيء مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متعذرا مطلقا بل اذا كان ذلك لشي من المتغيرات ولا يكون متطابقا على كل الزمان كالحركة فانه موجود في كل الزمان وليس موجودا في شيء من الازمنة قوله (وقد ناقض الخ) لامتناعه في كلامه لان مراده من قوله جميع الحركات الماضية لا يوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لا توجد فلا يجزى فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك ان الامور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لابد ان تكون موجودة اما في الماضى اوفي المستقبل او الحال قوله (فان قلت) خلاصته ان كل ما هو زمني فله متى اما الحاضر او الماضي او المستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ما هو مكاني له مكان بخلاف المكان قوله (اذ لم يوجد في شيء من الازمنة الخ) هذا بمنوع اذ يجوز ان يكون موجودا في كل الزمان ولا يكون موجودا في شيء منها بان يكون متصلا واحدا متطابقا عليه متقسما باقسامه فكما ان الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة متطابقة عليه يحصل لها الاقسام الثلاثة وليست موجودة في شيء منها قوله (هذه منازعة لفظية) اي منازعة منشأها اللفظ اعني كلمة في ولو حذف من البين اندفع الجواب المذكور وليس المراد انها تنازع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى قوله (اذ المقصود الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررناك من ان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود في نفسه من غير ان يكون شيئا منها قوله (قلنا اذا انحصر الاعم الخ) هذا اذا كان تلك العدة افرادا حقيقية له اما اذا كانت اعتبارية فلا قوله (لان الحركة كالزمان الخ) قد عرفت ان الحركة متطابقة على الزمان موجودة في تمامها انما ينقسم الى الحاضر والماضي والمستقبل بعد التجزئة فهي اقسام لها في العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء اقسامها

قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة ولا يفتى في هذا المعنى

- * حدد يصدق من اخيك مقالة *
- * حكمت بعقبتها النفوس الناطقة *
- * ان المسافة والزمان كليهما *
- * ثم الحركة جملتها متطابقة *
- * ان مع قسمة بعضهن لجزء *
- * فالكل في تقسيمها متساو فقه *

اعلم ان المسافة اما نفس الجسم او متطابقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تماثل الاثبات تركب الجسم من الاجزاء التي لا تجزى

قوله فثبت الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الراي على التقرير الثاني ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثاني للجزء وكما انه انما سمى برهانا لانه اوضح فيه الدليل بخلاف الاول

قوله متعذر بل هو غير متصور) اراد بالمتعذر التعذر بحسب التحقيق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجهه الترتيبي في ذلك الامكان وان حل التعذر على التعذر مجازا فالامر اظهر قوله فان قلت لامتناعه (حاصل السؤال عبارة القوم كانت على وجه حله ابن سينا على الظرفية فرد عليه وان كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحا في المقصود الاتي وحاصل الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها قوله في عدة امور) التقييد بقوله في عدة امور بالنظر الى محل الكلام والا فطلق الانحصار كاف في القرض قوله والامام الرازي نقضه الخ) اي في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قد مر ان الدليل المذكور الراي فلا يتجه النقض وقد يقال ليس في المباحث المشرقية حديث الا لزام فالظاهر ان بعض الحكماء لا يقولون بوجود زمان فانه نقض بالنسبة اليهم قبل النقض بالنسبة الى قواهم وتبطله بدليله وقد اشترنا الى انه ايضا الراي

لاذها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي
الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) بشهده الحس فانتقض
دليلكم (والجواب) عن هذا النقص (ان الحركة) كاسيائي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع)
وهو الامر المتصل الذي يقبل التحرك فيعين المبدأ والنتهي (ولا وجود لها) بهذا المعنى
لان التحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا
واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع
انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق اخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة متناهية
الاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والنتهي ولا يكون في حيز واحد آتية والحركة
بهذا المعنى (مستمرة من اول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد
من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باسرها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي
ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا تنقص بالحركة بالاعيان الاول اذ لا وجود لها
في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم
من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون
في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل
بان (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) اي لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة
(فان زمان الطوفان لا يوجد بالضرورة) ولو كان الزمان امرا مستمرا اوجب ان تكون الازمنة كلها
واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في الباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان
احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر
متوهم لا وجود له في الخارج فانه كيان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر
الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يقبل بسيلانه امرا ممتدا وهيها ومقدار الحركة الوهمية قال
فهذا الذي اثبتناه الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالان السيل فقد تحقق من كلامه
انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الوجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم
تركبها من اجزاء لا تجزى فكذلك ليس يلزم من استمرار الحركة السيلالة التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء

سؤال الكوفي

انفاؤها قوله (وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وانتم لاتقولون به اذ النقص لا يكون الزمانا قوله
(فقد بطل ذلك الخ) ان اراد انه لم يكن موجودا في ان الوصول الى المنتهى فسلم لكن ذلك
لا يستلزم ان لا تكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والنتهي وان اراد انه لم يكن موجودا في آن
الوصول ولا في الزمان السابق عليه فمتنوع ثم انه منقوض بالاصوات والحروف الزمانية فانه يلزم
ان لا تكون موجودة مع انها مسبوقة والسران وجود الامر الغير القار يكون منطبقة على الزمان
كاه لا موجودا في حدوده قوله (بمعنى القطع) سمي به لكونه حاصلا بسبب قطع التحرك
المسافة من غير سكون قوله (تقتضي ارتسام الخ) كما في القطرة النازلة والشعلة الجواله قوله
(حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين يفرضان مسافة فيبين كل حصولين في حدين حركة
بمعنى القطع فلا يلزم الجزء قوله (فان زمان الطوفان الخ) لو قال بدله فانه في اعترافا بعدم
وجود الزمان الذي هو كم متصل او قال فانه ما قام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فانها محسوسة
لم يرد النظر الذي اوردته الشارح قدس سره قال الشيخ في الشفا قد توهم ان آخر على صفة اخرى
فكما ان طرف التحرك ولكن نقطة ما يفرض بحر كنه وسيلانه مسافة مابل خطا كما انه اعني ذلك
الطرف هو المتصل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا تفاعل للخط بل التوهمة واصلة له كذلك يشبه
ان يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع شيء كذلك وشيء كانه نقطة الداخلة في الخط التي لم يفعله

(الغروضة)

المفروضة في الحركة المتسعة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني
مقدار الحركة الغير المتسعة ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المتقسم الذي هو مقدار الحركة
المتقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان توجد
الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء
اماماض وامامستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد
مستمر بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من
ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان الزمان
الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر فكذلك لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان
متلاقيتان بحيث لا تنطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آتان متلاقيان
كذلك فلا يكون الزمان مري كبا من آتات متالفة ولا الحركة مري كبة من اجزاء لا تجزى فيندفع
حينئذ الوجه الثاني بالكلية **سؤال الكوفي** (بوجود الزمان) على وجود الاول ان يفرض حركة
في مسافة (معينة) (على مقدار من السرعة) (فرض حركة) اخرى مثلها في السرعة فان ابتداء (انما)
وانتطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) (المعينة) معا (فيين) ابتداء حركة السريعة الاول وانتهائها
امكان اي امر يمتد يبع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الا ترى ان السريعة الثاني
لما شاركة في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف

سؤال الكوفي

اي ان قال فان كان شيء مثل هذا موجودا فيكون حقا ما يقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون
هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما الى آخر كلامه قوله (كذلك لا يلزم الخ)
فيه ان مقصود المصنف انه يلزم ان يكون زمان الطوفان حين الزمان الحاضر ككان الحركة الشخصية
من اول المسافة الى آخرها واحدة والبديهة يكذب وليس مقصوده انه يلزم اجتماع زمان الطوفان
مع الآن قوله (اوجب ان توجد الحركة الخ) فيه ان اللازم ان يكون الحركة الموجودة في اول
المسافة موجودة في آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية في جميع الحدود ما لم يطره عليها
السكون قوله (اماماض وامامستقبل) اي بعد التجزئة قوله (فيندفع حينئذ الوجه الثاني) لان
ميناء كون الحاضر جزءا من الزمان وذلك انما يصح على مذهب اصحاب الجزء قوله (على وجود الزمان)
اي في الخارج اذ الوهمي ثابت عند الكل كما سيجي قوله (انما يفرض حركة في مسافة) اعتبر الشيخ
في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في السرعة والبطء متفتتين في الاخذ دون الترك مع الاختلاف
في المسافة ومتفتتين في الاخذ دون الترك مع اتحاد المسافة ليعظم مغايرة ذلك المكان للمسافة حيث اتحد مع
اختلاف المسافة في الصورة الاولى واختلاف مع اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر تلك الحركتين
في نصف مسافتهما ليعظم قبول التجزئة وهذا القدر يتم وجودا ممتدا قابل للزيادة والنقصان فاعتبار
الحركتين المتفتتين في السرعة والبطء وفي الاخذ والترك او مختلفتين في الاخذ والترك كما فعله المصنف
مما لا حاجة اليه وقال الكافي في شرح الخصال ان اعتبارهما ليعظم اتصاف ذلك الامكان بالمساواة
ورده الشارح قدس سره في حواشي شرح الطوالع بان ذلك الامكان ههنا واحد فلا يوصف
بالمساواة الا مقبلا الى الحركتين وقال ما حاصله انه ايضا لقوله الزيادة والنقصان فانه
اذا كان الحركتين في مرتبة واحدة في السرعة ومتفتتين في الاخذ والترك كانتا متفتتين في ذلك
الامكان ولو فرض الف حركة كذلك تكون متفتقة معها في ذلك الامكان فاذا اختلفت في الاخذ
والترك اوفى السرعة والبطء كانتا مختلفتين في ذلك الامكان وانت خبير بانه لا يدفع الاستدراك
قوله (فيين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم مغايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصرح التفرع
المذكور قوله (امكان) عبر وامن ذلك الامر المنسب بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك

قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ما كان
حاضرا الخ) فان قلت هذا لا يشي لان فيه ثبوت
اصل مدعى المستدل اعني عدمية الزمان لان
الماضي معدوم قطعاً وكذا المستقبل فلولا يمكن
الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا
قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن
السيل فاستدل ان نفي وجوده فلا يتم دليله
وان نفي وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً (وان استندت
احدهما قبل) أي قبل الأخرى (وانقطعتا معاً وانقطعت احدهما قبل وانبتدأتا معاً قطعت)
الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الأول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني
مسافة (أقل) من مسافة صاحبتها في ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائهما المكان
يسع قطع مسافة أقل تلك السرعة المعينة وهذا المكان أقل من المكان الأول بل جزء منه
متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائهما مكان يسع
قطع مسافة أقل تلك السرعة المخصوصة وهذا المكان أيضاً أقل من المكان الأول بل جزء
منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع قطعت
الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة في ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما
مكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فأذن هذه) الأمور
المتحدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) أي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون مكان
جزءه لا مكان) آخر كائناً (وما كان قابلاً للزيادة والنقصان) والجزئية (فهو موجود) لان عدم
الصرف لا يكون قابلاً بالضرورة (وتلخيصه) أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة
بلحظة تفاوتت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك
التفاوت (مع اتحاد المسافة) كذا إذا قطع سريع و بطيء مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في امر
يمتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً
في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفاه) أي انتفاء ذلك لتفاوت (مع تفاوت المسافة) كافي السرعة
والبطيئة المفروضتين آخر (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (طائفاً الى السرعة والبطء لاتحاده)
أي اتحاد ذلك الامر المتحد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كافي هذه
الصورة المذكورة ايضاً اعني السرعة والبطيئة المفروضتين آخر (ولاخلافه) أي اختلاف
ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كافي الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة
ومتفاوتتين في الابتداء والانقطاع (في الحركة شيء يقبل انتفاوت) بالزيادة والنقصان
(ولا بد من الانتفاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من ان قبول المساواة والمقاومة من خواص الكم

سبيل كوني

المتغيرات وقوماً اولياً قوله (فين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفرع كالفرع
السابق محل نظر اذ لم يظهر مغايرته للمسافة قوله (لان عدم الصرف) أي ما لا يكون له
وجود لا خارجاً ولا هواماً لا يكون قابلاً لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم
كان ذلك النوع من الوجود حاصلًا كذا في الشفاء وفيه بحث لأن من قال بوجوده بالتوهم قال ان
الزمان ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذي هو بقرب احدهما بالفصل وليس
بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله ههنا في الاعيان لكن في النفس ويصح
في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معاً فلا يكون في الاعيان امر موجود يصل بينهما
ويكون في التوهم امر ينطبع في الذهن ان بين وجوده ههنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله يقطع
هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هذا تقديرًا لتلك الحركة لا وجوده
لكن الذهن يوقعه في نفسه لحصول اطراف الحركة فيه بالفعل معاً كذا في الشفاء والمفهوم منه ان المتحرك
في الخارج في حركته بحيث اذا تعقله النفس انتزع فيه ذلك المكان وانتفاء التوهم انما يستلزم
انتفاء وجوده بالفعل في النفس لا كون المتحرك بالحقيقة المذكورة كافي جميع الأمور الاعتبارية المطابقة
لما في نفس الامر قوله (وهذا اعني تساوي الخ) تعرض للصنف بأنه ترك ما يحتاج اليه
قوله (ولا بد من الانتفاء الخ) لا متاع تسلسل القوابل بالعرض الى غير النهاية

(بالذات)

بالذات وار ماعدها انما يتصف بغيرها به وسأني في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير مارة
هي اصراع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهي الحركة
بمعنى القطع (لا توجد اتفاقاً بالحيث الوهم) والضرورة ايضاً غائصة بامتناع وجودها في الخارج
كائنها عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار للحركة الوهمية (وهمية) بلا شبهة
لاستحالة قيام الوجود بالوهم (ولانها) اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تنفرض
في الاعداد) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر مما بين يومه موسى
وبشعة محمد عليه السلام) ولا شك ان ما بين كثر عروضة لا يكون معدومة لا يكون موجوداً خارجاً
ثم التحقيق ما قد عرفت من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجودها في الخارج
بل هما اعني يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين
موجودين في الخارج لاننا لم نذكر الانشاد المرتسم في الخيال بحيث افترض وجوده في الخارج
وفرض فيه اجزاء لا تمتنع اجتماعها معاً بل كان بعضها متقدماً على بعض ولا يكون الانشاد
العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير متفرق يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم
استقراره ذلك الانشاد ولما كان هذان الانشادان الخياليان ظاهرين في بادي الرأي ودالين
على ذنبك الامر من الموجودين الذين فيهم نوع خفاء اقيما مقامهما ويبحث عن احوالهما التي
يتفرق بها احوال مدلوليها الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الوهمان في حكم الاعيان
التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بأنه مبنى على امكان وجود
حركتين تبددان معاً وتنهيان معاً وليست هذه المعية الاعلية لمائة التي لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضاً هو مبنى على صحة وجود حركتين احداهما اصراع

سبيل كوني

قوله (والجواب الخ) لاحقاً ان هذا الجواب انما ينبغي كونه قائماً بالحركة ولا ينبغي وجوده في الخارج
والكلام فيه واصله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره في الاستدلال بقوله
وسأني في بيان حقيقته انه كم متصل الخ قوله (لا توجد اتفاقاً) اما عند التكلم فاعلم الاتصال
بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية واما عند الحكم فيها على التحقيق الذي سأني ومر
اجلا في قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير علم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها
في كل الزمان في الشفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الامر الذي من شأنه
ان يكون عليه مطابقاً لواقعها او مقدار قطعها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود
كذب قوله (كائنها عليه) قد عرفت حال ما يذهب عليه قوله (تنفرض في الاعداد) أي
بعرض الاعداد كابدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك ان ما يمكن عروضة الخ الا ان
عروضه لما كان فرضاً قال تنفرض في الاعداد قوله (فان ما بين الخ) أي الامكانات التي
بين الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر من الامكانات التي بين البشعة والاشك ان
معروضاتها معدومات صرفة اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن لعدم استحصالها مفصلة حتى
يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيه انها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات في اوقاتها قوله
(ان ما يمكن عروضة الخ) هذا انما يفيد او كان عروضة الاعداد اما اذا كان تتبع الحركات
فلا كما لا ينبغي قوله (بل من امرين موجودين) كون ارتسام امتداد الزمان من امر موجود سوى
الحركة بمعنى التوسط مما لا دليل عليه كما مر قوله (ولما كان هذان الانشادان الخ) خلاصته ان الحكم
بكونهما من الموجودات المعينة باعتبار ان مبدأ انتفاعهما كذلك قوله (بأنه مبنى الخ) لا شك في
كون هذا النوع مكابرة فان ابتداء الحركتين وانتهائهما معاً هو واقع يعلمه الصبيان وان لم يعلم المعية الزمانية
قوله لا بعد اثبات الزمان ان اراد بعد اثبات وجود الزمان فنوع وان اراد بعد نفس الزمان فلا يلزم

(مواقف)

(١١٨)

قوله (والجواب عن هذا) هذا الجواب مارة
كلا ينبغي واما الحل اعني التخصيص فيقول
ما ذكرناه سابقاً

قوله (ولانها اعني هذه الامكانات الخ) هذه الواو
من الشرح لان المتك كابدل عليه النظر في نسخ
المتن فكان فرض الشارح الاشارة الى ما هو حق
العبارة لانها التعريبي في قوله فهذه الامكانات
وهية دالة على ان التعليل مستفاد من السابق
فينبغي ان يجعل قوله لانها تنفرض الخ مطوفاً
على التعليل المقدّر المستفاد من السابق وهو الذي
ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الوجود
بالوهم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن
فالامر اظهر

قوله (ولا شك ان ما يمكن عروضة الخ) لفظية
مأبسة عن الامكان المذكور اعني الامر المتحد
ولامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد
عليه السلام وما بين يومه موسى ومحمد عليه السلام
ونحوهما والروض عبارة عن الجمل فان الاكثر
المحمول على ما بين في الاول والاقل المحمول عليه
في الثاني عبارة عن الانشاد فافهم

قوله (وار يكون الانشاد العقلي كذلك) فيه
بحث لاننا لم نذكر الانشاد الخيالي لا يكون كذلك
الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستمر ولم
لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء
من غير ان يكون هناك امر بسيط سبيل نعم قد يكون
سبيلان امر خارجي سبيل لحصول مثل ذلك
الانشاد في الخيال كافي في الشفاء الجواله والقطرة
النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل
من الامر الموجود الخارج عن موضوع ودعوى
الضرورة في محل النزاع غير مستوعبة

قوله (وقد اعترض الامام الرازي) الى قوله
فيلزم دور آخر قيل عليه امكان وجود حركتين
كذلك وكذا امكان السرعة والبطء امر معلوم
بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على
وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض
الامام الرازي وان توقف ثبت المطالب الذي
هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر
اثبات بدية ثابت بالضرورة

قوله (وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو
موجود) ان اراد ما كان قابلاً لهما بحسب
الخارج موجود فيه فسلم لكن قبول تلك الامكانات
ايها بحسب ممنوع وان اراد ما كان قابلاً لهما
في الذهن او في الجملة موجود في الخارج فنوع
قوله (وليس طائفاً الى السرعة الخ) حاصله
ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان
ليس كون احدي الحركتين اسرع من الاخرى
لعدم الدوران وجوداً وعندما اما الاول فلتحقق
الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت
بين الحركتين زيادة ونقصاناً واما الثاني فلتحقق
التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء
فكفي في الاول باتحاد ذلك الامر المتحد من اتحاد
الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما
لاستلزام الظاهر

والاخرى ابداً ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا مقياسها الا بعد اثبات الزمان وتعمله فيلزم دور آخر وايضاً لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجتمعت منه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الاتناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقة المخصوصة اعني كونه كالمقدار للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكتسب في ثبوت الحقيقة والسرعة والبطء ولا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجوداً معاً فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معاً ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم توقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليترك فيه الوجه (الثاني ان الابد مقدم على الابن ضرورة) لان الابد موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الابد من حيث انه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مازن اوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الابد لان التقدم امر اضافي) لا يعقل الابن شيئاً (دون جوهر الابد) اذ لا اضافة فيه اصلاً (ولان جوهر الابد قد يكون معه) اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الابد مع عدمه الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع عدمه له وايه اشار بقوله (وفيه لا يكون مع) اي ما هو منتصف بالقبلة والتقدم لا يكون في تلك

سبيل كوني

لزم الدور قوله (ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ) فانهما يجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة او باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان قوله (فيلزم دور آخر) لا يخفى ان السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا في ذلك التصور قوله (لما قال الخصم) اي المنكلم في ثبات حدوث الزمان بغيره ان التطبيق قوله (وهل هذا الاتناقض) لا تناقض لانه يكتفي بتوابعها الوجود في الجملة بخلاف التطبيق فانه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكم قوله (ثم اجاب عن الاولين) هذا الجواب على رأي جمهور الفلاسفة فلا يخفى التحقيق الذي من ان الوجود هو الآن السبيل وخلاصة الموقف عليه وجود الزمان والموقف بيان حقيقة المخصوصة ووجوده معلوم لكل احد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وفيه بحث ظاهراً وظهوراً وجوده في حين النوع والقسم المذكورة يكتفي الوجود الوهمي قوله (والمقصود بيان حقيقة الخ) هذا مبني على ما قلناه الامام في الباحث المشرقة عن النجاة من افاتة التبدل المذكور على بيان حقيقة بعض المقدمات التي سيذكرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدله على وجود الزمان قوله (بان القابل الخ) هذا القدر لا يدفع التناقض الا اذا انضم اليه وان منهم بقبول الزمان الماضي انما هو من الزيادة والنقصان اللذين يفرعان على التطبيق وهو لا يكون الا اذا كان اجزاء الجملة موجودة معاً ليتمكن التطبيق بينهما قوله (يلزم القدح الخ) كما استدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وانت خبير به انما يلزم القدح اذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود اصلاً بان يصح اتصاف الاعدام بالسرعة به بل لا بد من الوجود في الجملة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلو به عليه في كل موضع قوله (ثم وجد الابن) اشار به الى ان اتصاف الابد بالتقدم انما هو بعد وجود الابن اذ لا فساد توجدها معاً في اشياء فالقدم تقدمه انه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود فهو مقدم عليه اذا اعتبر عدمه وهو منه اذا اعتبر وجوده فقط قوله (نفس جوهر الابد) فيكون مقدماً

(الحال)

الحال متصفاً بالعدم فلا يجتمع القبلية الملية كما يجتمعها جوهر الابد فتكون القبلية امر ازاناً على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن مع) اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الابد (لانه) اي الابد (يعتبر مع عدم اللاحق) بالابن الطاري عليه بعد وجوده (ولا تقدم) الابد عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجمله فالقبلية والبعديّة يختلفان في كون الابد مع الابد فان العدد المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبلية وقد يكون موجبا لتأخره وبعديّة كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس عدم) والا كان اعتبار عدم الابد موجبا لتقدمه ابد اولاً لتكون البعدية ايضا نفس عدمه لئلا ماذكر (وقد يعبر عنه) اي عن هذا الذي ذكرناه من ان عدم يختلف بالقبلية والبعديّة (بان عدم قبل) اي قبل وجود الابن (كعدم بعد) اي بعد وجوده (وليس قبل كعدم) اي ليس قبلية القبل كبعديّة البعد فلا يكون شيء منهما نفس عدمه كان القبلية ليست نفس الابد وحده ولا مأخوذاً مع عدم الابن والبعديّة ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذاً مع وجود الابد بل القبلية والبعديّة امر ازانان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلاً وقد تبين ان عروض القبلية والبعديّة للابد والابن ليس لذيتهما والا لاشع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما ذاته (وتخصيصه) اي لتخصيص الوجه الثاني ونحوه (ان ههنا

سبيل كوني

نفسه لا يتقدم زائد عليه قوله (امر ازاناً على ذاته) مفاد اعته قوله (ولا هو باعتبار الخ) عطف عطف على ذلك التقدم وكذا لا بد الذي اي ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن مع الابد ويجوز ان يكون لا بمعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباء زائدة فيكون المعنى ما ذكره الشارح قدس سره كدو المقصود بالبيان قوله (فالقبلية والبعديّة يختلفان في كون الابد مع الابد) الظاهر التبادر من هذه العبارة ان عدم الابن يتصف بهما ويعد بهما فتارة يكون قبل كعدم السابق وتارة بعد كعدم اللاحق فلا يكون القبلية نفسه لا متاع اتصاف القبلية بالبعديّة وهو المتأخر بقوله وقد يعبر عنه بان عدم قبل كعدم بعد يعني انه في الحالتين على سواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان عدم يختلف بالقبلية والبعديّة واما ما ذكره الشارح قدس سره من انه قد يكون موجبا لتقدم الابد وقد يكون موجبا لتأخره فالعبارة اللاتقة به مما يختلف بعدم المعتبر معه فيحتاج الى ان المراد مما يختلف به اي بانجابه عدم المعتبر وابت شري ما الحاجة الى هذه الغاية وأما قدس سره تابع الامام في ذلك حيث قال وبالجمله فاعتبار الوجود وعدمه قد يكون موجبا لتقدم تارة وتأخر اخرى فلتنا بهذا ان اعتبار الابد الابد متقدماً على الابن ليس هو اعتبار وجود الابد وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مغايرة التقدم لعدم الابن بان عدم قد يكون موجبا لتأخر كعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجبا لتأخر قوله (ولا مأخوذاً مع عدم الابن) بان يكون عدم نفس التقدم لانه انما يلزم مما سبق ولان مغايرتها الذات الابد المأخوذ مع عدم الابن لا حاجة اليه بعد بيان مغايرة لجوهر الابد قوله (ولا مأخوذاً مع وجود الابد) بان يكون وجود الابد المقارن لوجود الابن هي البعدية فتفي كون البعدية هو وجود الابد المقارن الان كوني كون القبلية هو عدم المقارن لوجود الابد فيقبل ان الصواب مع عدم الابد خطأ قوله (ليس لذيتهما) اي ليس ذاتهما مقتضيين للاتصاف بهما بحيث لا يكون لامر آخر مدخل فيه قوله (فلا بد من شيء آخر الخ) لان ذلك الشيء واسطة في اتصافهما بهما فلا يمكن متصافيهما لاجل ذاته من غير مدخلية امر آخر فان لم يكن متصافيهما اصلاً فلا يمكن ان يصير واسطة في اتصافهما بهما وان كان متصافيهما بواسطة شيء آخر موصوف بهما بواسطة شيء آخر وهو جزا يلزم التسلسل في موصوفات القبلية والبعديّة فاندفع ما قيل ان اريد بقوله ليس لذيتهما انتفاء الواسطة في العروض فلان التسلسل الملازمة المستفادة من قوله والا لاشع انفكاكهما

قوله فان الامم كلهم الخ هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر المتد وقد صرح في الباحث المشرقة انه الآن السبيل كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقدير الامم اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهما بقدره

قوله والمقصود بيان حقيقة المخصوصة لا شك ان المقصود ههنا الاستدلال بما ذكره على وجود الزمان وان نفي الكلام آخر الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح احجج بالحكماء على وجود الزمان بوجهين واما بيان حقيقة فقد وضع له المقصد اشياء من الاله ان يكون سبيل كلام الامام في موضعه على هذا النمط قوله واجاب عن الثالث قيل هذا الجواب لا يجدي لان السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولم يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى

قوله يلزم منه القدح في اصول كثيرة منها ما ذكره في ثبات وجود المكان وبطلان الخلاف كما سأل فان كلامهم هنالك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

قوله لان التقدم امر اضافي هذا الدليل كما يدل على ان التقدم ليس نفس جوهر الابد يدل على انه ليس الابد مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر عدمه عدماً مطلقاً او لاحقاً او سابقاً لان المتبادر من قوله لان التقدم امر اضافي انه اضافي صرف والابد مع عدم الابن ليس اضافياً صرفاً بل هو مشتمل عليه ومقيد به فتأمل

قوله اي ما هو متصف بالقبلية الاظهر في توجيه عبارة المتصير الى حذف المضاف اي قبلية قبل كما سيجي مثله

قوله اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ الظاهر انه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لاوراجعاً الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن مع عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر لا ولم يحصل لفظ هو معطوفاً على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الابد ولا لاعادة التي مع انه لا ينبغي اقول المصنف لان الابد يعتبر مع عدم الخ لانه هو المطابق لقول المصنف وبالجمله الى قوله فلا تكون نفس عدمه على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافي كما تبين لك عليه واما انطباق قوله لان الابد يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس عدم الابد والاك ان فتأمل

قوله فان عدم المعتبر معه الخ كلام المصنف بشعر بان عدم يختلف بالقبلية والبعديّة اعني قد يصير عدم المعتبر مع الابد قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بان حله على ان عدم قد يصير سبيلاً قبلية الابد وقد يصير سبيلاً بعديّة لان السوق في قبلية الابد وبعديّة لاق قبلية عدمه وبعديّة فقوله على توجيه الشارح حال من المستقر في يختلف اي ملتبسه وطريق الالتباس كون عدم موجبا له او يقال الباء الباعديّة اي يجعله

العدم مختلفاً ان جعل مثله قياساً قوله لئلا ماذكر اي والا كان اعتبار عدمه موجبا لتأخره الباقى ههنا شيء وهو ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولا عدمه اللاحق ولم يثبت انه ليس عدمه السابق فان قلت تنقل الكلام الى تقدم ذلك عدم ونسوق الكلام كما سقناه في تقدم الابد قلت الدليل الدال على ان تقدم الابد ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان عدمه كالتقدم اضافي بخلاف جوهر الابد

قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحاً في المتن الا انه فهم من قوله لان التقدم امر اضافي حقيقته

شئ بلحقه القلبية والبعدية لذاته غير ما غلبه في لطفه انه متقدم ونشأ آخر كالأب والابن وهو شئ لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه (وما هذه الاشياء) التي توصف في المعارف بالقلبية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) اعني ان يصير قبلها بعد وبعدمها قبل (لا با) لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يتبع ان يوجد قبل ذلك) اي قبل الاب (ولا بعده) بل نسبة جوهره الى القلبية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يتبع ان يوجد قبل الاب او بعده (فهذه) الاشياء (اعني الحقائق المتقدمة) ولآخر بسبب ذلك الامر الذي تلحقه القلبية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) اي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو موضوع بالذات للقلبية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) اعني جوهر الاب والابن (من حيث هو) (باعتبار امر آخر منهما) لم يكن معه تقدم ولا تأخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي تسجد بالزمان) اذ لا يعنى بالزمان الا الامر الذي يكون جزءا منه لذاته قبل جزءه وجزءه منه لذاته بعد جزءه على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقلبية يتبع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يتبع ان يتصف بالقلبية (والجواب عن) الوجه (الثاني ان ذلك) الذي ذكرتموه اعني القلبية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجوده في الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا لعدم وصفه له (وما يعرض لعدمه ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون موضوع القلبية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ذهبوا (في المصداق) في حقيقة الزمان وفيه (اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته) (مذهب) خمسة (احدها) قال بعض قدماء الفلاسفة (انه) اي الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) من المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل عدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل عدم لذاته (اذا عدمه) لكان عدمه بعد وجوده ببعدية لا يجتمع فيها البعد

سيالكوتى

عنهما فالحركة مع الجسم لا واسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وان اريد انتفاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله فلا يد من شئ آخر يتصف بهما لذاته اذ لا يد من وجود شئ يكون واسطة في ثبوتهما لهما لانما لا يتصف ذلك الشئ بهما فضلا عن ان يكون لذاته قوله (بلحقه القلبية والبعدية لذاته) بمعنى ان ههنا شيئا واحدا اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان احدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يتبع ان يصير ما هو قبل بعد وبالعكس لان شيئا واحدا يعرض له القلبية والبعدية لاجل ذاته حتى رد ان شيئا واحدا كيف يقتضي المتأخرين لذاته ولا ان شيئا واحدا يعرض له القلبية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتى رد انه يلزم ان يكون ذلك الشئ كامفا صلا وان يجتمع اجزؤه في الوجود قوله (هو الذي تسجد بالزمان) وهو موجود لانه لا يد في الخارج من امر مقارن للاب والابن بحيث اذا لاحظ الوهم وقسمه الى جزئين يحكم بان يتبع اجتهعهما وان احدهما مثل الآخر وان لم يكن القلبية والبعدية ولا الاتصاف بهما في الخارج ولظهور هذه المقدمة لم تعرض لها قوله (والجواب الخ) هذا الجواب مندفع بانقر بالذي ذكرناه اذ لا استدلال بوجود القلبية والبعدية حتى يقر انها اعتباريان بل بانصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت قوله (فان عدم الخ) سند للتعرف المستفاد من المقدمة الثانية اي لا نسلم ان القلبية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقلبية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لا يصلح للبعدية لان عدم الحادث ليس موصوفا بها حقيقة وان كان مقارنا لها قوله (في حقيقة الزمان) اي في ماهيته الموجودة فالذهب السادس

(القبل)

القبل وذلك المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من ان البعدية لا يار زمان يجتمع فيها البعد والقبل (فان عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجودا حال ما فرض عدمه (هذا خلف) واذا قدر لم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهورا (وجوابه) اي جواب دليل هذا المذهب (من وجوده الاول ان هذا) الذي استدلنا به (بجني انتفاء الزمان) وهو طريقان المدم عليه بعد وجوده (ولا يبنى عدمه ابتداء) بان لا يوجد اصلا (لانه لا يصح في) ان يقال (او عدم) الزمان (اصلا) ولا يمكن ان يكون عدمه وجوده ببعدية لا يجتمع فيها البعد والقبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انا يلزم هذا الحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالمتبع على الزمان هو عدمه الذي يكون بعد وجوده وعدمه الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) اوقبله (اخص من عدمه) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان عدمه المطلق له فرد آخر هو عدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس متعاضدا على الزمان فلا يكون واجبا الوجود لذاته الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (التعويض) بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده ببعدية لا يجتمع فيها البعد والقبل وكل ببعدية ذلك فهي بالزمان متعوض (بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان مطلقا) من لزوم التسلسل في الازمنة المتجمعة المتطابقة (فان زمان يكون تقدم وجوده على عدمه) او تقدم عدمه على وجوده (كذلك) اي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس زمانا زائدا على المتقدم والمتأخر بل زمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد ان يكون عند زمان يعرض له التقدم والتأخر بحسبه ونحوه وان كل واحد من التقدم والتأخر اذا كان زمانا لم يخرج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتج في الآخر

سيالكوتى

الذي اشترنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة ههنا والاحتمالات العقلية سبعة لار زمان اما امر معين او غير معين وعلى الاول اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما مجرد او جسم او جسماني والعرض اما غار او غير غار والاحتمالات اثنتان لم يذهب اليها احد اعني كونه جوهر ام مجرد او جسماني او عرضا قارا قوله (ووجدت الخ) عطف تفسيرى للجملة السابقة يعني ليس المراد بحصول الحركة فيه بحركة فان حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد ان يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره في جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمي يسمى بالزمان على نحو ما قالوا في الاثر السبل انه يفعل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر المتد قوله (وان لم توجد الخ) اي لم يعتبر نسبة الحركة يسمى دهورا قوله (الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يدفع فيه هذا الجواب فقال كلما جادلت ان رفع الزمان لانك رفعت قبل شئ او بعد شئ ومهما فعلت ذلك فقد اوجدت مع رفعة قلبية او ببعدية فيكون قد ثبت الزمان مع رفعة اذ القلبية والبعدية التي تكون على هذه الصورة لا تكون الا في زمان او زمان انتهى والجواب على هذا التقرير ان المتبع عنه الرفع بالقياس الى شئ آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجبا قوله (بتقدم اجزاء الزمان) اي الزمان الذي حصل بنسبة الحركة اليه عندكم انقسم بالشهور والسنين عند العامة

(مواقف)

(١١٩)

٢ فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجوده معروضه اعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيانتهما ذكر انها وجودية لانها تقتضي اللابلية كما مر مثله مرارا فقرر امره قاصر

قوله لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انتفاكه عنه) اي اقتضاها ما كما يثار عند الاطلاق واما اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد يفتك المغتضي عنه لانه كخلف البرودة عن الماء

قوله فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعا) خلاصة الجواب منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث انصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا رد ان انصاف عدم الحادث بالتقدم تبعي وانما الموصوف به حقيقة شئ آخر وانما ينسب الى عدم الحادث ببعدية ذلك الشئ فلا يلزم عدمية التقدم على ان الانصاف الحقيقى يكتفى في استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي

قوله وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته) مراده توجيهه تذكيره فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان انصاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وتعيينه فيه راجع الى ذلك المضاف

قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لذاته بل بالعرض قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتنبه على ان مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ما هو قسم للحكم فلا يردان وجوب الوجود بنى العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه قوله وان لم توجد الحركة الخ) قيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى الزمان وان لم يلاحظ يسمى جوهر اسواء وقت بالفعل ام لا قوله متعوض بتقدم اجزاء الزمان) المراد باجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتبة في الخيال وهذا لا ينافي بساطة المبدأ عند القائل بان الزمان جوهر مجرد

٢ قوله ولا ما خوذنا مع وجود الاب) الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب واما الابن لما خوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعينة لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فيقول الى اعتبار الاب معه واللام يمكن سابقا قوله وقد بين ان عروض القابلية) هذا التبيين ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه واللام يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سببا للاضافي بل من قوله فالقلبية والبعدية يختلف به لعدم المتغير منه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا منشأين للتقدم والتأخر لا امتناع انفكاكهما عنهما يفي فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشأين لهما لزوم وجود شئ آخر يتصف بهما لذاته الا يرى ان الجسم ليس منشأ للحركة العارضة لهما مع انه ليس كذلك شئ مقارن للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاته انما هو انهما ليسا بعروضين حقيقيين لهما فحينئذ يصح قوله فلا يد من شئ آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره اعني والامتناع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شئ معروضا حقيقة لا ينافي ان لا يتبع امتناع انفكاك احدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم غاية ما تكلف ان يقال انه لمتاينان عروض القلبية والبعدية للاب والابن ليس متشابهة ذواتهما فلا يد من منشأ حقيق بالضرورة وانما ضرورة ان منشأ المنشأ الحقيقى له اعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض اجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينفك عليه انقطاع سؤل وجه تقدم ولادة زبد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب الى ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدود يكون جزؤه المتقدم طرفا للاب وجزؤه المؤخر طرفا للابن فانه فلا يد من شئ آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا يد من شئ آخر يكون منشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل وانما ان اللازم من الدليل على تقدير عمارة زيادة القلبية على الامور المذكورة واما وجودها

الى الزمان دون الاول وما نحن بصدد من هذا القبيل (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) او قبل وجوده ليس الا (بان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر) اوله (وانه) اى كونه معروضا لما ذكر (محال) عندكم (فانه) اى الآخر (امر موجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذ لو لم يكن) انكم (اثبات الزمان) بذات التقدم واناخر (وما لا يثبت له وجودا فانه) فى محض وعدم صرف (اعنى عدم الزمان) كيف يعرض له التقدم والتأخر (الوجوديان) اللهم الا بحسب الفرض الذهني (الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذ لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان) وثانيها (اى ثاني المذهب) فى حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم) لانه محيط بالكل (اى بكل الاجسام المتحركة المنسجمة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا) وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني (فلا يصح كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا) وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة) كما ان الزمان غير قار ايضا (وهو) اعنى هذا الاستدلال (من جنس مقابلة) فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان (ورابعه) وهو المشهور فيما بين القوم (مذهب الى ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم وارجح) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو ك) لما مر من ان المساواة والتفاوت من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذى لا يجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من اثنان متاليتين) والتركيب الجسم من الاجزاء التى لا تجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لستزافه تركبه من الاثنان المتاليتين التى هى الوحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلانى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس) مقدارا لافرازا (فجميع اجزاؤه) (والا كان) الزمان (قارا) ثله لان مقدار اثارا قارا بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث لتهمة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهية غير قارة) الجسم المتحرك الذى لا يتصور وجوده متفركا بدون الزمان (وهى الحركة) ويمتنع انقطاعها (اى) انقطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارا لها والانقطاع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذى اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) للاحالة (لتناهى الابعاد) فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها

سؤال كوتى

فلا يرد ان ليس للزمان عدمه اجزاء فكيف النقص قوله (وما نحن بصدد) اى عدم الزمان بعد وجوده او عدمه قبل وجوده قوله (انما يصح لو كان الخ) فيه ان كونه معروضا للتأخر لذاته لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور وكونه معروضا له او بالتبع ليس محال قوله (اذ لو لم يكن الخ) قد عرفت ان الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم قوله (مختلفة المعنى) فان الاحاطة الاولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعنى المقارنة فى الوجود قوله (اى كمية الخ) اى ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قارا فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تعريض الشئ على نفسه قلت التعريض باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وقادته الاختصار فى التعريف فليأتى قوله (الجسم المتحرك الذى لا يتصور الخ) فائدة هذه الصفة الاشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليرتب لزوم انقطاعه بانقطاعها قوله (لان الحركة المستقيمة) اراد بها الاصطلاحية وهى ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم او منحني قوله (تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لا يمكن ذهاب المقدار الى ما لا نهاية له وكذا انقاصه اليه فى الحركة الكمية ولم يتصور ان يكون الزمان مقدارا لها لان في ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجيا كالجسم ولان اصحاب الكمون والبروز ينكرونها

الى غير النهاية (ووجوده يكون بين كل حركتين) متخالفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانقطاع المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهى) اى الحركة المستديرة (هى) الحركة الفلكية (ولا شك انه) بقدر به (اى بالزمان) (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدارا لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلت الزمان تقتضى سرعة الحركة وحدها يمكن ان يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرض كذا رجا وهذا الرخ كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعان لا يصغر بعد الاكبر) لا شتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا بعد الاصغر) لا شتمال اشتغاله على مثل الاكبر (وقد علمت ان اسرع الحركات) الموجودة (هى الحركة اليومية) التى هى حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة اولاً بالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها متنوعة الاول كل قابل للتفاوت كوانما يصح ان اوبى انه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك فى الزمان (الثاني امتناع الجزء الذى لا يجزى) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدلل به على امتناع الجزء مردود كما سترفعه (الثالث امتناع عدمه) اذ لجاز عدم الزمان لحاز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذى استدلل به على امتناع عدمه (قد عرفت مافيه) من الخلل (الرابع ان بين كل حركتين سكونا) فانه اذ لم يجب ذلك جاز ان تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانقطاع ويكون الزمان مقدارا لها وما عكسك به فى اثبات السكون ينهها شغف على فساده (الخامس ان له) اى للزمان (محلا اما لوجوده او لمرضيته) والا لى ان يتحرك هذا التردد ويقال لوجوده ومرضيته فان اقتضاء محلا لوجوده يتوقف على وجوده ومرضيته معا (ولم يثبت) اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت مرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر النوع المذكورة ثم انه شريع المعارضة فقال (ويطلبه) اى يطلب كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو (وجهان) الاول لو وجد الزمان على انه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للوجود المطابق) اى اوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والثاني باطل اما الملازمة فلا تانا كما يعلم) بالضرورة (ان من الحركات ما هو موجود) الان (ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد) فى المستقبل (يعلم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الان (مع الحوادث) وكان موجودا (قبلها فيما مضى) وسيوجد) اى سبق وجوده بعدها فيما يستقبل (وارجاز انكار احدهما

سؤال كوتى

قوله (فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكنها من حيث التقدير محتاج اليه قوله (ولم يبين ذلك فى الزمان) قد مر بيانه فى الدليل الاول على وجوده بقوله ولابد من الانتهاء الى ما قبله لذاته وهو الكم قوله (قد عرفت مافيه) من الخلل وقد عرفت ان دفاع ذلك قوله (اول مرضيته) اى كونه قائما بغير مرضية المقابلة لقوله لوجوده فصيح قول الشارح فان اقتضاء محلا لوجوده يتوقف الخ وان دفع ما يوجه انه انما يتوقف على المرضية فقط قوله (اى يطلب كون الزمان موجودا) الخ (الاول يطلب كونه مقدارا للحركة الثانية كونه موجودا وقسم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما متعارضان كالاخفى قوله (اى لوجب الخ) يعنى ان كونه مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات حتى الواجب شريك لها فى ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيه اتانسيك ان كونه مقدارا للحركة لا حصل ذلك التقدير لما عرفت فى تقرير الاستدلال

٢ الاول ان بين كل حركتين فى الكيف ايضا سكونا كما صرح به المصنف فى مباحث الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدارا لحركة الخفية قوله (ولا يعكس) هذا على سبيل الانسب والاولى اذ يقدر بالاصغر بالا كبر فيقال المبدل ثلث فرسخ قوله (ولم يبين ذلك فى الزمان) قد بين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتبين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتمين مقدار الحركة قوله فان اقتضاء محلا لوجوده يتوقف على وجوده ومرضيته معا عدم كفاية الوجود ظاهر واما عدم كفاية العرضية كما غفهم من كلامه فلا ن الثقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة فى الاصلان بحسبها لا بجمع اتواضعها كما اشار اليه الشارح فى اوائل خواشى التحرير فبعد عرضية الزمان لا يقتضى ان يكون له محل موجود فى الاصلان الا اذا ثبت لزوم انصاف محل العرض له فى الخارج بقى ههنا شئ وهو ان سياتى كلام الشارح يدل على ان المقصود ههنا اثبات محل للزمان موجود فى الخارج مع ان المثلث ههنا محلبة الحركة بمعنى القطع وهى امر وهى قائل

قوله ان لو كان العدم معروضا للتأخر فان قلت قد سبق ان انصاف قبل الزمان بالتأخر بمعنى كونه فى الزمان المتأخر ومعنى انصافه بالتقدم بمعنى انه فى الزمان المتقدم فلا يلزم ما ذكر فى الاستدلال كون العدم معروضا حقيقيا لهما حتى ينافى كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت خبيثا لما فرض عدم الزمان لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعى لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل قوله اذ لو لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر امرين عديمين لا يتحد فى اثبات المطلوب اعنى وجود الزمان اذ يكتفى فيه ان انصاف الزمان لهما خارجى كانصاف الاعنى بالمعنى قلت خبيثا ايضا لا يوصف بهما العدم فان ادعى ان قيامهما بالزمان خارجى وقيامهما بدمه اعتبارى ذهني يكون محكما ولا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعى كون الفرد الثامن بهما بالزمان موجودا والفرد القائم بعده عديميا بناء على ما قرر من جواز كون فرد من الطبيعة التوعبة موجودا وفرد آخر منها معدوما قائل قوله مختلفة المعنى فان الاحاطة فى لفات بمعنى الاشتغال فى الزمان بمعنى المقارنة قوله ورابعها مذهب الى ارسطو (قيل يرد عليه السؤال المشهور الذى اورد نصير الدين الطوسي فى الاسئلة التى كتبها الى الكاظمي وهو ان الحركة لا يدها من الكيفيين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هف والجواب ان احدى الكيفيين المذكورين من اوازم الحركة ماخرة عنها ذنا فكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية ما يلزم تقدم احد لازمها على الآخر بالذات والمحدور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم وما يلزم ذلك فليأمل قوله من الاثنان المتاليتين التى هى الوحدات) اى على تقدير كون الزمان كما منفصلا قوله فيكون مقدارا لحركة مستديرة) قيل من اين تمين ان تكون تلك الحركة حركة فى الرضع لم لا يجوز ان تكون حركة فى الكيف على ان انحصار ذلك الشئ الغير القار فى الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل على لبرهاني والجواب عن ٢

جاء انكار لاخر) ايضا هو باطل فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القلبية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضا للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولما لم يوجد له وجودا وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها (واما بطلان اللازم فلانه) اعني الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقداره (اوقار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال ان يكون مقدارا للوجودات باسرها لا اشتغالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان ماضى للثبات دون الثبات (قلنا) ما ذكرتموه (فمقعة) وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وقادى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يدفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقع في الشان هذا وقد بوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية فغير قارة كالحركة كان متصلا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا

سؤال كوني

قوله (واذا كانت الخ) لا حاجة الى هذه المقدمة في المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية اي الواقعة في الزمان لا بالمعنى المصطلح لامتناع عروضا لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد قوله (ونسبة المتغير الى الثابت) الصواب على ما في الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات قوله (فالزمان ماضى الخ) فلا يلزم من كونه عارضا للمتغيرات مقدارها عروضا لثبات وكونه مقدارا للوجودات الغير القارة والقتارة قوله (ما ذكرتموه مقعة) لا ثباتا عروضا للواجب تعالى كعروضا للحركات من غير تفاوت فالقول بعروضا للمتغيرات دون الثبات قول لا معنى له فيكون مقعة والشان القربة الخلو والجمع الشان كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة غشدي ان نسبة المتغير بالقلبية والبعدية والمعية من حيث انه متغير لا يجتمع التقدم والمتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذي لا يجتمع التقدم منه والمتأخر لذاته اما بلا واسطة بان يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان او بواسطة بان يكون غيره بمواقع فيه وحيث يكون المتغير المنسوب منطبقا على الزمان بان يكون منقسما بانقسامه موضوعا بالتقدم والتأخر اجزاؤه على حسب اجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقلبية والبعدية والمعية الى المتغير من حيث انه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة الى الدهر بلا واسطة او بواسطة ويكون منطبقا عليه بمعنى استمرار وجوده وتعيينه في كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوب اليه الثابت وظرفا لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجودا في الماضي والمستقبل ونسبة الثابت الى الثابت بالمعية اذ لا تقدم لثابت على ثابت نسبة له الى السرمد اي الزمان من حيث ثباته فان الزمان بالنظر اليه موصوف بالقلبية والبعدية وعدم الاستمرار بالنظر الى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر في اجزائه لان التقاضيات كالثبات موجودة بالفعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرى عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات ان الاشياء الموجودة دائما والموجودة في وقت بعد وقت والتي التقضى شيئا فشيئا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والقارة الجملة والعدومة في الماضي والعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل انتهى وبسط العلم الاول هذا المعنى في اوجها واذا عرفت هذا ظهر لك ان كونه مقدارا للمتغيرات لا يخفى كونه مقدارا للثبات فان مقدار ثباته بالاعتبار كونه مقارنا معها باعتبار تغيره وانما يصح بالتقدم والتأخر ومقدار ثباته للثبات باعتبار كونه مقارنا معها باعتبار تغيره وانما يصح فله اما غير قار فلا ينطبق على القار اوقار فلا ينطبق على غير القار والى جميع ما ذكرنا اشار

تدريجا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدخيلة المتأخدة في آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدون واما الامور الثابتة التي لا تتغير فيها اصلا لا تدريجا ولا دفعا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستقيمة في حداتها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القلبية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احدهما ثابت دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستقيمين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة غير عنها بعبارة مختلفة تنبئها على تفاوتها واذا توكل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان وما لا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود (والوجه الثاني ان الحركة) كالحركة (تقال للكون في الوسط) اعني ما بين المبدأ والمتهى (وهو) اي الكون في الوسط (امر مستخرج من المبدأ الى المتهى ولو كان الزمان مقداره كال ثابت) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كاذنهم اليه (و) يقال ايضا (للمتغير من المبدأ الى المتهى ولا وجود لها في الخارج تقا) وبالصورة ايضا كالحركة (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج فانما بالحركة كالحركة مذهبهم وقد سبق ما يتعلق بالنقص من هذا الوجه قد ذكر (وخامسها) اي خامس المذهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه مجدد) معلوم (يقدره مجدد) مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعكس) التقدير بين المجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد) يقال عند طلوع الشمس ان كان (المخاطب الذي هو السائل) مستحضرا لطلوع الشمس (ولم يكن مستحضرا لمجيئ زيد) كاد عليه قوله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيئ زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) اي ولان الزمان مجدد معلوم يقدره مجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم اليهم بما هو معلوم عنده

سؤال كوني

الشيخ في الشفاء حيث قال ومن المباحث ان يعرف كون الشيء في الزمان فقول انما يكون الشيء في الزمان بان يكون له معنى التقدم والمتأخر واما الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كما عالم مع الخردة وان لم يكن في الخردة قال كان شيء له من جهة تقدم وتأخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا يقبل التقدم والتأخر مثلا من جهة ما هو ذات وجوه فهو من جهة ما لا يقبل تقدما وتأخرا ليس في زمان وهو من الجهة اخرى في الزمان والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر واعني بالاستمرار وجوده بعينه كاهو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ويشبه ان احق ما يسمى به السرمد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقا من غير قياس الى وقت فوق فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجانبين كقولنا امس قبل اليوم او غيرهما كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان في احدهما جانبية اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود في الماضي والحال والاستقبال او غيره كقولنا الواجب موجود مع زيد وقبلة وبعده قوله (فهذه معان معقولة) قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها مقعة لكن لم يظهر بهذا البيان المدافع المعارضة المذكورة قوله (واذا توكل الخ) لانه ظهر بما ذكره ان الامور الثابتة مستقيمة عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها قوله (ولا وجود لها في الخارج الخ) قد عرفت ما فيه فلا يصح قوله (وقد سبق الخ) اشارة الى ما ذكره بقوله

قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية) انما يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقلبية يتضمن نسبة الاخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة صراحة ثم انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذ لم يكن احد الطرفين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك ايضا زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزمان في احدهما وبهذا سقط ما ورد الامام في المنص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

قوله واذا نسب بهما ثابت الى متغير هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان التقدم والمتأخر مما لا يجتمعان اذ لم يكونا زمانين احتج فيهما الى الزمان ولماسيأ في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس تقدما زمانيا عند الغلا سفة ايضا والازم كونه تعالى واقعا في الزمان اذ الكلام ههنا في القلبية والبعدية الزمانية ولهذا قال اولا واذا كانت القلبية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى الخ فامل

قوله وقد سبق ما يتعلق بالنقص الخ) اشارة الى ما قبل من المباحث الشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الآن السيل المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

قوله فان قيل نسبة المتغير الخ) حاصل السؤال الا ان لم يكن الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود وذلك لان نسبة

المتغير الخ قوله وقد بوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانها مقدار للحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدارا لغير الحركة واما كونه مقدارا للحركة كمنصوصه اعني حركة الفلك الاعظم بمقدامات اخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان بماله هوية اتصالية فغير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استنباطه لما سبق من بيانه غير مرة

(فيقول القاري لا يتك قبل ان تقرأ ام الكتاب و) تقول (الحزب فلان عندي قد مر ما تغزل كبة
(و) يقول (الصبي يطبخ البيض اذا عدت ثلثانة) ويصبر نيم برشت اذا عدت ستين فان اول
ما يتعلم الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قد فلان عندي (بقدر ما يطبخ مرجل اي
قدر من نحاس) (لما على هذاكل) من الانواع (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده بقدر غيره)
ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك التجسد لزم ان يكون امرا موجودا
لاموهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك التجسد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه
وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الاستدام وقتا واحدا بعينه وهو ياتل قطعنا وان جعل عبارة
عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل معتزلة انماية تترن في شيء وان كل معين فهمما في امر مامعا
فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه
بل يمكن ان يدل عليه بعيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي
حارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القلبية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على مثال فاحسب
هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقانا ولذلك يتعكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيف **في المقصد السابع** في المكان **اورده** عقب الزمان
لناسبته اياه في فلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكيم التصل على بعض الاقوال و بين
اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال (وهو موجود ضرورة انه مشار اليه) اشارة حسية (بهنسا
وهناك) و ضرورة (انه ينتقل منه الجسم) و ينتقل (اليه) فاننا شاهد الجسم يكون حاضرا
يقب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (انه مقدرة نصف و ثلث) فان مكان النصف
نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان)
فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يصور شيء منها) اي من الامور المذكورة (للعدم

(سیالکوٹی)

ثم التحقيق ما قد عرفته الخ قوله (ويرد عليه الخ) هذا الابدان انما يرد ان لو اجزى كلاهما على ظاهره اما لو قبل ان مقصودهم انه امر موهوم ينتزع الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها عن بعض وتأخره عنه ولا سبيل الى فهمه وتعيينه الا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم اعلاما له فلا ياراد عليهم قوله (كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلا لمذهب كونه امر وهميا وقال ان اصحاب هذا القول يحلون الزمان موجودا على انه امر واحد في نفسه قوله (عبارة عن الاقتران) اي من المجدد من حيث الاقتران والمعية قوله (في المكان) في الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشيء مستقرا عليه وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالدين للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يحلون السهم يتخذ في مكان وان السماء والارض عندهم فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوصافا مثل ان يكون الشيء فيه وبفارقته بالحركة ولا يسمعه معه غيره الخ انتهى ومنه يعلم ان المكان بالمعنى المصطلح ليس امرا واراد ما يعرف العامة قوله (مشار اليه) ان اراد به مشار اليه بالذات فمتنوع وان اراد انه مشار اليه ولو بقع الجسم الممكن فلم لكنه لا يقتضي ذلك وجوده بل وجود ما ينتزع منه ويشار اليه بتعيينه كما هو مذهب الاشاعرة قوله (وضرورة انه يتقل منه الجسم واليه) فيه ان الانتقال ليس الاستبدال القرب والبعد نص عليه في الشفاء فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وانما ينسب الانتقال الى المكان لكونه محدودا وهما باعتبار وقوعه بين الاجسام التي حصل القرب والبعد عنها قوله (فان مكان النصف الخ) فيه ان هذا تقدير وتصنيف بفتح الجسم لا بالذات فاللازم منه وجوده وكذا الكلام في انه متفاوت

(المحضر)

(المحقق) فان المدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه اليه ولا يقبل التقدير بالتصنيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة تيه بهما على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مضاف اليه ولم يقبل لانه مضاف اليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) اي على وجود المكان (بانه لو وجد) المكان (فاما متغير فله مكان) اذ لا معنى للمتغير الا ذلك (و) حينئذ (تسلسل) الا يمكنه الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (او حال في المتغير فاما لجسم) اي فذلك المتغير الذي حل فيه المكان اما لجسم (الذي) هو ممكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (في الجسم لا الجسم في المكان) وهذا باطل قطعا (وايضا فينتقل) المكان (بانتقاله) اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان اليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) اي غير الجسم الممكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم الممكن في مكانه (اما بالداخل) في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله مبرانيا (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة (واما بالخاصة) الجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير مبراني فيكون المكان حينئذ عرضا قائما باطراف الجسم الآخر (وكل جسم مكان بالضرورة) فديكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسننبطه) فيما بعد (واما المتغير) ولا حال فيه (بل يكون جوهره معقولا مجردا (فلاشارة) حينئذ (اليه) اي الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة (وانه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر اشار اليه بهنا وهناك (وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه) اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذ باطل هذه الاقسام الثلاثة الخاصصة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب ان وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القاذحة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وانه مسقطه) ظاهرة ومخالطة بيثية (لا تستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معتبرا كما في النقوض الاجمالية (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب) في حقيقة المكان (حله) اي حل

﴿ سبائك كوتی ﴾

قوله (فان المعدوم الخ) اى المعدوم فى الخارج لا يتعلق به الاشارة الحسية بل لابد من وجوده حين يتعلق الاشارة سواء كانت قبل التعلق موجودا او لا كالنقطة فى الخط والخط فى السطح فانها حين الاشارة موجودة وان لم تكن قبلها موجودة ولا يلزم ان يكون كل نقطة او خط نهائية قوله (كما اشار اليه بافظ الضرورة الخ) نقل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحياة فضرورة الاول يستلزم ضرورة الثانى انتهى يعنى ان كلامنا هذه الوجوه تنبيه مقدمة بديهية على بديهية لازمة الذى لزومها ايضا بديهى وليس استدلالا بان يكون المذكور صغرى القياس والكبرى مطوية ولذا اورد لفظ الضرورة تنبيهها على ان ضرورة هذه المقدمة مستلزمة لضرورة تلك الدعوى ولم يقل لانه مع انه احضر فلا يرد ان الضرورة داخله على المقدمة وهى لا يستلزم ضرورة المدعى قوله (الا ذلك) اى ما يكون فى مكان قوله (اذ لكل مكان مكان آخر) لامتناع كون المكان نفس الممكن اوجزه والا لا يتعلق باشتغاله قوله (وهذا باطل قطعاً) اذ لا ينسب المكان الى الجسم فلا فلا يقال الدن فى الشراب ولا البيت فى زيد قوله (اما بالداخلية) التسلسل اللازم على تقدير المناسبة لازم على هذا التقدير ايضا الا ان هذا اللازم اشد استحالة فلذا تعرض له بقوله (فليزم التسلسل) اذ لا يجوز كون كل منهما مكانا آخر اذ لا ينسب المكان الى الممكن بقى قوله (ان وجوده ضرورى) فيه ان الجسم لا يسل وجوده فضلا عن الضرورة ويجرد الدعوى

قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان) فان قلت
الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مده اليد الى
الخارج فهذه جسم مانع وان امكنه ذلك فالذي
يتسع من خارج العالم طرف اصبه غير متسع لكل
بده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شيء
يحص عند هم قلت تعذر مده اليد لالوجود
مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان
ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما
لا يمكن له ولو امكن لم يتحجج الى قصة مده اليد بل يقال
ما يتسع كل الواقف ازيد مما يتسع بعضها
اللهم الان يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح
الواقف سطح العالم تأمل

قوله نيه بها على وجود المكان فالنوع الواردة
على الوجوه الاربعة لا تنصرف وفي قوله كما اشار اليه
بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة
ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل
وضرورتها لا تستلزم ضرورة الدعوى اللهم
الا ان ثبت ما نقل من الشارح من ان العلم بكونه مشارا
اليه اشارة حسية يتضمن العلم بانه موجود
كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالجوانبية
فضرورية الاول تستلزم ضرورة الثاني بقي
الكلام في انه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم
اطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة
على خلافه مع ان القول بان دعوى الضرورة
غير مسموعة في محل النزاع شائع بينهم وقد
نهناك في الرصد الثالث في اقسام العلم على وجه
الرد والقول فلينذكر

قوله وحينئذ نسلل الامكنة) فان قلت
التعبير اذ كان غير ممكن فله مكان زائد واذا كان
مكانا فله مكان هو نفسه على قياس ما قبل في الضوء
والوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا
يلزم التسلسل قلت للكان خواص متساوية
لاتصور في الشيء يانسيبة الى نفسه ولا كذلك
الحال في الامثلة السابقة

قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان
رد عليه بان الكلمة في معان فيجوز ان يكون الجسم
في المكان باحدها والعكس بمعناها الآخر مثلا
يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مائلا
والمكان فيه بمعنى قيامه به ولا متافاة بينهما فان
قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لاهو فيه
فقط وهو باطل قطعاً لاننا لم بدبهة ان مكان
الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال ؟

قوله وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الابتداء
وقتنا واحدا يعني (اذا داروم كونهما واحدا
بالذات فلا يحصى اعتبار التغير باعتبار الجدد
كافي الان المستقر الغير المستقر

قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية) فيه بحث اما اولاً فلما قيل من ان الحكماء جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى الخط في وسط السطح مع انها موهومان لان الخط عندهم ليس مركباً من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا يفصل بينهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجوداً في الخارج بل يلزم احده الامرين اما وجوده فيه او وجود التحل الذي يتوهم المشار اليه فيه واما ثانياً فلان المشار اليه اشارة حسية بهذا وهناك هو ما قال له المكان في العرف العام فلا يثبت وجود المكان الحقيقي ويمكن ان يدفع الثاني بان جمهور العقلاء يشيرون الى الطير الواقفة في الهواء بانه هناك مع انه لا مكان بالعنى العامي كما سذكره

قوله وانه ينتقل منه الجسم (اليه) المنتقل اليه
بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا وقت
الانتقال واما المنتقل اليه فيحصله فيمتنع وجوده
حال الانتقال كالكييفية التي توجد الى الجسم
حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه
اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على تقدير
كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير
من موضع الى موضع في الهواء ينتقل الى ما انتهى
اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه
لكون الهواء متصلا عندهم في نفسه لاسطح
موجودا في جوفه فاذا حرقه المنحرك بحجمه
حصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه
ههنا بان المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو
حال انقطاع الحركة لاحال الحركة غايبة مافي
الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر

ما ذكرتموه فتبين وجه فساد كآن يقال مثلا تختاراه عرض حال في جسم آخر متعلق بإطرافه دون اعاقفه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الأجسام ولا تنافيها لجواز انتهائها إلى جسم لا مكان له بل له وضع كإسباني (ثم انه) أي المكان (خارج عن المتكّن) أي ليس جزأه (والانتقال) المكان (بأنفاله) ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتكّن (عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمرا حالا في المتكّن والانتقال بانتقاله أيضا ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزئية فإنه (قال بعض قدماء الحكماء) أي المكان (هو الهوى فإنه) يعني المكان (يقبل تعاقب الأجسام المتكّنة فيه) (ولا يخفى) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الأجسام والهوى) أيضا (يقبل تعاقب الأجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الأول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني أي الهوى (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان كون المكان هو الهوى بما مر من أن المكان ليس جزءا من المتكّن والانتقال بانتقاله (و) عرفت (أنه) أي الشأن (لا يبيح الوجهين في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القيل كآري وأوريد أصلا به بان يقال المكان يتعاقب عليه المتكّنات وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهوى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا) المذهب ينسب إلى افلاطون ولعله اطلق لفظ (الهوى عليه) أي على المكان (بإشراك اللفظ) مع وجود المناسبة بين المكان والهوى في توارد الأشياء عليهما والافتتاح كون الهوى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشبهه على عاقل فضلا عن كان مثله في فطنته (وقال بعضهم أنه الصورة) الجسمية (لأن المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشيء) الحاوي له بالذات والصورة كذلك (فإن صورة الشيء) محددة له وحادية له بالذات ومقدرة إياه (وهو من النمط الأول) لأنه استدلال بالشكل الثاني من وجهين (الآن تزداد عليه والتحدد الحاوي بالذات لا يتعدد) فينتج لأن الاستدلال حينئذ يرجع إلى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم الرديف مذهبهم وإليه أشار بقوله (ويطال) أي هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) المتشابهتين (قد يستتركان في لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق أحدهما على الأخرى فضلا عن اتحادهما فكون الكبرى حينئذ مجموعة الصدق وهذا المذهب أيضا ينسب إلى افلاطون قالوا المذهب إلى أن المكان هو الفضاء والبعد مجرد سمه تارة بالهوى لما سبق من النسبة وأخرى بالصورة لأن الجواهر الجسمانية قابلة له بتفوقه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان أن حلا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا إلى ماسياني من مذهبه والأفلا اعتدادهما لظهور بطلانهما وبما الاشتباه في أن المكان

سؤال كوني

لا يسمع في محل النزاع قوله (كآن يقال الخ) وكأن يقال اللازم من عدم كونه محسوسا بمعنى حاصلا في مكان أن لا يكون له مكان لأن يكون له امتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعدا قائما بنفسه ولا يكون له مكان ويكفي الجسم فيه بالداخل ولا امتناع في مداخلة البعد المادي في البعد المجرد كإسباني قوله (ثم انه الخ) عطف على قوله وهو موجود قوله (أي ليس جزأه) يعني أن المراد من إثبات خروجه في الجزئية لا المعنى الشهوري أعني في العينية والجزئية إذ لا يسبق الوهم إلى العينية قوله (وليس المكان الخ) أي الدليل المذكور كادل على نفي الجزئية دل على نفي الحالية أيضا وهو المطلوب في هذا المقام ليرتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه إلا أن لم يذكره لعدم القول به قوله (وهذا المذهب ينسب إلى افلاطون) قيل إن افلاطون لم يذهب إلى تركيب الجسم من الهوى والصورة بل الجسم عند جوهه بسيط شوازد عليه الاتصال العرضي والاتصال أعني الاتصال قلت ذكر في شرح المقاصد أن ذلك الجواهر القدرية يسمى هوى من حيث توارد بالهيات المحصلة إياه وتلك الهيات التواردة الهيات يسمى صور الكونيات محصلة له ومنوعه إياه قوله (أشتركة اللفظ) أراد به المعنى القوي ليشمل الجاهز والقول قوله (تظهر بطلانهما) في الشفاء أما بيان فساد قول من يرى أن الهوى

(هو)

هو البعد وغيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحق ليس زائما عليه (مأله) ليس ناقصا عنه بحيث لا يتجاوز شيء من مكانه عنه (وللمكان محيطه) أي هو تمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب إليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس إلى صاحبه (الابلاطونية) بينهما وتلك الملافة (أما بالنظام) بحيث إذا فرض جزء من المتكّن يفرض بإزائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية (وتسمى) الملافة على هذا الوجه (الداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي يتفوقه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (وأما بالاتمام بل بالأطراف) أي تكون أطراف الجسم ملافة لمكانه دون أعماقه (وتسمى) الملافة على هذا الوجه (المماسية فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوى فاذن المكان أما البعد وأما سطح الحاوي) لثالث لهما (فأذا بطل أحدهما تبين الثاني والبعد أمام وجود أو مفروض) وهو موهوم فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه ما مثله لم يجوز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا تمامه فيمالا ينقسم ولأن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو أما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها وعلى الأول يكون المكان سطحيا عرضيا لا متناحرا الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في المتكّن لما مر بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتكّن في جميع جهاته والا لم يكن ما مثله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم وأما أن يكون أمرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فأنهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكانا للجواهر دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرفة على رأس قبة بمقدار درهم لم يحلوا مكانها إلا القدر الذي يمنعهم من النزول هو الاحتمال الأول أنه الخ أي المكان (السطح الباطن من الحاوي

سؤال كوني

والصورة مكان فأن يعلم أن المكان يفارق عند الحركة والهوى والصورة لا يفارقان والمكان يكون الحركة فيه والهوى والصورة لا يكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون إليه الحركة والهوى والصورة لا يكون اليهما الحركة البتة والتكون إذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كالماء إذا صار هواء ولا تستبدل هواءه الطبيعي وفي ابتداء التكون يكون في المكان الأول ولا يكون في صورته ويقال إن الخشب كان سريرا ويقال إن الماء كان بخارا وإن النطقه كان إنسانا ولا يقال إن المكان كان جسما كذا قوله (وبعدا ما موجودا ومفروض موهوم) أي مع قطع النظر عن دلائل الوجود قوله (وتوضح الخ) لما كان في استلزام الانطباق وكونه ما مثله لكون الملافة بينهما بالاتمام فيكون المكان بعدا أو بالمماس بالاطراف سطحيا خفاء إزاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلي بحيث لم يبق فيه اشتباه قوله (فأنهم يطلقون) قد نقلنا فيما سبق من الشفاء أن الأغلب عندهم إطلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وأن لم يستقر عليه قوله (على ما يمنع الشيء من النزول) أي ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتداده والنزول غير السقوط فلا يرد أنه يلزم أن يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له وكذا القوة القمرية المصعدة للحجر وليس كذلك على أن المقصود بيان الإطلاق لا التعريف الجانح المانع والدرفة محركة ترس من الجبل ليس فيه خشب

(١٢١)

(مواقف)

قوله على ما يمنع الشيء من النزول) الاظهر ان يقول ما يمنع عليه الشيء وينعنه من النزول اذا اقتصر على الثاني بوجه ان يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القمرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامي لأنه يجب ان لا يكون السهم المسافق في الهواء والطارق فيما بين السماء والأرض وكذا الحجر المتحرك بالقسرة إلى جهة فوق في مكان إذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو يمنع فاننا نشاهد كالمناخ متحركا والحركة لا بد ان يكون عن شيء إلى شيء وما منه الانتقال وإليه هو المكان كذا في الإبرار قوله حتى لو وضعت الدرفة (الدرفة ترس من الجبل ليس فيه خشب ولا عصب

مكان الشيء عنه بناء على أنه لو لم يكن كذلك لم يتصور أن يتقبل الجسم منه وإليه فلا يكون قوله وإليه فينقل له وجهها مستقلا تأمل قوله وذلك بان يكون حوله أي بان يكون حلول المكان في محله سرانيا وإنما يلزم تداخل الجسمين حينئذ لأن المتكّن في مكان مأل له والمكان مملوء منه فليزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله سرانيا تداخل الجسم المتكّن مع الجسم الآخر بالضرورة قوله ولكل جسم مكان بالضرورة) فإن قلت كان يكن حينئذ أن يقال وأما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت أمّا فصل الظاهر لفساد فادش في آخر الشقين قوله فليزم التسلسل وعدم تنامي الأجسام) فإن قلت لم يجوز أن يكون طرف ذلك مكانا لهذا وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب أن يكون المتكّن منطبقا على مكانه الحق كإسباني ولا يتحقق هذا فيذكر

قوله وعرفت أنه لا يتبع الوجهين في الشكل الثاني) على أن الجسم في إحدى القدمين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الأخرى بمعنى الظاهر بل التعاقب في أحدهما بمعنى الحلول وفي الأخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط قوله بان يقال المكان يتعاقب عليه المتكّنات) لم يرد بها المتكّنات من حيث هي متكّنات حتى يرد أن هذا ليس أصلا للدليل لعدم تكرر الوسط إذا الأشياء المتعددة أهم من المتكّنات فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الإنسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل إرادتها المتعددة فلو بدلها بالأشياء المتعددة لكان أحسن

قوله والافتتاح كون الهوى التي هي جزء الجسم الخ) فإن قلت إن افلاطون لا يقول بان الجسم مركب من الهوى والصورة بل هو عند جوهه بسيط والهوى عنده اسم للجسم من حيث قبوله الأعراض المحصلة للأجسام النوعية لها والصورة اسم لتلك الأعراض فقوله التي هي جزء الجسم غير مناسب لتمام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهوى يقبل تعاقب الأجسام أي الصورة الجسمية بدل على أن منه نقلا آخر غير ما هو المشهور من مذهبه أو كلامه محمول على التبرّل على أن كلام الشارح ليس بصريح في أن الجزئية على مذهبه تأمل

قوله بالوجود الاربعة الدالة على ذلك (اما عند
الدلالة اليها باعتبار انها مشبهة على وجود
المكان والا فسدق ان المفيد لذلك هو الضرورة
العقلية

قوله اما الاول فلانه لو قبل البعد الخ اجيب
عنه باختيار الشئ الاول ومنع لزوم التسلسل
لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف
بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان
يقضي امكان ان يكون للنصف مكان لا وجوده
فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل
وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف
كل بعد بالحركة الابدية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل
باعتبار ان القابل للحركة الابدية لابد ان يكون
امرا متمكنا بالفعل اذا لا يتعاقب بالمكان كالجردات
لا يكون قابلا لها اصلا وانحص ايضا معترف
به وبصريح الشارح في الاية بان المكان لا يمكن
حصوله الا في المكان وهذا استدلال الحقوقيون
على ان الله تعالى ليس يمكن ان يكون كذا
لزم قدم المكان وبالمجسلة مبنى الكلام على انه
يستحيل ان يكون شئ في بعض احيان وجوده
علا لانه لا يمكن ان يكون في بعض منها متمكنا
والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن ان
يتنقض الدليل بالبعد المجرد فانه ان قبلها لذاته
ازم التسلسل والافسار الاجسام لا قبله ايضا
فاهو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين
بالبعد

قوله لانه اذا امكن انتقال كل واحد قد يمنع
الشرطية بناء على ان امكان كل درجة في نفسه
لا يتناقض امتناع الكل كما اشرنا اليه فيما سبق
قوله الا ترى انه اذا خرج كل واحد فان قلت
خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم
خروج المجموع فالفرق بينه وبين ما نحن فيه
قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير
مكان جزء آخر بالضرورة لتساوي الامكنة
وتداخل الابعاد على الفرض ولا كذلك فيما
ذكرته فائتمام

قوله فالجسم ايضا لا قبلها لما فيه من البعد
فان قلت عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته
لا يستلزم عدم قبول الجسم ايها الا ترى ان
العرض الحال فيه لا يتأهل لذاته ولو كان لازما
للجسم مع ان الجسم يتأهل باقطعا قلت ما ذكر ؟

المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطلس عليه التأخرون من الحكماء كان
سينا والقاري (واتبعهما (والا) اي وان لم يكن المكان السطح (لكن هو البعد) انما من انه
لا يخرج منهما (وانه) اي كونه بعدا (محال اما) البعد (المفروض فالحال) من (انه موجود) بالوجود
الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فوجهين الاول ان) ذلك (البعد اما ان يقبل لذاته
الحركة) الابدية (او لا) يقبلها (والسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل (البعد) الحركة) الابدية
(فمن مكان الى مكان) اذ لا معنى للحركة الابدية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اي لذلك البعد
الذي هو المكان (مكان) آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الابدية فله مكان
ثالث (وبتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وانه محال) بالضرورة
(وكيف) لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال
كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه
فقد خرج الكل (فله) اي للجميع (مكان فذلك المكان داخل في) تلك (الامكنة لانه احدها
وخارج عنها لانه طرف لها هذا خلف) لانه جمع بين التقصين (واما) القسم (الثاني فلان البعد
اذا لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لا قبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمية لحركة
البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم
الحركة (باطل) بالشاهدة الدالة على قبوله ايها (فكذلك للزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة (باطل)
الوجه (الثاني) انه (لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان فبعد
الجسم في البعد الذي هو المكان) اذ لا يجوز ان يعدم البعد ان مع حال كونه حاصلا فيه والا كان
المتكسر المدموم بالعدم لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتكسر الموجود
في مكان معدوم او بالعكس واذ كان البعد ان موجودين معا نقض احدهما في الآخر (فيجتمع
في الجسم بعدان متداخلان) وانه محال بالضرورة (لان كل بعدين فلهما لاحتمال اكثر من احدهما
وتداخل القادير من حيث انها موصوفة بالاعظم بديهي الاسماء سواء كان ذلك موجبا للاتحاد

سؤال كوفي

ولا عصب قوله (اما ان يقبل لذاته الحركة) القول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية
تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد ههنا اي البعد اما ان يمكن له الحركة نظرا الى ذاته
اولا يمكن له نظرا الى ذاته ولا واسطة بين الشئين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يمتنع اتصافه
بالحركة فلا يرد انه ان اراد بعدم قبوله ايها ان يكون ذاته مقتضيا لعدم القول فالترديد غير حاصر
لجواز ان لا يكون مقتضيا للقول ولا لعدمه وان اراد بعدم اتصافه بالقول نظرا الى ذاته فلا يلزم
لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلا لها يتبع الجسم وان لم يكن قابلا لها
بذاته قوله (فلانه لو قبل الحركة الخ) حاصله انه لو امكن له الحركة لا يمكن له المكان ولو امكن له
المكان لا يمكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية او يقال لو امكن للزوم من فرض وقوعه محال نظرا الى
ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لا يقتضي وقوع الحركات بالفعل حتى
يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل قوله (الا ترى الخ) وذلك
لان المراد بخروج كل واحد خروجه عن مكانه سواء كان مجتمعيا مع آخر او لا فاذا خرج كل واحد بهذا
الوجه خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الافراد عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم
على كل واحد الحكم على الكل كما في قولنا كل رجل يشبه هذا الشريف قوله (فلان البعد
اذا لم يقبل الحركة لذاته) اي لم يمكن له الحركة نظرا الى ذاته على ما مر قوله (والا كان المتكسر
الخ) والثاني باطل لكون كل منهما موجودا ومشارا اليه قوله (من حيث انها موصوفة)
واما تداخلها من حيث انها ليست موصوفة بالاعظم فتوقع كبتداخل الخطبين من حيث العرض

ورفع التعدد في نفس الامر اول الاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (واولا) تداخل البعدين بحيث
يصيران معددين في الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بان ينقطع قطعة قطعة
على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدية (وايضا فانه) اي
امتناع التداخل (حكم ثبت للمخبر بذاته وهو البعد) لانه يمتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز
ومكان يشغله على انفراد (دون المادة) اذ لا يدخلها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز
تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وايضا
وعلى هذا يكون قوله فانه بيان للشرطية اي اوجاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم
في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمخبر بالذات اذ يجب ان يكون
كل من المخبر بالذات مفردا بحيز على حدة والمخبر بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها
في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الحسية لان الجسم الواحد قد يتداخل فيشغل
مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الحسية في الحالتين فليست الصورة
الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد الحيزي ظاهرا
فليس مقتضى الحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع
تداخل الاجسام ايضا (وايضا فانه) اي تجوز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة
الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين
الشخص (ذراعين) بل اذراعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان
شخصين بل اشخاصا متعددة فيرفع الوثوق عن امثال هذه البداهات وانه سفسطة ظاهرة (وايضا
فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة
واحدة (وقد ابطالناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول ان اختار ان البعد الذي هو المكان
(لا يقبل الحركة) الابدية (قوله فلا قبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا الزوم (بمنوع
اذ البعد الذي في الجسم قائم بالادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) اعني المكان
(قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانها مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما
الحركة عدم قبول الآخر ايهاا فلان ذلك على تقدير تماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال
كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو اعني اذاته (اقيام بالحال)
والحاجة اليه (والاستغنى) في حد ذاته (عنه) اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة
وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم
ذاته الى شئ لا يتصور خلوه فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو
متغيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وانه يقتضى ان يكون كل بعد كذلك)
اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان يكون بعدا قائما بنفسه
حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للبعد الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال
على ابطال كون المكان بعدا موجودا مبنى كالوجه الاول (على غمائل الاعداد) المادية والمجردة

سؤال كوفي

وتداخل السطحين من حيث العمق قوله (وانها مختلفان بالحقيقة) اذ لا تماثل بين الجوهر
والعرض والحيث وان كان يكفيه مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا انه لما كان قائلا يكون المكان
السطح لا البعد تعرض لاثبات الاختلاف قوله (انما يلزم الخ) او سائل التماثل يجوز ان يكون
الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعا الى الامور الخارجية اللازمة لهما لامن حقيقةهما
المتحدة قوله (اذ لا واسطة بين الحاجة الخ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق قوله
(لا يتصور خلوه فيه) بناء على ان الحلول يقتضى الاحتياج اليه اذاته هكذا قالوا وفيه نظر

٢ مبنى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته
القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به
تحقق قابلية الحركة في ذات الشئ ولا يقتضي
الحركة بالاستقلال او التبعة ولا شك في تحقق
هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لا يقال
اذا لم يقبل الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير
تحقق القابلية المذكورة ان يكون البعد الكائن مكانا
آخر حتى يتسلسل الامكنة لما يصيرح الشارح
في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان
لاننا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل
الحركة كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم
له مكان آخر وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشهية
بالاستقلال كما لا يخفى على القطن ولو سلم فغاية
ما في الباب ان يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره
المصنف فامل
قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض
واما الصورة النوعية فعني كونها مخصصة
بغير ان النوعية الموجودة في الجسم مقتضية للحيز
ما مقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث
ذاتها وما هي بها بدون وجودها في الجسمية
تقتضى حيزا
قوله كون هذا الذراع لمعين ذراعين فيه بحث
لان هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها
بلا تجوز وبالمجسلة الحكم بتعدد البعد عندهم
بناء على انهم اقاموا دليلا على ذلك بزعهم فلا
اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لما رآه
مع البرهان كالا اعتداد بالحكمة بان الجسم موجود
واحد واما حكمه بوحدة الذراع فمضان عن
المعارض يجزم به عادة

وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني) اننا لانسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان (بل) نقول (بعد في الجسم بلازمه) وهو حال في مادته (وبعد في الجسم بفارقه) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ احدهما في الآخر وتداخل (وامتناع ذلك) اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسبوقة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تناقض لازمه لهما اعني جواز المرافقة وامتناعهما (وان اشتركا في كونهما بعدا) انما المتع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) اي وما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) اي الذراع (عبارة عن البعد الحال) في المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجوز تداخل العالم في جبر خردلة وان البعد المجرد ليس متغيرا بذاته حتى يقتضي انفراد بحيز كاللادي بل المجرد هو الخير نفسه (و) انه (لا يلزم اجتماع الثنتين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع ثامن البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به حافل) لان احدهما قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة في فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كالحقيقة (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء) فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به (او اكثر) من سطح واحد (كالجبر الموضوع على الارض فانه) اي مكانه (ارض وهواء) يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه (الثاني) من تلك الفروع (انه قد يتحرك السطوح كلها كالسك في الماء الجاري) فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتعبية حركة الماء وما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر (او) يتحرك (بعضها كالجبر الموضوع فيه) في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (اولا) يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوي والحوى معا) اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها (كالطير بطير والريح تهب) على الوفاق والخلاف (او) يتحرك (الحاوي وحده كالطير يقف

سبالكوتى

قوله (اننا لانسلم حصول اجتماع البعدين الخ) حاصله ان اردتم بحصولهما في جسم حلولا فانه فاللازمة ممنوعة لان اللازم من النفوذ والتداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع وان اردتم مجرد اجتماعهما في الجسم ونفوذهما فيه فاللازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع فان الضرورى ان كل بعدين ماديين فهما اكبر من احدهما واما اذا كان احدهما مجردا قائما بنفسه والاخر ماديا قائما بالجسم وينطبق احدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فطلانه نظري ومما من ان تداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالاعظم بدبهي الاستحالة والتفاوت في ذلك بين المادي والمجرد في محل النزاع غير مسبوقة لم لا يجوز ان يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجبا لكثافته قوله (سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد) سيجي في بحث الكيفيات ان السبلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الجس او متواصلة في الحقيقة ايضا فعلى الثاني يكون مكان السك في الماء الجاري واحدا وعلى الاول يكون متعدد بخلاف الطير الواقف في الهواء الا ان كان مكانه سطح واحد وبغض الناظرين لم يتنزهوا فوقه في جيب يص قوله (متحركا بتعبية حركة الماء الخ) مادام ذلك السطح المحيط بمماسيا بالسطح الظاهر من السك واذا فارق منه بضميل ذلك السطح قد برهانه قدسه في بعض

(والريح)

قوله وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالاعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا

قوله سواء فرض واحدا او مركبا اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال محيط بالرربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كابدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحدا على ما سبق الا ان فالتكيب بان يعتبر بعض محيط السك شيئا مداخل في الماء كالخشب ثم الظاهر في اذكر ان سطحيا يتلاشى ويضمحل ويحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الجبر المستوي الموضوع في الماء بضمحل جميع سطوح مائه قوله ولما كانت حركة السطح الخ فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بانه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان

والريح تهب او) يتحرك (الحوى وحده كالطير بطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك الطير التحرك الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يثل بكرة تماس بمحدها مقعر ككرة اخرى ومقعرها محدب ككرة ثالثة وتكون التوسطية متحركة وحدها فيكون مثلا اكل واحدة من حركتي الحاوي والحوى وحده في الاحتمال الثاني انه في المكان (بعد موجود بنفسه الجسم) وينطبق بعده عليه ويعني بعدا مغطورا لانه فطر عليه البدئية فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلوه هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة ثالثة (وهو) اي كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كاهو المشهور (امانه) اي البعد الذي هو المكان (موجود فلانه يتدبر اي يقبل التقدير بالنصف والثل والربع) وغير ذلك (و بتفاوت) بالزيادة والنقصان (فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم يتمتد ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضي فان العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتصنيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حيث وجد البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (واما انه) اي للمكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لمكان هو السطح لما مر) من انه لا يخرج منهما (وهو) اي كون المكان هو السطح في باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة واما كان فورا كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تنامي الاجسام وتنطبقه لا يقال لانسلم) لزوم لاتناهي الاجسام (بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان المحدث للجهات المحيط بمساواة من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متغير مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والخير هو المكان وكذا المشار اليه باقظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا تكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بمساواة من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا (ليس الحكماء لما ثبتوا الخير الطبيعي) الاجسام (قالوا) نحن (نسلم بالضرورة) ان كل جسم لو خلى وطبعه لمكان في حيز (فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وثبوا عليه اثبات المكان الطبيعي) فبالله نعموا ذلك وانكروه حين الزموا به (فالقائلون بان المحدد لا مكان له متناقضون لانفسهم في ادعاهم هناك بل نقول (كيف) لا يكون للعدد مكان (وان الحركة الوضعية) التي لا تقتضي تبدل المكان (انما تعرض للمجموع

سبالكوتى

قوله (وقد يقال الخ) هذا مدفوع بان المقصود انه لا تلازم في المكان والتمكن في الحركة نظرا الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب امر خارج لا يتنافيه ولذلك قال فالاولى قوله (فيكون مثلا لكل واحدة) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الاحكام المذكورة بان البعد لا حركة له اصلا قوله (فطر) اي خلق قوله (حاكون بذلك) ويقولون يتعاقب الاجسام المحصورة في الاناء عليه قوله (فلانه يتقدر الخ) الاخصر فلما مر الاية اعاد قوله (لانا نقول الخ) هذا الجواب لا يتم لو قرر الاعتراض بان قوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الاجسام التي تتحدد وتباعداها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام اتى التفاوت

(مواقف)

(١٢٢)

قوله والريح تقف (الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقوفه ظاهرا

قوله فالاولى ان يثل بكرة الخ) المقام والساق في الحركة الاينية فالتحليل بالكرة المذكورة ليس بذلك والنسب المطابق للمقام الماء المائل للكون المنكوس المشدود الرأس اذا فزع فان مكانه السطح القائم بالكون فقد تحرك الحوى الحاوي اعني ذلك السطح فهو واقف

قوله لانه فطر عليه البدئية) وقيل لانه ينشئ فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الابعاد الجسمية الخالفة فيها فكانه امر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كسيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام باسرها فهو بعد يتقدر قطر تلك الاعظم وكل بعد لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد

قوله لا يقال ذلك التقدير والتفاوت الخ) الحق في الجواب على ما شير اليه في مباحث الزمان منع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الوجود الا ترى ان ما بين الطوفان وبين سبينا بمجده عليه السلام اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان

المحدد (من حيث هو مجموع) واما انصفاء المتوازن بحسب ما يرضى لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما (يستبدلان المكان ولهما قلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان اجزاء المحرك بالحركة الدورية ليس لها قلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للشمس وسائر الكواكب والامكانات) الذي ركزت هي فيه (قلة) اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون متقلة عن مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح وهذا وقد قيل ان الخير عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتساوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متخير وليس في مكان ولا بعد في ان تكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبعية مثله وان لم يكن شي من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحت امره طبيعيا وايضا لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم فهو متخير بالاجسام التي اها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قديكون الحالة المعبرة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء التحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يرضى لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالنواكب المتفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة لذلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس بماعلم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المحرك) حين هو محرك واللازم يدهي البطلان (واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء) اي الريح الهابطة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان

سيالكوتى

والثبوت قولهم (ما به تمايز) اي يكون الاشارة الحسية الى احدها غير الاشارة الى الآخر قوله (وهو اعم من المكان) قال الحق الطوسي في شرح الاشارات ان الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة اعنى ما يرضى بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم لانه مباينة تنضيه تأثير غريب واما الوضع بالعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهوى وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة انتهى ولا شك في ان الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالخير الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الاجسام على ما في المباحث الشرقية ان اكل جسم وضعا وللفلك الاقصى وضع وهو مبين للمكان بمعنى السطح فاعنى قوله وهو اعم من المكان وما الحاجة الى اعتبار عموم قوله (لهما ان يخصوا) جوابا بخيار ان الخير هو المكان والكلية مخصوص بمساوى المحدد واليه يشير عبارة الاشارات حيث قال ان الجسم اذا خلى وطباعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يقل جسم ورد عليه ان لا نسلم ان اوخلى الجسم ونفسه يقتضى المكان بمعنى السطح كيف وقد اتى ذلك الاقضاء في المحدد وان المحيط مدخلا في ذلك قوله (ان المشار اليه بهنا وهناك) فيه ان الاشارة بهنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع بى لا يقبل العقل السليم فالوجه ان يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه في نفسه ولا نسلم انه مشار اليه بهنا وهناك قوله (تلك الاجزاء مفروضة) اي جزئياتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة قوله (وان كانت موجودة بالفعل) اي مع وصف الجزئية قوله (في الهواء اي الريح) الهواء في اللغة الجو وفي اطلاقهم احد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح ذكر المحل وارادة الحال ليصح توصيفه الهابة وعلى

هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الابدية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك انه) اي الطريق في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركته ابديا باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما صرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) اي عن الوجه الثاني (بتع الملازمة) لاني لا نسلم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة) الابدية ليست استبدال الامكنة كاذكروم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في جسمين متحركين على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارده السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معال بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله (لانه حقيقة) اي التفسير معال بالحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقديقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سمدلح الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للتحرك (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمحرك (من اول المسافة الى آخرها) اي ثابتة في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والتمهي ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي (يسمى التوجه) وان توسط ايضا (واستبدال المكان من لوازمها) اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لاعينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود المزموم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من الممكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابطة لم يكن حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء المزموم الذي هو الحركة ولو اکتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين

سيالكوتى

الثاني للاشارة الى ان تأنيث الصفة مع ان الهواء مذكر يتأويله بالريح قوله (وقد يقال الخ) اي لا نسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لا يستلزم رفع المنع الا اذا كان مساويا له وههنا ليس كذلك اذ يجوز ان يستدل بالحركة عبارة عن استبدال الامكنة من الممكن فيها قوله (فان استبدال الامكنة الخ) في الشفاء اما انه ليس متحركا فلانه ليس مبدأ الا استبدال فيه والتحريك في الحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتى انه لو كان سائر الاشياء عنده بمحالتها لكان حاله يتغير اعنى او كانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه ثابتة كما هي لا يرضى لها عارض كان الذي عرض له يتبدل نسبته فيها واما هذا فليس كذلك انتهى وبما نقلنا ظهر اندفاع ما في الشرح الجديد للبحر يد انه اذا قيل ان انسانا محفوقا بكراس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر يده جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكراس وكذا الجالس في الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفطة فلا مدفع له قوله (واما القمر فلا يجري الخ) لوانه بالوازم الروايف تم الجواب في القمر ايضا مع الاشارة الى بيان منشأ غلط المستدل بانه اقام

قوله في صندوق بحيث يماس جميع باطن

الصندوق جمع ظاهر ذلك الجسم المتقول قوله والجواب ان تغير النسبة معال بالحركة فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعندما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان يوجد الحركة بدون التغير في الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الامر بل يزعمه من تفسير المكان بالسطح فاذا كرم وجهه آخر افساد التفسير المذكور وليس بضار المستدل

قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من الخ اراد ان ينشأ عنه نشأ سافرا فلا يرد ان شخصيا اذا دار على نفسه غير خارج من مكانه فلا شك انه نشأ منه تحرك الهواء لمشايبته فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس متحرك حركة ابديا هذا قيل لكن اذ قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكراس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر يده جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكراس وكذا الخوت في الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم ان يكون ساكنا وذلك سفطة فلا مدفع له وافول اما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض تساوى حركة الخوت وحركة الماء الجارى فرض محال على اصل الفلاسفة لما سمي من الدليل الدال على اشتراط المعاودة الخارجية في كل حركة وهي متفية في حركة الخوت على التصور المذكور والخصوم هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموجود المجرد اعنى افلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا ان يورد الشبهة من طرق المتكلمين بناء على عدم ثمة دليل اشتراط المعاودة واما عن الاول بعد تسليم ان سطح الكراس المذكور مكان لذلك الانسان فن وجوه الاول انهم ارادوا بالمكان في تفسير الحركة الابدية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالشيء الثاني انهم ارادوا باستبدال المكان الناشئ من جهة الممكن طلب تبدله اعنى القصد الذي هو كون الجهة مقصدا للتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال السكون وان وجد طلب الحصول بالشيء الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون ؟

وجود الآخر ولا من عدمه إلا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المطلوب بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة انبسية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان المكان (السطح) لم ان لا يكون) المكان (مساوياً للممكن) واللازم باطل لان الممكن منطبق على المكان ما لم يكن فيجب ان يكونا متساويين (بيانه) اي بيان اللزوم (انا اذا اخذنا جهما) كشمعة مثلاً (جعلناه مدورا كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فاذا جعلناه صغرة رقيقة جداً (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك) اي عشرة اذرع ايضاً (كان) مكانه في هذه الحالة (اضافي ذلك) المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان (والممكن بحاله لم يزد) وقد يتبعه المكان على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضاً (رزق الماء) المأوى منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الرزق (مما لا يجمع سطحه) الداخل (كما كان) مما لا كذلك قبل الصب (فقد نقص الممكن) الذي هو الماء (والمكان) اعني السطح الباطن من الرزق (بحاله) وقد يتبعه المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضاً (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو الممكن (وازداد مكانه) وهو السطح الحاوي به (وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله) وقد يجب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا افترضنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من جهة الوجه الثالث كما قررناه (وما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد اثنان بالضرورة (ان المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فله الهواء لم يطل والسطح) الذي كان يحيط بذلك الحجر (قد بطل) بالكيفية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيد (ان المكان مقصد التحرك بالحصول فيه) وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بانه (اي مقصد التحرك بالحصول فيه) (موجود) حال الحركة ليصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصد التحرك المطلق) وهو (الذي يقتضي) ان يتطبق مركزه على مركز الارض) كالجر مثلاً (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا القليل (وكذا ما يقصد بالتحقيق) المطلق (وهو) الذي يقتضي (ان يتطبق محيطه) ويلتصق (بمحيط المحدد) الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني مقر فلك القمر كقطعة من النار مثلاً

❦ سياتكون ❦

تابع الحركة مقامها في الاستدلال عليه قوله (وقد يمنع الخ) يعني ان الممكن بالذات انما هو المقدار والجسم بغيره بدليل زيادة المكان بالتخايل وانتقاصه بالكثافة والمقدار فيما نحن فيه يختلف بالفعل وان كان بالقوة واحداً بمعنى ان المساحة واحدة قوله (قربه) اي قرب الرزق قوله (وقد يجب الخ) يعني ان الممكن بالذات انما هو السطح الظاهر لا الحجم والالكان للجزء الباطنة ايضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور قوله (انه من جهة الخ) لانه ثبت عدم مساواة المكان للممكن فيكون داخل تحت البيان المذكور قوله (نعم بالضرورة الخ) بدليل انه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر قوله (بانه اي مقصد التحرك الخ) بخلاف مقصد التحرك بالتحصيل فانه يجب ان لا يكون موجوداً حالة الحركة لتلازم تحصيل الحاصل كما سيجيء في بحث اثبات الجهة ان معنى قوله ان الجهة مقصد التحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كما سيجيء ولا شك ان ما يقصد القرب منه لا بد ان يكون موجوداً حال القصد بخلاف ما يقصد بالحصول فيه فانه حال القصد يجب ان يكون معلوماً وحال الحصول يجب ان يكون موجوداً قوله (الذي ينتهي الخ)

(يجب)

يجب ان يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي القليل والخفيف (وايضاً في المطلوب ان الممكن مائي لمكانه) منطبق عليه (ولا يصور ذلك) اي كونه مائسالة (الا بان يكون في كل جزء) من المكان (جزء) من الممكن بل وان يكون كل جزء من الممكن ايضاً في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم الممكن في مكانه مكان اصلاً (وايضاً فيكون الجسم في مكان يحجمه لا بسطحه) ولو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه مسطوحاً دون حجمه وقد يدعى مكان بان معنى كونه مائساً انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه يحجمه في مكانه انه تمامه في داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (ورماد صفي) في كون المكان هو البعد (الضرورة في انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) اوشى آخر فيه (كان بين اطرافه بعد) موجود (قطعاً) لكونه متقدراً ومحاطاً بطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجوداً بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء او هواء) لاننا لم بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من بين بل يتطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم من مافرضه وجود البعد الان هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحل حاز ان يكون محلاً (وايضاً فله مقر ومحدد نسبة سطحه الى) الجسم (المحيط) الجسم (المحيط) شيء (واحد) لان المحيط تماس بمقره لمحدبه والمحيط تماس بمقره لمقره فكل واحد من المحيط والمحيط تماس لاحد سطحيه بمماس فلو كان المحيط بمقره مكاناً لذلك الجسم المتوسط لكان المحيط بمحدبه مكاناً له ايضاً لان نسبتها اليه على سواء (فليز ان يكون له) اي الجسم المتوسط (مكاناً) احدهما مقر محيطه والاخر محدب محيطه (والتسمية لا كلام فيها) اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكاناً اذ يجوز ان يسمى احدهما في العرف مكاناً له دون الآخر (اعلم ان كرم في الحقيقة) وانه لا فرق بين سطحي المحيط والمحيط في الحقيقة المكاني فلو كان احدهما مكاناً للجسم المتوسط لكان الآخر ايضاً كذلك وقد يقال مقر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتنابه بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خالياً عنه فلذلك كان مكاناً له بخلاف محدب المحيط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواء في الاحتمال الثالث في المكان (انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا تماس وليس) ايضاً (بينهما ما يماسهما) فيكون ما بينهما بعداً وهو ما تمتد في الجهات صالحاً لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل

❦ سياتكون ❦

اي ليس المراد بالحدد ما يتحد به الجهات الحقيقية بل ما يتحد به جهات الحركات المستقيمة بحجمه اي بكميته قوله (وقد اجاب عنه الخ) في الشفاء قالوا اي استحباب البعد ان الامور البسيطة انما يؤول الى التحليل ويوهم رفع شيء بشيء من الاشياء المجتمعة معا وهما فالذي يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو البسيط الموجود في نفسه وان كان لا يفي له قوام ولهذا السبب عرفنا الهيولى والصورة والبساط التي هي آحاد في اشياء مجتمعة ثم اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام حروفاً غير موجودة في الاناء لم ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجوداً فذلك ايضاً موجوداً عندما يكون هذه موجودة معه انتهى وخلاصته ان المفروض وان كان محالاً لكن الفرض ممكن وهو كاف لتأني المقصود ولا يخفى اندفاع ما ذكره الامام بذلك قوله (يسمى احدهما في العرف مكاناً الخ) اذ لما شاع في الاصطلاح قوله (في الحقيقة المكاني) لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما قوله (وقد يقال الخ) اي لاننا لم عدم الفرق فان الحقيقة المكاني يقتضي امتلاء المكان بالممكن ينسب اليه بكلمة في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحيط قوله (وحقيقته ان يكون الخ)

قوله وقد اجاب عنه الامام الرازي الخ (هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لان طرف التكلمين اذ ليس الخلاء محالاً عندهم كما ياتي الآن قوله وحقيقته ان يكون الجسمان الخ) اي حقيقة الخلاء المتنازع فيه لاحقيقة الخلاء مطلقاً بغيره قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج العالم فتفق عليه فلا يلزم ان لا يكون للمعدود مكان عند التكلمين

؟ وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه يخلف المتعدي مانع تخلف برودة الماء عنه لما منع السخينة القريب على ان المصنف نقل في المقصد الرابع من بحث الاكوان على رأي التكلميين اختلافهم في تحريك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد انسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة انبسية مسقطه نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها مسقطه ظاهرة فتأمل

قوله فقد انتقص قربه من الاستدارة الظاهر ان ضمير قربه راجع الى المكان ويمكن ان يرجع الى الماء ويجعل انتفاض قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله لانه لا يلزم بينهما

قوله فدل على ان المكان هو البعد الخ) مبني على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جبهه كذلك

قوله وقد صرح ابن سينا الخ) اشارة الى ان الكلام الرامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول التحرك فيه واما وجوده عند القصد فلا

قوله بمحيط المحدد) الاضافه بيانية اولامبية وتفسيره بمقر فلك القمر ازالة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يقصد الخفيف المطلق وانما هو مشهي الاشارات

(وجوز المتكلمون ومنهم الحكماء) القائلون بأن المكان هو السطح وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضا ممنوعون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام لكنهم اختلفوا فيهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا يجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوه في أن ذلك المكان بعد موهم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما من من التقدير) فإن ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقبلا إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفت ولا شيء من المعلوم كذلك فإن الجسمين المذكورين أمر موجود أما جسم كاهور رأى القائل بالسطح وأما بمجرد كاهور رأى القائل به وهذا الخلاف أعماه في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعاً وإن قدره هل يقتضى وجوده في الخارج أولا (وأما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) إذ لا تقدر هناك بحسب نفس الأمر (فالنزاع) فيما وراء العالم أعماه (في التسمية) بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف (بئس الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلايا أيضا (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهم كالقروض فيما بين الأجسام على رأيهم (لهم) في إثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان) الأول أنه لا يتصور وجود صفحة ملاء والأول ما عدا اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملاء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفحة يساوي وضع اجزاؤها فإن كانت ملاء فذلك والا فعدم ملاءتها ما عدا الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فإن صفحة الجسم وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة لأنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كافٍ لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبداهة

في سياتي الكون

فيه تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين قوله (وجوزه) أي الفراغ المحدود بين الجسمين قوله (متفقون الخ) أعناه الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل قوله (وإن قدره) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون أن التقدير يقتضى الوجود والمتكلمون بمنعونه قوله (متساوية في الوضع) بأن يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فإن الاستدلال يتم بتناس كره صغيرة لقرص كره أخرى إذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة قوله (بحيث لا يكون الخ) متعلق بقوله يكون اجزاؤها لا بقوله متصلة إذ وجود الفرج الغير النافذة لا يناقض الاتصال بل التساوي في الوضع وفيه إشارة إلى أن ليس المراد بالتساوي في الوضع أن يقع كاهما على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال في نفسه بل أعم من أن يكون في نفسه أو بالاتصال ببعض الاجزاء البعض قوله (سواء كانت الخ) فيثبت لا يكون متصلة قوله (مسام) المسام الثقب قوله (أو غير نافذة) فلا يكون متساوية في الوضع قوله (صفحة يساوي وضع اجزاؤها) أي صفحة متصلة يساوي وضع اجزاؤها في الخس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسي قوله (فإن كانت ملاء) أي في نفس الأمر فذلك المطلوب قوله (سطح متصل) أي لا متفرد فيه سواء كان متصلا في نفسه أو بلصوق جزء بجزء من غير منفذ قوله (والا) أي أن لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن اجزاء لا تجزى متفرقة بينها إذ لو كانت في جهة من الجهات الثلاث منقسمة تحقق الصفحة المتصلة قوله (وأنه باطل بالبداهة) يعني بداهة العقل تشهد بأن الصفحة ليست اجزاء متفرقة فإن فيها حالة مانعة عن تفكك الاجزاء بخلاف الاجزاء

(وأما)

وأما الوجود الزوايا بين اجزاؤها فنضع فيها اجزاء أخرى فإن اتفقت الزوايا حصل المطلوب والاصارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء أخرى فاما أن تنفي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل إلى غير النهاية والثاني باطل فحين الأول وصارت الصفحة ملاء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صفار متصل بعضها به من الأعلى الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صفار مستوية والالذبت الزوايا إلى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وإن جاز أن لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والالزم كون السطح من كيان نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يتصور مماساتها لمثلها والالزم يكن التماس الا اجزاء لا تجزى) يعني إذا طبقنا صفحة ملاء على مثلها وجب أن يتماسا بمماسها أو أن تماس شي متقسم في جهتين من أحدهما نظيره من الأخرى والالزم يكن التماس الحاصل بينهما الا اجزاء لا تجزى أصلا (وانتم لا تقاوان به) أي تماس الاجزاء التي لا تجزى لانها عندكم واذ ثبت جواز التماس بينهما أما بالتام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ملاء فتقول (ولا يتصور رفع أحدهما عن الأخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معا (إذ لو ارتفع بعض أحدهما دون البعض لزم الانفكاك) بين اجزاء الصفحة العليا فانه إذا ارتفع بعض اجزاؤها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكره في نفى الجزء من تفكك الرحي

في سياتي الكون

المتفرقة قوله (وأما الوجود الخ) عطف على قوله لعدم الاتصال قوله (فإن اتفقت الزوايا) بأن كانت الزوايا مثل الاجزاء التي لا تجزى قوله (حصل المطلوب) وهو تساوي الاجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم النافذ قوله (والا صارت اصغر) فيما إذا كانت الزوايا اكبر من الاجزاء التي لا تجزى قوله (فاما أن تنفي) بأن يصير الزوايا بعد وضع الاجزاء الأولى مساوية للاجزاء قوله (أو تذهب الزوايا) أي كل واحدة منها في الانقسام الفعلي إلى غير النهاية لأنه يبق في كل مرتبة بعضها خاليا فينقسم إلى جزئين ملو وخال والمراد بالانقسام الفعلي الانقسام الذي تتميز الاجزاء فيه في الخارج كاختلاف عرضين فانه عده الشيخ من الانقسام الفعلي لا ما نك به الاجزاء في الخارج وإنما قيد الانقسام بالفعلي لأن الزوايا قابلة للقسمة الوهمية إلى غير النهاية لكونها سطحا قوله (والثاني باطل) لأنه يستلزم في الجسم اشتغال المتناهي أعني الزاوية على اجزاء غير متناهية بالفعل متغيرة بعضها عن بعض في الخارج وإن لم تكن متفككة قوله (قال الامام الرازي) افرق بين التوجيهين أن معنى التوجيه الاول أن المراد بذهاب الزوايا إلى غير النهاية ذهاب كل واحدة منها في الانقسام إلى غير النهاية ومعنى هذا التوجيه ان المراد بذهاب جوع الزوايا في العدد إلى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل قوله (لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كإيدل عليه الاضراب قوله (وهو محال) إذ وجود الزوايا الغير المتناهية في السطح المتناهي محال بالضرورة قوله (مستوية) أي متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها قوله (والالزم يكن التماس الخ) لا يخفى أن إمكان التماس بين الصفتين بدیهي وما ذكره في بيانه مدخول فيه لأنه إن اراد به التماس بينهما لاجزاء لا تجزى بحيث لا يكون بينهما منفذ فغير لازم لكون كل واحد من الصفتين ملاء وان اراد به التماس لاجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه المطلوب لأنه حيث يتماس صفحة متصلة بمساحة ويتم الاستدلال فالصواب ترك قوله والالزم يكن التماس الخ ولواريد بالاجزاء النقاط ويقال أولم يكن تماس شي متقسم في جهتين واحد بهما نظيره من الأخرى لم يكن التماس في شيء من الصور الا بالنقاط وانتم لا تقاوان به بل تقولون تماس السطح بالسطح أيضا فان محذب كل فلاك تماس بمقعر آخر لكان له وجهه قوله (من تفكك الرحي) حيث قالوا إذا تحرك الرحي على مركزه فان قطع أطوق الصغير جزأ حين

ظاهرا جدا

قوله فنضع فيها اجزاء أخرى (هذا جار في المسام أيضا وأما لم يذكر هناك لعدم الاحتياج إليه فان قلت لم لا يجوز أن يبق فرجة وهمية لا يمكن أن يوضع فيها جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح في المقصود إذ لا يتحقق فيه الهواء بحسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور اللهم إلا أن يصار إلى أن ما اشترت إليه من الفرجة لغاية صفرها يدخل فيها الهواء للطافته دون غيره من الأجسام التي لا تقبل التماس فتدبر قوله قال الامام الخ الظاهر أن المحذور فيما ذكره الامام لعدم تنامي الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح أولا انقسام زاوية واحدة بالفعل إلى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صفار مستوية بحث لا يجوز أن ينتهي إلى سطوح صفار متغيرة ولا ينتهي إلى سطوح مستوية ولا يذهب الزوايا إلى غير النهاية قيل وكان الشارح اعتمد على هذه الطريقة

لهذا الاختلال ويمكن أن بوجه كلام الامام بعد تسليم أن السطح المتخني لازاوية فيه بأنه أراد بالمستوى مالا زاوية فيه بقرينة السياق لاما يقابل الانحناء بالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا إذا فرضنا طاسين طبق وادرج احدهما في الآخر ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء فان قلت إذا حصل به المطلوب بقاويان إمكان الصفحة الملاء قلت الامام لم يذكر في المختص الصفحة ملاء بالمعنى المذكور ههنا بل قال أن سطحها إذا لقي سطحاً آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة الخ فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز أن يقال معنى آخر كلامه انه إذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد أن ينتهي إلى سطوح صفار لازاوية وفيها وبه ثبت المطلوب وان لم يكن سطحاً ملاء وهذا معني صحيح تأمل قوله والالزم يكن التماس الحاصل بها الا لاجزاء لا تجزى أصلا (فان قلت لم لا يجوز أن يتماسا نقطة كاذنا كانت الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضى تماس شي متقسم في جهتين نظير لفرض تساوي وضع الاجزاء فان لم يتماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح بل يكون هناك اجزاء لا تجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا

وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها بما لا يتخلف بل دفعة واحدة (وايضاً فأي جزء) من اجزاء الصفحة العليا (ارتفاع) عن السفلى (دفعة) واحدة (اولم تكن صفحة) متصلة في جهتين (كان ذلك) الجزر المرتفع (جزراً لا يجزى) اوما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام (وان الهواء) اوجسه غيره (انما نقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خالياً) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا الوجه (الراي) مبني على ما هو مسلم عندنا من عدم لارها في مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند التكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) اي الى الوسط من الاطراف (بل قد يتخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلاً وايضا يجوز عنده ان تكون الصفحة اجزاء لا تجزى بينهما مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حيث شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا تجزى متفصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جداً وانت لم تعلم انه اذا كان المقسود بهذا الوجه الزمان الحكيم فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة المساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا (ولا يتم هذا الزمان) عليهم (الا يبين جوار ارتفاع دفعة اي في آن والحكيم يعمه) بل يحكم باحتماله (فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان) اذ لا بد ان تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا تصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وانه) اي الزمان (منقسم الى غير النهاية) اي لا ينفذ في الانقسام الى حد يقف عنده (ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوه لا يقال اذ رفعتنا

سواء كونى

قطع الطوق الكبير الجزر لزم مساواتهما وان قطع اقل منه لزم انقسام الجزر وان سكن لزم تفكك اجزاء الرسى قوله (والا لزم تداخل الخ) حين تماسها قوله (فان عند التكلم) ولا يمكن للمكبر ان يقول يتخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع احدى الصفحتين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر بينهما فلا تكونان متماثلين هـ قوله (وايضاً يجوز عنده الخ) وما مر من انه خلاف ما يشهد به البديهة ففيه ان البديهة انما تحكم بالفرق بين الاجزاء المتفرقة والصفحة وهما يعتبران التماساً بين اجزاء الصفحة دون التفرقة ويجوز ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة والتأليف القسام بينهما كما هو رأي ابن هاشم قوله (بل بوجودها ايضا) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم قوله (اي في آن) فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معاً لا يفيد لانه يجوز ان يكون في زمان قوله (فان الارتفاع حركة) قال الشارح قدس سره في حواشي شرح المطالع توضيح هذا التمسك انه اذا فرض زوال الانطباق على اي وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السفلى بينهما اما ان يكون منقسماً في جهة الارتفاع اولا والثاني محال والام يمكن فاصلاً فتعين الاول فيكون مسافة بتجزئة لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعة قوله (ففي زمان ارتفاعها) فان الانطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وان كان حركة الارتفاع مقدمة بالذات على حركة السلوك فالارتفاع والوصول الى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في اي آن بفرض في زمان تلك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن معين وكان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول الى الوسط تدريجياً كذلك قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجياً فلا تفاوت فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام وعرض دون فهمه الاوهام قوله (لا يقال الخ) يعني ان الزمان المذكور انما لا يتم

الصفحة حصل الالاماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلل وان الحركة تدريجية فيه مع الزمان لا نقول الالاماسة وان كانت آنية كالماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان الماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة كالموجة الالاماسة في آن يوجد فيها الماسة فلا يوجد الالاماسة الا في آن آخر ولا بد ان يكون بين الاثنين زمان في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزمان (الثاني) من الوجهين الدالين على جواز الخلاء (انه لا وجود للخلاء) فيما بين الاجسام (تصادمت اجسام العالم) بأسرها وتحركت (بحركة دفعة) مثلاً وان كانت تلك الحركة قليلة جداً (والا لزم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك) كالقبة (ينقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) اي ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ الفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام (وهو) اعني ذلك الجسم الآخر (ينقل) من مكانه) اليه (اذ لا يتداخل جسمه من ضرورة ولا ينقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) فلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) اي انتقال الاول من مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم (عن مكانه اليه) اي الى مكان الاول لخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقابين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) اي الجسم الآخر (اذن ينقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاولين (والكلام فيه) اي في هذا الجسم اشياء (كافي الاول) السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فنقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتتحرك اجسام العالم كلها (وهذا الوجه الثاني) اي كالموجة الاول (الراي) مبني على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملواً (قد يمد الله الجسم الذي قدماه) اي قدما الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك (ويتخلق جسم آخر في مكانه) اي مكان المتحرك ليملا مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الزمان) على الحكماء (الا باطل الخ) والتكليف والاجازات يتخالف ما خافه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير ان يتقل ما خلفه عن مكانه (ويكتنف ما قدماه) اي يتنقص مقدار ما قدماه من الاجسام فيخلى له مكاناً من غير ان يتقل عن مكانه وبهذا القدر يتدفع الزمان الا انه زاد في البيان فقل (الى غاية ما يطبع) ما خافه او ما قدماه (لذلك) الخ) او التكليف (بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصو بره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدماه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هوا لا يتفاد لدفع اضيق هذا الدفع المتوسط

سواء كونى

اذالم يتعرض في الاستدلال الالاماسة واكتفى بان الارتفاع دفعي اما لو تعرض لها وقبل اذ رفعتنا الصفحة حصل الالاماسة فهي متأخرة عن الرفع والالامات حاصلة حال الماسة فيجتمع التسلسلان وهي آنية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الا ان فتكون متأخرة عنها لا متنازع السلوك حال الماسة للزوم التداخل فيكون الوسط في آن الالاماسة خالياً عن الهواء ليم الزمان قوله (لانا نقول الخ) حاصلة ان السلوك ليس متأخراً عن الالاماسة لانها وان كانت آنية حاصلة بعد الحركة في زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل الالاماسة حصل الوصول الى الطرف فلا خلاء قوله (تصادمت الخ) الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم من عدم الخلاء تدافع اجسام العالم كلها لانه اذا انتهى الدفع الى تنهي الطرف الآخر ولا يتدفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم وثم الى آخر الاجسام وهذا الى ان ينتهي لا متنازع التداخل فغنى قوله ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الاجسام قوله (فتتحرك اجسام العالم كلها) حل التسلسل على المعنى الاخرى وجعل اللازم حركة جميع الاجسام بالتصادم على هذا دفع الاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحق بالقبول قوله (الى غاية الخ) متعلق بتخالف وتكاتف بعضين

قوله في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف

الى الوسط فلا الزمان) قيد بحث لان قسامه التي تتحقق فيها حركة الجسم انما تتحقق في آن الالاماسة فلم يحصل الالاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لا تتحقق في ذلك الا ان بل بعده زماناً يتخلل الوسط في ذلك الزمان فان قلت كل لالاماسة يفرض فهي مسبوقة بالاماسة اخرى لاني فهاية ولا يوجد لالاماسة هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة في زمان يكون آن تلك الالاماسة مسبباً ذلك الزمان فيلزم الخلو فانه يمكن اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجاباته ما لم يحصل الالاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يتسبب الى لالاماسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة

قوله او في هذا الجسم الثالث) ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحل الاول على الجسم الثاني السابق عليه حل الكلام على المتبادر من السابق والافلامان من رجوعه الى الثاني وحل الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بادي تأمل قوله ولا يجوز ان ينقل الثالث الى مكان الثاني لاستلزامه الدور وايضا مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

قوله ويتسلسل فتتحرك اجسام العالم كلها) التسلسل ههنا على معناه اللغوي فلا يتناهي تنامي الموادم المحال ههنا حركة جميع الاجسام بحركة بقية على ان فيه المطلوب لان حركة المجموع ايضا يقتضي ان يكون الاخير مكان خال والتحقيق ان المحال امتناع حركة بقية لتوقفها على الاخرى التوقفة عليها بالآخرة وانه دور محال كما ذكره الشارح المقصد واوجمل الكلام الزامياً ويجعل الله ل لزوم حركة الافلاك حركة آنية مع عدم قولها ايها عندهم لم يبعد

قوله وتصو بره ان المتحرك في الهواء) المفهوم من هذا التصو والتكاتف انما يتحقق في واحد بمقدام المتحرك وهو المنهي وكذا التداخل لا يوجد في واحد مما بعده وهو المنهي والا قرب الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتكاتف ان يكون ما قدما المتحرك يدفع ما قدماه ويتكاتف وينتهي الى ما يتكاتف فقط وكذا ما خلفه فيحدث ؟

قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام) فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما صفحة رفيقة من الهواء فيمتداخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في اجزاء احدى الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والالام تفكك الاجزاء فيلزم التكاثف قلت نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بان يمر احدهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعاء تكاثف اجزاء صفحتي الحديث في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض اجزاء احدى الصفحتين هواء يتخلل بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هو ما وان لم يثبت وقوعه

قوله فان الارتفاع حركة) يريد ان حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لاحركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زماناً وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من الطرف الى الوسط تكون على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الاخر في زمان فقطع النصف الاول يكون الوسط خالياً بالضرورة هكذا قبل وفيه نظر لانا لما اتحاد القطعتين المذكورتين زماناً لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المتقدمة على المسافة وان كان بعده وان اطلق فقد خلا الوسط ولا يخفى ان هذا لا يتدفع باعداء اتحاد حركتي الارتفاع زماناً تأمل

بين مادفعه وبين ما لم يدفع به اضطر الى قولهم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا التحرك من الهواء
يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب الى هذا الجذب ما يليه وهكذا ويضعف التجاذب حتى ينتهي الى
ما لا يجذب فيضطر لمرور على قولهم اكبر ولا شك ان الدفع والتجاذب المذكورين يتفاوتان
بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتد في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة
كانت في مسافة قليلة (فان قيل التجاذب والتكاثف في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلائق) فبما بين
اجزاء الجسم فيكون مقدارها مع كثرة الخلائق فيما بينها كبير او مع قلته صغيرا فهم يستلزمان وقوع الخلائق
التي هي المطلب (قلنا نعم) كونهما لذلك كرم (بل) هما (لان الهواء امر قابل للمقدار الصغير والكبير
اذ لا مقدار لها في حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخرج مقدارا وتلبس
مقدارا آخر اصغر او اكبر (وسأني ذلك) فيما بعد (ويمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الاراء (بتعطلان
الدور) المذكور فيه (فانه دور مهيء) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر
اليه مع كلاهما معا) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك ان يكون
كل منهما على الاخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما على صاحبه فلا يكون هناك
تقدم اصلا او يكون احدهما فقط على الآخر فيكونان حينئذ كحركة كرتي الاصبع والحتم في ان التقدم من
احد الجانبين (وبالجمله فان اراد) المستدل المزعم (بالتوقف امتناع الانفكاك) وقد يتعكس (التوقف
بهذا المعنى فيكون من الجانبين) وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه
وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اى يتعكس الانفكاك عنه (وان اراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك
بمعنى التقدم معناه ههنا) اى معنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا
او التوقف من جانب واحد فقط كما بينهما عليه وقد اوجب عن هذا الاراء ايضا بانه اوضح لامتنع حركة
الساعة في البحر اذ لا يقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى الموضع الخالية واذ لا خلاء
هناك فاذا تحركت الساعة في قعر البحر لم توجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزم هذا التزمنا تدافع
اجسام العالم وتصادمها بحركة بقية واحدة وهر مردودا فيجوز عندنا ان يمنع الغافل المختار سيلان الماء
الى الامكنة الخالية واعلم ان ما عكسه المتكلمون من الوجهين على تقدير صحة انما يدل على ثبوت
المكان الحالى وما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احيى
الحكماء) على امتناع المكان الحالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او وجودا (بوجوه) ثلاثة
(الاول) لو وجد الخلاء فنقضى حركة ما (ارادية او قسرية او طبيعية) في مسافة خالية فهي في زمان
لان كل حركة انما هي على مسافة متعينة قطع بعضها مقدما على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل
في زمان (ويمكن) ذلك الزمان (ساعة) نفرض حركة (اخرى مثلاً) اى مساوية الاولى في القوة
الحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في مله) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية

سؤال كوتى

معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره قوله (يقع كلاهما معا الخ) قيل هذا في الحركة
المستديرة صحيح وما في الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستدل لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على
جسم ما والاراء باطل لا تدفع الجواب وفيه ان تحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاجسام غير
معاوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستديرة الى ما ابتدأت منه قوله (فان التزم هذا
الزمن الخ) لا يخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذي اثبتناه مكاره بخلاف التزام موج البحر بكليته
قوله (فيحتاج الى ابطال الخ) بما مر من انه يستلزم التدافع قوله (لو وجد الخلاء الخ)
خلاصته لو امكن الخلاء لا مكن وقوع الحركة فيه وامكن وقوع تلك الحركة في ملاء غليظ وملاء
رفيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زمانى الخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة
مع الثاني اكبر لانه وهو محال وهو انما نبأ من وجود الخلاء اذ الامور الاخر لا شك في امكانها

(في)

(في زمانا اكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاق) الذي يقتضى بطلان الحركة المستلزم
لطول الزمان (ولكن) الحركة الثانية (في عشرة ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلاً) اى مثل
الاولى ايضا في القوة والحركة ومقدار المسافة (في مله آخر) رفيق كالهواء (قوامه عشرة قوام)
الماء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة ايضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان)
في الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاق) فكلما كان المعاق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان
اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر (وهو) اى المعاق (القوام) يعنى قوام
الجسم المائل للمسافة الذي يحرقه المتحرك (فان كان المعاق عشرة) من معاق آخر كالماء الثاني
بالقياس الى الماء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاق الاقل (عشرة) ايضا من زمان المعاق
الاكثر كافي مثلاً هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لم يلزم ان تكون الحركة في الخلاء مع انه لمعاق)
من الحركة في هذه المسافة (والحركة في الماء الرفيق وهو معاق) من الحركة فيه لاحتياج
المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاق وعدمه سواء) حيث
لم يتفاوتت محال الحركة في السرعة والبطء والاختلف الزمان ايضا (هذا خلف) لان البداهة تشهد
بان الحركة مع المعاق وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها
اصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات (انه مبنى على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت
زمانى الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاقين) حتى يجب انه لما كان المعاق عشرة كان
الزمان ايضا عشرة (وذلك) اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين (انما يصح لو لم تكن
الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضى زمانا) واقعا بازاها لكنها تقتضى لان الحركة من حيث
هي لا تحقق الا على مسافة متعينة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر
فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون
محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بنى عليها
الدليل واليه اشار بقوله (والا) اى وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له
(كان الزمان على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاق)
لاجتماع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزمان (بحسب تفاوت المعاقين) في المثال المذكور
(لا اصل الحركة) اى لازمان اصلا فانه لا يتفاوت تفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها
لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتغير (ففي المثال المفروض) وهو الحركة في الماء الغليظ
(تكون ساعة لاصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاق اصلا كافي الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء
الحركة دون المعاق (وتسع ساعات بازاء المعاق) الذي هو الماء الغليظ فهذه التسع تفاوت
بحسب تفاوت المعاق (وتكون حصة القوام الرفيق) من هذه التسع (عشرة منها وهو عشرة تسع
ساعات وهي) اى عشرة تسع ساعات (تسعة اشر ساعة) واحدة (فيضف) تسعة الاعشار
(الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الماء الرفيق (في ساعة وتسعة اعشارها
فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضى
زمانا لذاتها واللاكتاف) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (اسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة
في اقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات
(لانها واقعة في زمان والزمان تنقسم الى غير النهاية فيكون له) اى لذلك الزمان الذي وقعت فيه
تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) اى في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف

سؤال كوتى

بل في وقوعها في الحركات اى الحركات المتخذة في المسافة والقوة الحركة ومقدار الجسم قوله
(وهو اى المعاق القوام) اى فيما نحن فيه اذ المفروض عدم شيء آخر فلا يرد منع انحصار المعاق

قوله لكنها تقتضى (الا ترى ان الحركة
في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه
لمعاق فيها)

٢ ويتخاضل ويتنهي الى ما يتخاضل فقط وسيرد
ذلك ما يؤيده الآن

قوله فهذا الدفع المتوسط (اطلاق الدفع
على المتوسط يعنى قاصد الدفع والافهذه المتوسط
لم يدفع شيئا كابدل عليه قوله ما لم يدفع وكذا
المراد بقوله مادفعه ما قصد دفعه اذ المتوسط
لم يدفع باقل الا ان يقل لما تكاثف فكانه دفع
بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء
لكنه لا يلائم اصول الفلاسفة

قوله ويضعف التجاذب الخ (فان قلت سبب
التجاذب ان لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق
في كل مرتبة التجاذب فلم يضعف قلت بناء على
اقلية المكان يتخاضل كل ما خلف المتحرك قدرا ما
ويهذا يظهر ان المتخاضل لم يثبت الا في واحد
بما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف التجاذب
تأمل

قوله واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت ساعة الخ (فيه
بحث لا يجوز ان يعدم الله ما في قدام السمك ويوجد
ما آخر بلاء مكانها فلى تقدير تسليم انتفاء
الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الاراء اصلا
والشارح انما يتعرض لهذا لانه قد سبق منه
اشارة الى مثله

قوله الزمان تدافع اجسام العالم (قد اشترنا الى
امكان جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك
حركة ائمة فيشذ لا يمكن الزمانهم ههنا لانه
يتخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي
على زعمهم

قوله فهي في زمان (انما احتج الى بيان هذا
لانه اوجاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن
ووقع حركة ذي المعاق الاول في زمان لم يكن
لذلك الا نسبة الى هذا الزمان نسبة مقاربة
اعدم المجانسة كالانسبة للنقطة الى الخط بها
فلا يصح ان يفرض ذو معاق آخر يكون نسبة
معاوقة الى معاق الاول كنسبة ما وقع فيه
حركة عدم المعاق الى زمان ذي المعاق الاول
وهو المبني في تمام الدليل

(اسرع منها) اي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوقة في تفاوت تفاوته ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (عليه السلام) لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان (الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة) (يمكن) بحسب نفس الامر (والله) بيان امكان وقوعها فيه (البحسب التوهم) اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء (واما بحسب نفس الامر) فكلا لجواز ان يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي اقسام انقسام لا ينقسم

سؤال كوني

في القوام لجواز ان يكون شي آخر كالقوة الجاذبة الحديد في المقاطيس قوله (بل الزمان كله بازاء المعاوقة) اي في الحركتين المذكورتين للاتحاد في القوة الحركة ومقدار الجسم وليس المراد انه في كل الحركات بازاء المعاوقة فانه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المعاوقة فلا يرد انه لو كان كله بازاء المعاوقة كان الحركة في الخلاصة متممة او واقعة في آن فلا يتم الدليل قوله (الذي هو محصل الخ) عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان اوق ضعفت كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضنا لاهل مع حد منها هف انتهى يعني ان ماهية الحركة لو اقتضى زمانا معينا لوجدت فيه لاهل مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شي من المراتب لازمالها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة في ذلك في نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بخد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هف ولا يخفى ان خلاصته انه يلزم من اقتضاها زمانا معينا اتصافها بالسرعة والبطء حين فرض خلوعتها ولا يرد عليه ان لا ينقسم الى اقسام وقوعها في نصف ذلك الزمان في نفس الامر لان وقوعها في اي جزء يفرض من الزمان يمكن كايته الشارح قدس سره ولانه لم يكف على فرض الوقوع في نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع في الضعف ايضا ولاشك في امكانه في نفس الامر بل بالتوهم وما قبل ان كلامه مبنى على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانشائية والجواز لا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا يقتضي الحركة زمانا فلس شي لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الانشائية انما اثبتوا في الاجسام الدعية اطمينة لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانشائية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر نظرا الى الماهية واجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال ههنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعا من قبول القسمة الانشائية قوله (فكيف تقع الحركة المحققة الخ) وما قبل ان متحركا بطيئا كذلك الثوابت مثلا اذا تحرك في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كذلك الافلاك متحرك فيه ايضا فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطء والسرعة او يقطع السريع بمرعته اكثر مما يقطع البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة ما لا تكون الاسرع الحركات ولا يوجد ما هو اسرع منها حتى يلزم قطعة مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليأمل

صدد وكذا الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء متصلة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نقي الجزء الذي لا يتجزى فان ملته لمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا تجزى على أي وجه ان يد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرعا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطابق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من اجزائها ما فلا حاجة بناء الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطاله الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم في الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وايضا فان الكلام) من المعترض انما هو (في تلك الحركة الخصوصية لافي مطلق الحركة) اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بانه باطل اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات اولان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة بوجوده في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة الخصوصية التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان فان بدية العسل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة الخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوقة وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاصة يكون بازاء المعاوقة يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب

سؤال كوني

بحث المصنف قوله (كان هو الجواب في الحقيقة) لان الحركة الخالية والملائية حيث كانتا هما واقعتان في الآن والتفاوت بينهما بقلة السكناات المتخللة وكثرتها فان الحركة عند اصحاب الجزء هو الكون الثاني في المكان الثاني والاثبات والا كون عندهم متساوية قوله (بان الحركة الخصوصية الخ) يعني فمضى قوله لذاتها مع قطع النظر عن المعاوقة لانهما هما قوله (باعتبار القوة الحركة) بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره وباختلاف شكله فان المربع اذا تحرك سطحه كان ابطأ من الخروط اذا تحرك الخروط قوله (ثم ان الزمان يزداد الخ) اقول كما انه يزداد الزمان بازاء المعاوقة ينقص بانقاصها في مراتب انقاص المعاوقة اما ان يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساويا للحركة الا لمعاوقة او اقل منه او لا يمكن فيلزم الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاوقة بمثل الحركة لا معاوقة معها وعلى الثاني يلزم تنامي مراتب المعاوقة الى مرتبة لا يمكن اقل منها مع ان البدية شاهدة بخلافه قال الشيخ في الشفاء في هذا البحث وانت ستعلم فيما بعد انه ما من تأثير الا في طبع المتحرك انه يقبل اقل منه لو كان مؤثرا يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المعاوقات التي يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه لغير المعاوقة وهذا محال فظهر انه لا يكون من الخلا حركة طبيعية وبهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجده لا يحتاج الى اعتبار الحركات الثلاث واعتبار نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين بان يقبل لو امكن الخلا لا يمكن وقوع الحركة فيه في زمان ولو امكن ذلك امكن وجود حركة لا معاوقة لها بمثل الحركة لها معاوقة ما هو محال وهو انما نشأ من وجود الخلا اذ لا شبهة في امكان ما سوى الخلا بل في وقوعها فيكون محالا وهو خلاصة ما في الشفاء وبه يدفع ما قيل انه لا سلم وجود نسبة بين المعاوقتين كنسبة بين الزمانين لان الاولى من العددية والثانية من المقدارية وقد بين اقليدس انه اذا وجد نسبة بين المقدارين لا يلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا يدفع

قوله (وان لم نسلم في الجزء كان هو الجواب) لان مبنى الاستدلال على ان الحركة لا تقع الا على مسافة متقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد اشترنا فيما سبق الى ان القائمين بالجزء لا يشترطون المسافة في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الخير السابق عين الدخول في الاخر كما سيجفقه الشارح في مباحث الاكوان وبالجملة على تقدير شيوت الجزء الذي لا يتجزى لا يقوم دليل على امتناع خلا بوازيه مع ان المدعى هو السلب الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلا الان يثبت ان امكان فرد من الخلا يستلزم امكان جميع افراد

قوله لجواز ان ينهي قوام الماء الى قوام الخ
حاصله منع وجود ملائين نسبة ارفهما الى
اغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى
زمان حركة ذي الماء الاغلظ لجواز الانتهاء
المذكور ولو سلم عدم جواز ان يلزم جواز تماثل
النسبتين ايضا لان الاول من النسب العددية
والثانية من النسب التقديرية وقدرهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة
لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ولك ان تنقل
المنع الى نسبة المعاوفة وتقول لم لا يجوز ان يكون
نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي الماء في الاغلظ
على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوفتين
بناء على ما ذكره اقليدس كالآتي
قوله وبان المعاوق قديكون من الضعف الخ
قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق
لا بد وان يكون له اثرها والى ما يمكن معاوقا والظاهر
ان مراد الشارح بالمعاوق ما من شأنه المعاوفة
لا بالمعاوق بالفضل لحاصله تجوز توقف المعاوفة
على قدر من القوام واما القول بان انقراض الكلام
في الذي له اثر ظاهر فليس بشئ ايضا لان مراد
النجيب ان المعاوق الذي نسبة معاوقته الى
معاوقة المعاوق الاخر كنسبة حركة عدم
المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الاخر يجوز
ان يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال
قائم في كل معاوق نسبتته الى المعاوق الاخر
كنسبة زمان عدم المعاوق الى زمان ذي المعاوق
الاخر فتصير

قوله وكذا الحال في البعد المجرد قيل لم لا يجوز
ان يكون هناك ابعاد مجردة موجودة مخالفة
قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق
الجنس على انواعها او العرض العام على ما تحت
والاحتياج الى المادة انما يلزم اذا كان صدق البعد
صدق النوع على افراده اذ حيث لا يلزم ان يكون
المقتضى للشخص مادته كما صاف
قوله لم اختصاصه به فيه تأمل اذ يجوز ان
يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب
من الاسباب فكما سيأتي نظيره في تعريفات
الهيولى من غير اقتضائه اذ اخرج عنه حتى يلزم
الاختصاص

تفاوت المعاوق ولما فرض تساوى تلك الاوزان في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت
زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجاب عن الوجه
الاول ايضا بأنه متى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الماء المفروض اولا كنسبة
زمان الخلاء الى زمان الماء وهو ممنوع لجواز ان ينهي قوام الماء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه
ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قديكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده
وعدمه باقاييس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم
لو حصل في الخلاء) سواء كان بعدا موهوما او موجودا (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحها
بلامر جمع انشابه اجرائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود
المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكنا
فيه لم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لم تركه لحيز وطلبه لاخر مع
تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الاخر وترجيح بلامر جمع (والجواب ان كل العالم
لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مأل للاحياز) كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو
بمقدار العالم فيتميز به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا في مجموع العالم
وحيزه حتى يجاب بما ذكرناه بل (السلام في كل جزء) من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء
من الامكنة الخالية (فلنا امل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها الميمنة انما يكون
(للاوزان الاجسام وتناظرها) فان الارض مثلا لتغلها تقتضى الحصول في الوسط الذي هو اشد

سيالكوتى

ما ذكره بقوله وقد اجاب كما لا يخفى نعم برده عليه انه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المحركة والمسافة
يختار انه لا يمكن معاوقة مساوية اواقل في زمان للمعاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب
المساوقة في نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار انه يمكن وجودها ولا نسلم بطلان اللازم وهو
مساواة حركة لا معاوقة لها الحركة لها معاوقة لجواز اختلافها في القوة المحركة فيكون المعاوقة
الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة في لا معاوقة لها قوله (لجواز ان ينهي الخ) لا حاجة
لنا الى اثبات امكان قوام ارق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يكفي لتساو وجود ملاء فيه معاوقة كيف
ما كانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوقة في الانتقاص بحيث يكون زمانها مساويا لزمان اللامعاوقة
قوله (وبان المعاوق الخ) دفع الشيخ في الشفاء حيث قال انما اخذ المقاومة على انها لو كانت
موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما يلزم ان يقول مقاومة مؤثرة
لان المقاومة اذا قبل انها غير مؤثرة كان كإقبال مقاومة لا مقاومة فعنى المقاومة هي التأثير لا غير قوله
(الجسم لو حصل الخ) يعني ان جواز خلو البعد عن الشاغل كلا او بعضا يستلزم على تقدير
حصول الجسم فيه الترجيح بلامر جمع بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه
حتى يحتاج الى التخصيص قوله (فان كان ساكنا فيه) اى لو خلى وطبعه فلا بد ان يجوز
ان يكون سكونه فيه بسبب من الاسباب قوله (اذ اختلاف الامثال الخ) كما مر في بحث الماهية
من ان الماهية ان لم يقتض الشخص لذاتها بطل تشخصها بموادها وما قبل يجوز ان يكون الابعاد
المجردة مخالفة للماهية منحصرة كل منها في فرد فوهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد
متحدافيا بينها فلا يكون تلك الابعاد بعدا بل واقعة في البعد قوله (فان قيل الخ) الظاهر اسقاط
السؤال والجواب عن اليبين والاكتفاء بان اختصاص كل جزء لتلازم الاجسام وتناظرها فان مبنى
الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزءه دون آخر لترجيح بلامر جمع قوله (للاوزان الاجسام
الخ) يدل على ذلك فاضداد الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان المحدد لاحاطته بالكل يقتضى ان
يكون حصوله في جزء من البعد الذي هو بعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك

(الاحياز)

الاحياز عن القلبي وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخلى من الشاغل لاني ان البعد
المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مائلا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى
وايضاً مل العالم اكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم
فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اليه حتى يتملى به وقد استدل بعضهم بهذا
الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجرد الاستلزام ان لا يمكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه
ايضا لما عرفت فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه
باحياز المايلين الاجسام من الملازمة والتناظر (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا جرى حيز الى فوق طولاً
معاوقة الماء) لذلك الجرح من الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه
استفادها من القاسم فتلك القوة مادامت باقية يكون الجرح متحركاً نحو القوق وهي اعنى تلك القوة
لا تقدم بذاتها بل بمصادمات الماء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تقدم القوة حتى
يصل الى السماء وهو باطل بالشاهدة (والجواب انه) اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته
(انما يخفى كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حيث لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول
الى السماء (ولا يخفى وجود الخلاء مطلقاً لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء) الذي هو
مل معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينها خلاء كثير)
وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اى بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية
هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تنقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبة هذا على رأيه
واما عندنا فاكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلاوات
حسية الاولى السرافات) جمع سرافة وهي الالية الضيقة الرأس في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى
في الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت) تلك الالية ماء (وقد فتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة
(واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والتزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه
يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا
فلا يلزم خلاء اذ مقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الالية ليمكن سدها
بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلاً واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة زل الماء من جانب
منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الرافات) جمع زرافة وهي اتيوبة معمولة من نحاس
يحمل احد شطريها دقيقاً ونجوفه ضيقاً جداً ويجعل شطرها الآخر غليظاً ونجوفه واسعا
ويسوى خشب طويل بحيث يكون غاطسه مائلاً لنجوفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الالية

سيالكوتى

قوله (وانت تعلم الخ) يعني ان في الجواب اعترافا بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافا بان لا خلاء
بالنسبة الى الكل لان لا خلاء اصلاً لجواز الخلاء بين الاجسام قوله (وايضاً مل الخ) يعني ان الجواب
المذكور انما يجري في البعد الموجود دون الموهوم وفيه ان البعد الموهوم مطلقاً ليس يمكن عند القائلين به
بل البعد المحدود لما مر من انه عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يماسهما ثالث ولا شك ان البعد
الذي هو مكان كل العالم انما يتحد بمحصوله فيه وهو مساو له وتمتلى به قوله (لوصل الى السماء)
بناء على ان الخلاء الى السماء قوله (ثم تنقوى شيئاً فشيئاً) بالتنازع والفاعل الواقع بين الطبيعة
والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الجاري يصير بارداً بعدما كان مغلوياً بالحرارة قوله (بعلاوات
حسية) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء في صورة جزئية لا على عدمه مطلقاً فاقبل ان كل واحد
من الوجوه اعتمد على امتناع الخلاء في الجملة لا على المدعى الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً وهم قوله
(الرافات) من زرق الطائر زرقاً اذا قذف زرقه قوله (اتيوبة) في الصحاح ينب ينب نيباً اذا صاح
وهاج والاتيوبة ما بين كل عقدتين من القصب وهي افعولة والجمع اتيوب وانايب قوله (من نحاس)

قوله ثم تنقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبة) اعترض
عليه بان الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا
تقوت وصارت غالبة من غير ان ينضم اليها شئ
يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول واجيب
بان الطبيعة التي تقتضى شيئاً اذا منع عنها
مقتضاها يتنازع المانع وتكسر سورة شيئاً فشيئاً
وهذا معنى التقوى والحاصل ان الطبيعة تغلب
في افناء الميل القريب الذي احده فيها القاسم
الغالب عليها في اول الامر ولا تقدر على افناء
دفعه لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فيقضي شيئاً
فشيئاً الى ان لا يبقى من الميل شئ اصلاً وعند ذلك
توجد الطبيعة ميلاً طبيعياً الى ذلك الجرح الطبيعي
فلا اشكال

قوله واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل
المختار) اشارة الى الجواب عن الوجهين معا
قوله واذا سد المدخل وقف الخ) قيل على
تقدير القول بالجزء يمكن ان يقال اذا سد المدخل
يجوز ان ينزل جزء من الماء ولا يحس به
لغاية صفه ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم
يقف الماء وبطلان هذا انما ثبت اذا ثبت ان
امكان شئ من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده
المفروضة الا ان يدعى الكلام على الالتزام فان
القائلين بإمكانه لا يفرقون بين فرد وفرد
قوله لم الخلاء) فان قلت لم لا يجوز التداخل
قلت الطبيعة تقتضى الاسهل فالاسهل فربما
كان وقوف الماء اسهل عليها من تعظيم حجمه
قوله ودخل الهواء من جانب آخر) يدل عليه
الباقى واضطراب نزول الماء لمزاوجة صعود
الهواء في الجرة الموضوعة في الماء
قوله جمع زرافة) هي من زرق الطائر يزرق
اذا قذف زرقه

ماء ووضع الخشب على منخلها بحيث تسد لم يخرج الماء من الطرف الآخر منه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من الجيوب الضيقة خروجاً بقوة وقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الاثيوبية (خلا لكان الماء ينقل اليه بقدره) أي لكان ينقل الماء الى ذلك الخلاه بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشب من داخل الى الثقب الضيقة ووضع على الماء ثم جذبت الخشبة من الاثيوبية ارتفع الماء في الاثيوبية لامتناع الخلاه (الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالهوى) فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مضت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) أي الشان هو انه بقدر (ما مضى من الهواء ويخرج منها) أي من المحجمة (يستنج) ذلك الهواء المخصوص المخرج منه (ما غلبوا) من اللحم (قسرا) أي استلبا قسرا (ضرورة دفع الخلاه) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها اولاً لانه يخرج منها بعضه وينسد الباقي فيلأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبق معه منفذ مضى مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الاثيوبية) فانه اذا مضى احد طرفيها في الماء ومضى الآخر ارتفع الماء الى غير الماص (مع نقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاه فاذا ارتفع سطح الهواء بالهوى بغيره سطح الماء لضرورة دفع الخلاه (الخامسة انا اذا وضعنا اثيوبية) مسدودة الرأس او خشبة مسنوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الاثيوبية في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسد دنا رأسها بحيث لا يدخلها هوا ولا يخرج عنها) وذلك بان نسد الحلال بين عنق القارورة والاثيوبية سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا ادخلنا الاثيوبية فيها) اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج) واذا اخرجناها عنها (بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء) انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة بالهواء وما فيها من الاثيوبية بحيث لا تحتل شيئا آخر (لم تكن كذلك) أي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستعمل خلوها مما يكون شاغلا لها مائلا ايها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاه مما (والجواب ان شيئا منها) أي من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاه (لجواز ان يكون) ما ذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاه لكننا (لانعرفه) بخصوصه (فهي) أي العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لبراين مفيدة للقطع بالطوبى قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقتضت النفس واعادتها بيقينا حدسيا لا يقع به الخصم الزام) فهذه الامارات لا تقوم بحجة علينا وان امكن ان نقيدهم جزما بيقيننا بغيرهم في ثبوت هذا المطالب عندهم (ففروع) على القول بالخلاه (الاول من قال بالخلاه منهم من جعله بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة جسم والا) أي وان لم يحل في مادة (فخلاه) أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بعد جسمي بلاؤه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاه

سالكوني

مثلا قوله (بقدر ما يدخل الخشب) أي باقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم ادخل في الاثيوبية المملوءة بالماء يخرج الماء منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرّة الاخرى بمقدار تلك الخطوط تدبر بجما قوله (وما هو) أي الارتفاع على مقداره لسبب من الاسباب الالاستيعاب المذكور فالضمير المنصوب للشان وقوله بقدر متعلق يستنج والجملة التعليلية مفسرة له واما قوله هو انه فلا معنى له ولعله سهو من قلم الناصح قوله (على الحديد) الذي هو امس قوله (لا يخرج منها اولاً لانه يخرج منها) وذلك لعدم جذب الهواء الملاصق بالحديد دفعة لعدم استواء اجزائه قوله (لامتناع الخلاه) بل لعدم قوله (مفيدة للظن) أي في الصور الجزئية

(ومنهم)

(ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر) من ان حقيقة الخلاه عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) أي من القائلين بالخلاه اعني بالبعد الموجود مجرد في نفسه عن المادة (من جوزان لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاه اعني انه بعد مجرد عن المادة ومعنى انه مكان حال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوز) فيكون حينئذ خلاه بالغي الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاه قوة جاذبة) للاجسام (ولذلك يحتبس الماء في السراقات) ويجذب في الزرافات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التداخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاه في داخله اعني ان يتفرق اجزاؤه ويدخلها خلاه) يفيد ذلك الجسم (خفة) دافعة الى القوق والجمهور على انه ليس في الخلاه قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

سالكوني

قوله (الخلاه) بمعنى البعد لا بمعنى المكان الحال عن الشاغل قوله (الابد الجسم الخ) أي السطح الباطن القائم به قوله (وهو الحق) كما بينه الشيخ في الشفاء

تم الجلد الاول وبيله الثاني
اوله المرصد الثالث

قوله والجمهور على انه ليس في الخلاه قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق اما بطلان القول الاول فلان الخلاه لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكنه من ان يفارقه وينفصل عنه على ان ابن زكريا ان اراد خلاه موهوما فلا خلاه في السراقات حال الشغل بالماء وان اراد خلاه موجودا فما الفرق بين السراقات وغيرها واما بطلان القول الثاني فلان الخلاه متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض اجزائه بالدفع منه الى آخر اول من العكس فيلزم ان لا يسكن الجسم في الخلاه

٢٢٢

٢٢

٢

قوله وايضا اذا وصل الخشبة الخ (نقل من الشارح ان هذا الوجه اوفق بامتناع الخلاه والاول بامتناع التداخل والحق ان الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني مثبت الخلاه لانه لا يدعي وجود الخلاه في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على ان لا خلاه في داخل تلك الاثيوبية لاهل المدعي الذي هو امتناع الخلاه مطلقا قوله واذا اخرجنا عنها الخ (فان قلت فم لا ينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهواء اهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما اشترنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العيين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاه في احد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاه وهو مجموع اذيجوز التداخل والتكاثف فالجواب ان الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد ايضا والظاهر خلافه والصواب ما حققناه تأمل قوله واولا انها مملوءة الخ (فيه ما سبق من انه لا يدل على المطاوب كما حققناه هناك قوله فاذا حل في مادة الجسم أي جسم تعامى

٢	المقصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة الخ	٥٠	المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين
٣	المقدمة في تعريف الكيف واقسامه	٥١	النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم وفيها
٥	الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة	٥٢	مقصدان الاول ان اصولها تسعة
٥	وانواع الكيفيات خمسة	٥٣	المقصد الثاني هذه هي الطعوم البسيطة
٥	النوع الاول الموسسات وفيه مقاصد	٥٤	ويتركب منها طعوم لانهاية لها
٦	الاول في الحرارة وفيها مباحث	٥٤	النوع الخامس في المشعومات
١١	المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة	٥٤	الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي
١٢	وفيها مباحث	٥٥	انواع
١٢	تفسير السيلان	٥٦	النوع الاول في الحيات وفيها مقاصد
١٥	المقصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث	٥٦	الاول في تعريفها
١٦	مبحث الجهات الست	٥٧	المقصد الثاني في شرطها
٣٣	المقصد الرابع الصلابة واللين	٥٩	المقصد الثالث فيما يقابل الحياة
٣٣	المقصد الخامس الملاسة والخشونة	٥٩	النوع الثاني العلم وفيه مقاصد
٣٣	النوع الثاني المبصرات وفيه قسمان	٥٩	الاول في تعريف العلم
٣٥	القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد	٦٦	المقصد الثاني العلم الواحد الحادث هل الخ
٣٥	المقصد الاول قال بعض لا وجود للون	٦٩	المقصد الثالث الجهل المركب
٣٦	وقد يحدث البياض لوجوه خمسة	٦٩	المقصد الرابع في الجهل والسهو والتسليان
٣٩	المقصد الثاني قال ابن سينا الضوء شرط الخ	٧٠	المقصد الخامس ادراك الحواس الخ
٤٠	المقصد الثالث الظلمة	٧١	المقصد السادس الحكماء قالوا الصور الخ
٤٠	فرع يتعلق بالظلمة	٧٤	المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي الخ
٤١	القسم الثاني في الاضواء وفيه مقاصد اربعة	٧٦	فرعان
٤١	الاول ان الضوء اجسام صفار	٧٧	المقصد الثامن الشيء قد يعلم بالفعل الخ
٤٢	فرع على بطلان كون الضوء جسما	٧٧	المقصد التاسع العلم اما فعلي واما انفعالي
٤٣	المقصد الثاني في مراتبه اي الضوء	٧٨	المقصد العاشر مراتب العقل اربع
٤٤	المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء	٧٩	المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف
٤٤	المقصد الرابع ان ثمة شيئا غير الضوء يترقق	٨٠	المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا الخ
٤٥	النوع الثالث المشعومات وهي الاصوات الخ	٨١	المقصد الثالث عشر هل يتقلب الضروري الخ
٤٥	ومباحثه قسمان القسم الاول في الصوت	٨٣	المقصد الرابع عشر هل يستند العلم الخ
٥٠	وفيها مقاصد	٨٥	المقصد الخامس عشر اثبات اوهاشم الخ
٤٥	المقصد الاول قد اشبهت عند بعضهم ماهيته	٨٧	المقصد السادس عشر يحمل العلم الحادث الخ
٤٥	المقصد الثاني الصوت كيفية فاعية بالهواء	٨٧	النوع الثالث الارادة وفيها مقاصد الاول
٤٦	المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج	٩٠	في تعريفها
٤٨	المقصد الرابع الهواء اذا صادف جسم الخ	٨٩	المقصد الثاني الارادة القديمة توجب الخ
٤٨	فرعان على القول بوجود الضدى	٩٠	المقصد الثالث الارادة عند تأخير مشروطة
٤٨	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد اربعة	٩١	باعتقاد النفع او عييل يتبعه
٤٨	الاول صرفه ان سببها كيفية تعرض للصوت	٩١	المقصد الرابع الارادة مقارنة للشهوة
٤٩	المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه	٩٢	المقصد الخامس انها غير التقى
٥٠	المقصد الثالث هل يمكن الابتداء بالساكن	٩٢	المقصد السادس قال الشيخ ارادة الشيء الخ
		٩٤	المقصد السابع قال القاضي وابوعبد الله الخ

٩٤	النوع الرابع القدرة وفيه مقاصد	١٤٢	فروع في الاجتماع والافتراق
٩٥	الاول في تعريف القدرة	١٤٤	المقصد السادس من لم يجعل الهامة كونا الخ
٩٧	المقصد الثاني هل يجوز مقدور بين قادرين	١٤٤	المقصد السابع في اختلافات المعترلة الخ
٩٨	المقصد الثالث ان القدرة ضعفة وجودية	١٤٧	الفصل الثاني في مباحث الابن على رأى
٩٨	المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها الخ	١٥٠	الحكماء وفيه مقاصد الاول الجسم اما
٩٩	المقصد الخامس قال الشيخ القدرة الحادثة الخ	١٥١	ان يكون متحركا او لا يكون
١٠٤	فروع للمعترلة	١٥٤	المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة
١٠٥	المقصد السادس المنوع عن الفعل هل الخ	١٥٤	المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المفولات
١٠٦	المقصد السابع قال الشيخ انها هي القدرة الخ	١٦٥	المقصد الرابع العلم بالحركة الطبيعية الخ
١٠٧	المقصد الثامن العجز عرض مضاد للقدرة	١٦٧	المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة
١٠٩	المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم	١٦٧	المقصد السادس قد علمت ان الحركة الخ
١٠٩	المقصد العاشر هل التوهم ضد للقدرة	١٧٠	المقصد السابع الحركات منها ماهي متضادة
١١٠	واما الرقيا فخيال باطل	١٧١	المقصد الثامن تضاد الحركة ليس تضادا مافيه
١١٢	فروع للمعترلة منفرعة على القدرة والعجز	١٧٤	تنبيه في المبدأ والمنتهى
١١٥	المقصد الحادي عشر القدرة بالحركة الخ	١٧٦	المقصد التاسع الحركة ليست كالبالذات
١١٦	المقصد الثاني عشر القدرة مقارنة للمراج	١٧٧	المقصد العاشر ما يوصف بالحركة الخ
١١٧	المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر	١٧٨	المقصد الحادي عشر الحركة اما سرية الخ
١١٩	خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر	١٨٠	المقصد الثاني عشر علة البطء
١١٩	الحبة والرضاء والترك والعزم	١٨١	المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء
١٢٠	النوع الخامس غية الكيفيات النفسانية الخ	١٨١	والجباى الى ان بين كل حركتين سكونا
١٢٠	وفيها مقصدان الاول اللذة والالم	١٨٣	المقصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد
١٢٥	المقصد الثاني الصحة والمرض	١٨٣	الاول الابوة
١٢٩	الفصل الثالث من فصول الكيفيات	١٨٤	المقصد الثاني للضاف خواص
١٣٠	الكيفيات المنخصة بالكليات وفيه مقصدان	١٨٥	المقصد الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها
١٣٠	الاول انها عارضة للكم اما وحدها او مع الخ	١٨٥	المقصد الرابع تلحق الاضافة بتقسيمات
١٣١	المقصد الثاني قال المهندسون الخط الخ	١٨٧	المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم
١٣٢	تنبيه	١٩٠	الموقف الرابع في الجوهر وفيه مقدمة
١٣٢	الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية	١٩٠	ومرصد المقدمة في تعريفه وتقسيمه
١٣٢	المقصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان	١٩٣	المقصد الاول في الجسم وفيه فصول
١٣٣	المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية	١٩٣	الفصل الاول في بيان حقيقته واجزائه الخ
١٣٤	الفصل الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان	١٩٩	وفيها مقاصد الاول في حده
١٣٤	وفيها مقاصد	١٩٩	المقصد الثاني ليس الجسم بمجموع اعراض الخ
١٣٤	الاول المتكلمون وان انكروا سائر الخ	٢٠١	المقصد الثالث الجسم البسيط يقبل القسمة الخ
١٣٦	تنبيه	٢٠٢	المقصد الرابع في حجة المتكلمين على مذهبهم
١٣٦	المقصد الثاني انواع الكون اربعة الخ	٢٠٠	وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولان كل
١٣٩	المقصد الثالث الكون وجوده ضروري	٢٠٠	منقسم الخ
١٣٩	المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا	٢٠٥	النوع الثاني ان يبين تركيب الجسم منها الخ
١٤٠	المقصد الخامس اتفقوا على انه يجوز وجود	٢٠٩	المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم
١٤٠	جوهر فرد محفوق بستة جواهر	٢٠٠	البسيط واحد

٢١٥ المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء الخ
 ٢١٦ المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى
 ... والصورة
 ٢٢٢ المقصد الثامن في تفرعات لهم على الهيولى
 ٢٣٤ الفصل الثاني في اقسام الجسم واحكام كل
 ... قسم منها وفيه مقدمة واقسام
 ٢٣٥ المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب
 ٢٣٨ القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد
 ٢٣٩ الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك تسعة
 ٢٤١ المقصد اثناساني في المحدد
 ٢٤٤ ثم له اى للمحدد احكام
 ٢٥٥ المقصد الثالث في تلك الثوابت
 ٢٥٥ واتجه هذا البحث بفائدتين الاولى الفلك
 ... الموافق المركز مامر كزم مركز العالم
 ٢٥٦ الثانية الموافق المركز يقطع عند مركز الارض
 ٢٥٨ المقصد الرابع في فلك الشمس
 ٢٥٩ المقصد الخامس في افلاك القمر
 ٢٦١ تنبيه
 ٢٦٢ المقصد السادس في الافلاك الخمسة الباقية
 ٢٦٥ القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد
 ... الاول في الهلال والبدر
 ٢٦٦ المقصد الثاني في خسوف القمر
 ٢٦٦ المقصد الثالث في كسوف الشمس
 ٢٦٧ المقصد الرابع في محو القمر
 ٢٦٨ المقصد الخامس في المجرة
 ٢٦٨ القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد الاول
 ... المتأخرون على انها اربعة اقسام
 ٢٧٠ المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية
 ٢٧١ المقصد الثالث قالوا الماء كرى ايضا
 ٢٧١ المقصد الرابع الارض في وسط الكل
 ٢٧١ المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر
 ٢٧٣ المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية
 ٢٧٤ المقصد السابع ما يوازي من الارض الخ
 ٢٧٥ المقصد الثامن سبب الصبح كره البخار الخ
 ٢٧٦ المقصد التاسع في الارض تلال ووها الخ
 ٢٧٦ المقصد العاشر في سبب تكون الجبال
 ٢٧٦ المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل
 ... الكون والفساد
 ٢٧٧ المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الخ

٢٧٨ المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع
 ٢٧٨ القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وفيه
 ... ثلثة فصول الفصل الاول في المزاج وفيه
 ... مقاصد
 ٢٧٨ الاول قالوا الصورة الجسمية تفعل اول الخ
 ٢٧٩ تعريف المزاج بأنه كيفية متشابهة الخ
 ٢٨٠ تنبيه على مذاهب في المزاج
 ٢٨١ المقصد الثاني في اقسام المزاج
 ٢٨١ اعتدال حقيق واعتدال طبي
 ٢٨٣ اتفقوا على ان اعتدل انواع المركبات نوع
 ... الانسان
 ٢٨٤ الفصل الثاني في الانفس له من المركبات
 ... وينقسم الى قسمين القسم الاول المنطرفة
 ... وهي الاجساد السبعة
 ٢٨٥ القسم الثاني غير المنطرفة
 ٢٨٥ الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس
 ٢٨٥ وفيه مقدمة وثلاثة اقسام
 ٢٨٥ المقدمة في تعريف النفس
 ٢٨٦ تنبيهات
 ٢٨٧ النفوس الفلكية
 ٢٨٧ القسم الاول في النفس النباتية وهي اربع
 ٢٨٧ الفاذية والتامة
 ٢٨٨ المادة والمصورة
 ٢٨٨ القوة الجاذبة
 ٢٨٩ الهاضمة
 ٢٩٠ ثم للهضم مراتب اربع الاولى في المعدة
 ... الثانية في الكبد
 ٢٩١ الثالثة في العروق
 ٢٩١ الرابعة في الاعضاء
 ٢٩١ تنبيهان
 ... الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم الخ
 ... الثاني في بيان معنى الغذاء
 ٢٩١ القوة الماسكة
 ٢٩٢ القوة الدافعة
 ٢٩٢ تنبيه في اثبات تعدد القوى وتغايرها
 ٢٩٣ تنبيهان آخران
 ٢٩٤ القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي اما
 ... مدركة واما محركة والمدركة اما ظاهرة
 ... واما باطنة فهذه انواع ثلثة

٢٩٤ النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وهي
 ... المشاعر الخمس الاول البصر
 ٢٩٧ الشعر الثاني السمع
 ٢٩٧ الشعر الثالث قوة الشم
 ٢٩٨ الشعر الرابع الذوق
 ٢٩٨ الشعر الخامس اللمس
 ٢٩٩ تنبيهان
 ٢٩٩ وههنا اثبات
 ٣٠٠ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي خمس
 ... الاولى الحس المشترك
 ٣٠١ الثانية الخيال
 ٣٠٢ الثالثة القوة الوهمية
 ٣٠٢ الرابعة القوة الحافظة
 ٣٠٢ الخامسة القوة المخيلة
 ٣٠٢ ولتتم هذا النوع بابحاث
 ٣٠٣ خاصة لابحاث النوع الثاني
 ٣٠٤ النوع الثالث القوى الفاعلة
 ٣٠٤ القسم الثالث في النفس الانسانية وقواها
 ... القوة النظرية والقوة العملية الضحك والحل
 ... والحياة
 ٣٠٤ القسم الخامس في المركبات التي لا مزاج لها
 ٣٠٨ المرصد الثاني في عوارض الاجسام وفيه
 ... مقاصد الاول في ان الاجسام محدثة
 ٣٠٩ لثاني حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
 ... مسالك
 ٣١٣ اخرج الحصى على القدم بشبه اربع
 ٣١٤ المقصد الثاني في صحة قنات العالم بعد وجوده
 ٣١٤ المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام
 ٣١٥ المقصد الرابع الجوهر يتمتع عليها التداخر
 ٣١٥ المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه
 ٣١٦ المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض
 ٣١٧ المقصد السابع الابعاد متناهية
 ٣٢٠ برهان الموازنة
 ٣٢٠ البرهان السلي
 ٣٢١ برهان القرس وبرهان التطبيق
 ٣٢٢ المقصد الثامن جواز التكلمون وجود عالم آخر
 ٣٢٢ المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة وفيه
 ... مقاصد الاول في النفوس الفلكية
 ٣٢٤ المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية
 ... مجردة

٣٢٥ حاشية في رواية مذاهب المتكررين ليجرد النفس
 ٣٢٦ المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة
 ٣٢٦ تنبيه قال ارسطو كل حادث لا بد له من شرط
 ... حادث وفيه ابطال التناسخ
 ٣٢٧ المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن
 ٣٢٨ المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد
 ... الاول في ابانه
 ٣٢٩ المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رايهم
 ٣٢٩ المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة
 ٣٣١ حاشية في الجن والشياطين
 ٣٣٢ الموقف الخامس في الانبيات وفيه سبعة
 ... مراصد المرصد الاول في الذات وفيه
 ... مقاصد المقصد الاول في اثبات الصانع
 ... وفيه مسالك المسالك الاول للتكلمين
 ٣٣٣ المسالك الثاني للحكماء
 ٣٣٣ المسالك الثالث لبعض المتأخرين
 ٣٣٤ المسالك الرابع وهو ما وقفنا لاسخراجه
 ٣٣٥ المسالك الخامس وهو قريب مما قبله
 ٣٣٥ المسالك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء
 ٣٣٥ في ذكر شبهات كثيرة
 ٣٣٦ حاشية للمقصد الاول
 ٣٣٦ المقصد الثاني في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر
 ... الذوات
 ٣٣٧ تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى
 ... وجوده المشترك الخ
 ٣٣٧ المقصد الثالث في ان وجوده نفس ما بهتد الخ
 ٣٣٧ المرصد الثاني في تنزيهه تعالى وفيه مقاصد
 ... الاول انه تعالى ليس في جهة ولا في مكان
 ٣٣٩ المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم
 ٣٤٠ المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهر الخ
 ٣٤٠ المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان
 ٣٤٠ تنبيه يلم بما ذكرنا اناسا وقلنا العالم حادث الخ
 ٣٤١ المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره
 ٣٤١ تنبيه كما لا يتحد ذاته في غير لا يتحد صفاته الخ
 ٣٤١ المقصد السادس في انه تعالى يتمتع ان يقوم
 ... بذاته حادث
 ٣٤٤ المقصد السابع اتفق العقلاء على انه لا ينصف
 ... بشئ من الاعراض المحسوسة
 ٣٤٤ المرصد الثالث في توحده تعالى

- ٣٤٥ المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه
... مقاصد الاول في اثبات الصفات على وجه
... عام تفضل صفة العلم
٣٤٦ كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته
٣٤٧ المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان الاول
... في انه تعالى قادر
٣٤٨ احتج الحكماء على ايجابه بوجوه
٣٤٩ القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
٣٤٩ فروع على اثبات القدرة عندنا
٣٥٠ تنبيه القدرة صفة زائدة
٣٥٠ البحث الثاني في ان قدرته تعالى نعم سائر الممكنات
٣٥٠ اعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني
... عموم قدرته
٣٥٢ المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان
... البحث الاول في اثباته
٣٥٢ مسلكتا المتكلمين في ذلك
٣٥٣ مسلكتا الحكماء فيه
٣٥٤ البحث الثاني في ان علمه تعالى يعم المفهومات الخ
٣٥٦ تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى لما مر الخ
٣٥٧ المقصد الرابع في انه تعالى حي
٣٥٧ المقصد الخامس في انه تعالى مرید وفيه بحثان
... البحث الاول في اثبات الارادة
٣٥٨ البحث الثاني في ارادته تعالى قديمة
٣٥٩ خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه
... تعالى مریدا
٣٥٩ المقصد السادس في انه تعالى سمیع بصیر
٣٦٠ المقصد السابع في انه تعالى متكلم
٣٦٣ تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا
٣٦٣ تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى
٣٦٤ واعلم ان للصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام
... الله تعالى
٣٦٤ المقصد الثامن في صفات اختلف فيها الخ
٣٦٤ الاول البقاء
٣٦٥ تنبيه في اثبات البقاء
٣٦٥ الصفة الثانية القدم
٣٦٦ الثالثة الاستواء
٣٦٦ الرابعة الوجه
٣٦٦ الخامسة اليد
٣٦٦ السادسة العيان
- ٣٦٦ السابعة الجنب
٣٦٧ الثامنة التقدم
٣٦٧ التاسعة الاصبع
٣٦٧ العاشرة العين
٣٦٧ الحادية عشرة التكوين
٣٦٧ المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى وفيه
٣٦٧ مقصدان المقصد الاول في الرؤية
٣٦٨ المقام الاول في صحة رؤية
٣٦٨ المسالك الاول النقل والعمدة في ذلك قوله الخ
٣٦٨ والاحتجاج به من وجهين
٣٦٨ الاعتراض على الوجه الاول
٣٧٠ المسالك الثاني هو العقل
٣٧١ ثم الاعتراض عليه من وجوه
٣٧٣ المقام الثاني في وقوع الرؤية
٣٧٤ والتمتع فيه مسلكتان الاول قوله تعالى وجوه
... يومئذ ناضرة الخ
٣٧٥ المسالك الثاني في اثبات الوقوع
٣٧٥ المقام الثالث في شبه المتكبرين وردوا وتنقسم
... الى عقلية ونقلية الاولى شبهة الموانع
٣٧٥ وشروط الرؤية ثمانية
٣٧٧ الثانية شبهة المقابلة
٣٧٧ الثالثة شبهة الانطباع
٣٧٧ واما شبهة السمية فاربعة الاول قوله تعالى
... لا تدركه الابصار
٣٧٧ الثانية انه تعالى ما ذكره قول الرؤية الا وقد
... استعظمه
٣٧٨ الثالثة قوله تعالى لن تراني
٣٧٨ الرابعة قوله تعالى وما كان لبشر الخ
٣٧٨ تنذير الكرامة والمجسمة وادعونا في الرؤية
٣٧٨ المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله والكلام
... في الوقوع والجواز
٣٧٩ المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد
... الاول في ان افعال العباد واقعة بقدرة الله
... تعالى وحدها
٣٧٩ جواز الاستاذ اجتماع المؤثرين على اثر واحد
٣٨٣ واعتراض عليه بان العلم تابع للمعلوم
٣٨٤ المقصد الثاني في التوليد وفروعه
٣٨٨ المقصد الثالث في البحث عن امور صرح

- ... به القرآن وانعقد الاجماع عليها
٣٨٩ القول عند اهل الحق ميت باجله
٣٨٩ بحث الرزق
٣٩٠ بحث الاسعار
٣٩٠ المقصد الرابع في انه تعالى مرید لجميع الكائنات
٣٩٢ خاتمة في القضاء والقدر
٣٩٣ المقصد الخامس في الحسن والقبح
٣٩٨ المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجتمعت على
... ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
٣٩٩ حكاية الاخوة الثلاثة
٤٠٠ المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا
٤٠١ المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست
... معلة لا لغرض
٤٠٣ المرصد السابع في اسماء الله وفيه مقاصد
... الاول الاسم غير التسمية
٤٠٣ المقصد الثاني في اقسام الاسم
٤٠٤ المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توفيقية
٤٠٨ الوقف السادس في السميات وفيه مرصد
٤٠٨ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد
... الاول في معنى النبي
٤١٠ المقصد الثاني في حقيقة المجزأة والبحث فيها
... عن امور ثلاثة عن شرائطها وكيفية
... حصولها ووجه دلالتها
٤١٣ تنذير من الناس من انكر امكان المجزأة الخ
٤١٣ المقصد الثالث في امكان البعثة
٤١٧ في معنى الطلسم
٤٢٠ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله
... عليه وسلم وفيه مسالك المسالك الاول وهو
... البعثة انه ادعى النبوة الخ
٤٢٠ الفصل الاول في وجهه اعجازه
٤٢٠ هل رتب البلاغة متناهية ام لا
٤٢١ الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه
٤٢٣ الخلاف في البعثة
٤٢٧ المسالك الثاني الاستدلال باحواله قبل النبوة
٤٢٧ المسالك الثالث اخبار الانبياء المتقدمين
... عن نبوته
٤٢٧ المسالك الرابع انه عليه السلام ادعى بين قوم
... لا كتاب لهم ولا حكمة
٤٢٩ المقصد الخامس في عصمة الانبياء
٤٣٧ المقصد السادس في حقيقة العصمة
- ٤٣٧ المقصد السابع في عصمة اللائكة
٤٣٨ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة
٤٤٠ المقصد التاسع في كرامات الاولياء
٤٤٠ المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد الاول
... في اعادة المردوم
٤٤٢ المقصد الثاني في حشر الاجساد
٤٤٣ تنذير هل يعدم الله الاجزاء البدنية الخ
٤٤٣ المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء
... المتكبرين لحشر الاجساد
٤٤٤ في معنى النسخ والنسخ والنسخ والنسخ
٤٤٥ المقصد الرابع في الجنة والنار
٤٤٥ المقصد الخامس في فروع للمعزلة
٤٤٦ اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع
... المعزلة والخوارج عقاب صاحب الكبرة
٤٤٦ البحث الثاني في قات المعزلة والخوارج
... صاحب الكبرة بمخلد
٤٤٧ المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا
... في الثواب والعقاب
٤٤٨ المقصد السابع في الاحباط
٤٤٩ المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر
٤٤٩ المقصد التاسع في شفاعته محمد صلى الله تعالى
... عليه وسلم
٤٥٠ المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول
... في حقيقة
٤٥٠ البحث الثاني في احكامها
٤٥١ المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم
٤٥٣ المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به
... الشرع حق
٤٥٣ واعلم ان الصراط جسر مدود على متن جهنم
٤٥٤ المرصد الثالث في الاسماء وفيه مقاصد
... الاول في حقيقة الايمان
٤٥٧ المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص
٤٥٧ المقصد الثالث الكفر
٤٥٨ تنذير في تفصيل الكفار
٤٥٨ المقصد الرابع في ان مرتكب الكبرة من اهل
... القبلة مؤمن
٤٦٠ احتج من زعم انه منافق بوجهين
٤٦٠ احتج المعزلة بوجهين
٤٦٠ المقصد الخامس في ان المخالف للحق من
... اهل القبلة هل يكفر ام لا

٤٦١	وفية ابناي الاول الخ	٤٧٧	وجود الفاضل
٤٦٣	المقصود الرابع في الامامة وما حاشا وفيه	٤٧٨	المقصود السابع في تعظيم الصحابة عليهم السلام الخ
٤٦٥	مقاصد الاول في وجوب نصب الامام	٤٧٩	خاتمة في الامر بالعروف والنهي عن المنكر
٤٦٦	المقصود الثاني في شروط الامامة	٤٨٣	تذييل في ذكر الفرق
٤٦٨	المقصود الثالث فيما ثبت به الامامة	٤٨٨	المعتزلة
٤٧٣	المقصود الرابع في الامام الحق بعد رسول الله	٤٩٠	الشيعة
٤٧٤	صلى الله تعالى عليه وسلم	٤٩١	الخوارج
٤٧٦	تذنيب امامة الائمة الثلاثة عليهم السلام في الوجوه	٤٩١	المرجئة
٤٧٧	المقصود الخامس في افضل الناس بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم	٤٩٢	النجارية
	الاجماع متعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء		الجبرية
	المقصود السادس في امامة الفضول مع		المشبهة
			الفرقة الناجية

(الجلد الثاني من شرح المواقف مع حاشيته)
(لآية الكوثر وحسن طبعه)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعبر بالمداديات والجزرات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولى (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا) اي بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية في الاجناس العالية) فانها البساطة على القول بامتناع تركيبها من امور متساوية لا تحدد اصلا ولا رسم رسماتاما (ويجوز) تعريفها الرسمي (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا بشرط ان تكون (تلك الامور) اجلي مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر مالمس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الآخر (ولا ان يقال) (الكم مالمس بكيف ولا ينال الى آخر المقولات) لانها ليست اجلي من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فتعترض بشاغل الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم) فانه يقتضي القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقسطين لها (عندئذ قال انها من الاعراض) اي على القول بانها موجودة في الخارج ولما على القول بانها من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولها في العرض كما مر الى الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا عن) خروج (العلم بعلوم واحد) هو بسيط حقيقي (و) العلم (بعلومين) فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلو لا تقييد الاقتضاء

سباكوني

قوله (لا تحدد اصلا) لانما ولا ناقصا لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جنس لها قوله (والعدمية) كالترتيب المذكور قوله (لا يقتضي القسمة) اي قول القسمة العرضية لان الكم لا يقتضي نفس القسمة اذ يجوز ان يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قولها لا يتناقض مع نفسها قوله (عن خروج الخ) زاد لفظ الخروج لان القيد في حيز التي يفيد الشمول والدخول قوله (العلم الخ) والاصوات الالية قوله (والعلم بعلومين) بل الكيفيات العارضة للكميات اوليها كالسواد القائم بالسطح او الجسم والعروض لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية وامثال التي اعني

(بالاولية)

(حسن جلي)

قوله (وبقولنا اقتضاء اوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمصنف في جعل الاولية قيدا لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لمعاليه بل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولوية قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحققي ان القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فراهه ههنا هو ان العلم المتعلق بعلومين يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد بشخص بعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بعلومين لذاته لان الكلام مبني على ان الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما اشار اليه في حواشيه حكمة الدين واما في التعريف الذي ذكره في حواشيه التجريد قائما باعتباره بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بعلومين لا يقتضي انقساما في محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام في تلك النفس اصلا بخلاف العلم بعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لولا لا تقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

(٣)

بالاولية خرجا عن الجدم مع انها من مقولة الكيف (وبالاخير) اي واحترزنا بالقياس الى خبره هو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن القسبة) اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى خبرها واما الكيفيات فليست باعتبارها في انفسها مقسمة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي لذاتها القسمة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصويره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور خبرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلواتها كما في القسبة بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولايه تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المتخصصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والثلاث والتربيع وكالجزئية والكمية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهي اربعة)

سباكوني

قوله والعلم المتعلق بالمعلومات فلا اقتضاء ههنا لا بالاصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء في المساومين للقسمة وان انصافها بخلاف العلوم البسيطة فانه لبساطته يقتضي اللاقسمة والعلم مطابق له فيكون مقتضاها بالتبع ولاجل ذلك جعل الامام في المباحث المشرقية والنكاحي في شرح المحض والشارح في حواشيه شرح التجريد هذا القيد اعني اقتضاء اوليا متعلقا يقتضي اللاقسمة فقط واما ما قيل انه مبني على انه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في العرض فلا بد من جعله متعلقا بالاقتضاء مطلقا وان اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في محله على ما هو النصوص في بعض العبارات فهو متعلق بالاقتضاء القيد باللاقسمة لان عدم انقسام الحال يقتضي عدم انقسام المحل في الحمول المر باني فالعلم البسيط يقتضي عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لا يقتضي انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشي اما اولاه فانه مبني على ان يكون قيد في محله متعلقا بالقسمة واللاقسمة اي لا يقتضي انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء اوليا ولا يخفى فساد لانه حيث لا يخرج القسمة بقيد اللاقسمة لانها لا تقتضي عدم انقسام محلهما اعني الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضي اي لا يقتضي حال حصوله في محله وفالتمه ان التعبر عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجي دون الذهني والام يخرج الكم لان اقتضاء القسمة ليس في الذهن والالام يمكن تصوره بدون تصور القسمة واما ثانيا فلان في الحمول السرياني المحل والحال متلازمان في الانقسام وعدمه الى الاجزاء المتباينة في الوضع فالقول بالفرقة وهم لا يقال الكيفيات اما مركبة في الخارج فتكون مقتضية للقسمة او بسيطة فتكون مقتضية للاقسمة فلا يكون التعريف صادقا على شي من افراد العرف لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضيا لها لان مقتضى يجمع مقتضى والبساطة الخارجية تقتضي ان لا يكون لها جزء خارجي لان لا ينقسم فان السواد بسيط في الخارج منقسم بحسب انقسام المحل قوله (معقولة بالقياس الى خبرها) لاقتضاءها النسبة لكونها معقولة بالقياس الى ما ينسب اليه قوله (لا تقتضي لذاتها القسبة) وان كانت عارضة لها قوله (على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كاهو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة قوله (فان الاعراض النسبية الخ) هذا على تقدير كون النسبة ذاتيها لها ظاهر واما على تقدير عروضاها فلا لان تصور العروض لا يتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير قوله (معاوية لها) اشار الى ان المراد بتوقف الذي يقتضي التقدم لا الاستلزام قوله (وكذا الحال) اي في انها موجهة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها قوله (وكالجزئية والكمية) السيد المضروب في نفسه يسمى جذرا والحاصل منه مجردا واذا ضرب ذلك العدد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كمبا والحاصل كمبا قوله (واعترض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورهما

قوله بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها (فيه ان حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور هو ان النسبة لازمة لها اذائية ولذلك يقال تصوراتها يستلزم تصور غيرها ويوجهه واما التوقف فنوع

قوله (وكالجزئية والكمية) اعاد الكافي لكونها من الواراض العددية لا التقديرية واعلم انه اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فاحصل هو الكمب فالاشان جذر الاربعة وكمب الثانية

قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة (الخ) قيد بالكسبة لظهور القيد بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان يعقل ذاتها ضرورة كانت او مكتسبة بالقياس الى تعلقات امور اخرى وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والحدود اعتباري كما حقق في موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف عنطوقه ايها فكيف يفيد ان عدم شمول الاعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالغيري تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان يضم ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقيقتها واما الثاني فلان الاعراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتغاير حيث حقيق لا بالنسبة الى مجموع الحد وحل الغير على اصطلاح التكليم لا يلتفت اليه في هذا المقام

الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (التفانية و) الكيفيات (المتخصصة بالحيات والاستعدادات) اى الكيفيات الاستعدادية (وماخذ المحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتبع (ومتهم من اراد اثباته بالتزديد بين النقي والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو وجودها (انه) اى الكيف (اما ان يخص بالكم اولا) يخص به (وهذا) الذى لا يخص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمالات او كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات التفانية (قلنا ولم قلنا ان الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية التفانية ولم يثبت ذلك الكمال لتغير ذوات الانفس) فان ما لا يخص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام فانه انما يجدد ظاهرا ل هو الاستقراء قلنا قول عليه اولا) حذفا لمؤنة التزديد (الثاني) من وجوه المحصر (قال ابن سينا) في الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) اى ان مصدر عنه ما يشبهه (محسوس) كالحرارة فانها تجل ما يجاور محلها حارا وكالسود فانه يلقي شبيهه في العين وهو مثله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقله قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المخصص بالكيفيات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فالجسم) اى فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اى الاستعداد (اوتفانيا) اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو المخصص بذوات الانفس (قلنا لم قلنا ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (ويقتضى) هذا الحكم الكلى (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلنا ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك (اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم) (وايضا فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حيث شذ التفسير المذكور ولاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه

سيالكوتى

بدون الغير لا مجرد الترتب والموصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداية ورسوم اخرى قوله (حذفا لمؤنة التزديد) لا مؤنة لان المقصود بالتزديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره قوله (كالحرارة) وكذا الحال في الذوقات والشعومات والمجسومات فانه يتكيف الاعضاء التي فيها الحواس بكيفية مدركاتها قوله (فانه يلقي شبيهه الخ) ليس المراد منه انشاء الصورة الادراكية للسود لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلا في الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الحضرة مثلا اذا نظر الى غيرها يحس لونه مخلوطا بالحضرة لتكيف العين والخيال بهما قوله (فان فعله في الجسم) اى في جسمه كذا في الشفاء قوله (هو التحريك) واما مدافعة ما يجاوره بحركته جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس بثلث اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذا قيل وفيه ان الحرارة في الجوار ايضا كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة قوله (اذ لا يجوز ادخالها في الكم الخ) في الشفاء يظن بهما انها من باب الكمية قوله (ولا يمكن ادخالها في الكم الخ) في الشفاء قد يظن بهما انها من باب القوة واللا قوة قوله (مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود اولا مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود آخر تحقيق كونها من جملة المحسومات قوله (ويقتضى الخ) قد عرفت انما دفعه قوله (فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان فعله بالتشبيه محسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا النع

(المحصر)

قوله الكيف ان فعله بالتشبيه الخ) قيل ان اراد المحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفریق ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبيهه في الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبيهه في العين واجيب بان تادى الثقل الى الحس المشترك فرع صكوته محسوسا بالحس الظاهر وذلك اول المستلزم

قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل بفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة او سادتها واما كان فقد يعطى الجسم الملاقي لمحلها مدافعة او سادتها كاليه الموضوع على الزق التفتوح فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة او سادتها الطبيعية وان يعطى الجسم الملاقي اماها

قوله اما من حيث كونه جسما) اورد عليه جواز كيف للحيثيين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثاني هذا بعبارة

المحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس والاجسام من حيث انها ذوات النفوس) اولا) يتعلق بوجود النفس (واما ان يتعلق بالكمية اولا) يتعلق بها (والثاني اما استعدادا او فعل قلنا لم قلنا ان الاخير) اعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز ان يكون كيفية هو يتبع الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكر في الشفاء ايضا الكيفية بما شاعره ان يقال الكيف (اما ان يفعل بالتشبيه) كامر (اولا وامان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق بالاجسام) والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعية (اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميته او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل والافعال) ولا يخفى ما فيه (وهو ما مر في الوجه الثاني من ان لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره) مع انه) من يفيد بما ذكر في الشفاء من انه (يضع الكيفية المتخصصة بالاعداد) المعارضة للجبريات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير متدرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) اى ثابتة في موضوعها بحيث يعمد زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات ولا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجع وحارة الخجل (فاغفالات واما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذى هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهي سبب للانفعال ومتبوعة له (الثاني انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب من اجبه الذى حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والقليل فان حرارتها تابعة لمزاجها المستفاد من انفعال وقع في موادها ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجهه وتابعه له وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثيرات المتجددة الغير القارة (قسمت بها غيراتها) عن الكيفيات الراسخة وتنبهنا على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اى القسم الثاني (بشارك القسم الاول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشرنا اليه (لكن حارواوا التفرقة) بين القسمين (فجرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذى هو الانفعالات تبيينها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقي (وتوابعها) اى انواع الكيفيات المحسوسة (خسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة (التوابع الاول المماسات) السمة باوائل المحسوسات لوجهين

سيالكوتى

قوله (بان يكون للنفوس) كالعلم والقدرة والارادة قوله (اولا اجسام الخ) كالحية والذئب والام والصفة والمرض قوله (يضع الكيفية الخ) في الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يمرض الجواهر الجسمانية فيجب ان يتقسم على نحو ما قلنا قوله (قسمت بها) بطريق المجاز والنقل كذا في الشفاء قوله (ثم اشار) كلام على سبيل الاستئناف او عطف على قوله لانها السرعة زوالها كانه قبل اذ هو لسهولة الخ وهو يشارك الخ قوله (فجرم القسم الثاني) على صفة الجهول من حرمة الشئ يحرمه اذا منعته اليه كذا في الصحاح وكان الظاهر خرموه الا انه ترك الفاعل لعدم تعلق النقص به قوله (فقص الخ) فعلى هذا لا استعارة ولا نقل قوله (لوجهين الخ) حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون اقدمها ادراكا وحاصل الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون اقدمها

(مواقف)

(٢)

(ثاني)

قوله بالاعداد المعارضة للمجردات) قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصرحهم بان البحث فيها عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن لافي الخارج اوجب بان الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقا بل من حيث لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

قوله لانها غير عارضة للاجسام) فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح في اول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد تبين لك في اوائل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال في دفع الاعتراض بضيق الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لا تتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا او تتعلق بها في الجملة وان لم تخص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيق

قوله او بنوعها كحرارة النار) مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارة بالتوابع والمراد بالتوابع اعم من النوع الاضافي

قوله السمة باوائل المحسوسات) اى اقدمها في المحسوسة واطهرها وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحيوانات يدركها واما الثاني فظاهر

قوله (متشعبة في اعضائه) الا ما يكون عدم
الحس انفع له كالكبش والطعام والكلية على
ما تقرر في موضعه

قوله (كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود
الاجر الذي يوجد في عمق الارض يقال له معاه
الارض والخلد يضم الحاء المجبة وسكون اللام
ضرب من الفسار يقال له بالفارسية كورموش
وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة الالامة
من الضرورة لا يستلزم الاجواز اخلو عنها
لا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر مشاعر
تلك الحيوانات ضيقة لا مفعولة بالكلية

قوله (خالية عن الطعوم) تؤدى طعم المدونة
الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لسابه بطعم
الخلط الساب عليه لا يدرك طعوم الاشياء
المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الخلط الا يرى
ان المحموم يجد طعم العسل مر

قوله (بخلاف اللس فانه لا حاجة به الى متوسط
حتى يلزم خلوه عن المحسوسات) قيل عليه كما
ان تكيف المتوسط بالكميات المذكورة يمنع الادراك
على ما ينبغي فاقضت الحكمة خلوه عنها كذلك
تكيف المحل ايضا مانع كان تكيف محمل الشم
برائحة يمنع ادراك رائحة اخرى فالسر المذكور
يقضي ان يكون محمل اللس ايضا خاليا عن
الكيفيات المحسوسات والا فافرق تحكم الجواب
ان العقل لا يحكم بوجود خلوه محمل اللس
عن الكيفيات الملوسة بأسرها كيف وتكيف
اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في الملبوس مثلا
بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والرئي بشئ
من الالوان مثلا والبرهة شاهدة بذلك

قوله (ثبوتها للباسات العنصرية الخ) لا يلزم
ان يسمى الخشونة والملامة واللطافة والكثافة
مثلا واثل المحسوسات ايضا بناء على ثبوتها للباسات
العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجهه التسمي كما
حقق في موضعه

قوله (اي هي تجميع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة
الى الحكم الاول اعني تفرق التخلقات فظاهر لان
جميع غير المتشاكلات عكس تفرقها اي خلافة
واما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى منطلق
الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس
فان المفهوم الظاهر من ان البرودة تجميع التخلقات
وتفرق التماثلات ايد نفسه بوجه قوله كذا ذكره

احدهما عموم القوة الالامة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقائه باعتدال من اجبه فلا بد له من الاحتراز
عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة متشعبة في اعضائه واما سائر المشاعر فليس
في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدين للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقدين لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملوسة وقد تخلو عن سائر
المحسوسات والسرفية ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي حال عن الالوان مثلا تستعمل
الحاسة به فلا تدرك كيفية البصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة عالية خالية عن الطعوم
والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يخلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل
الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم
خلوه عن المحسوسات (وفيه) اي في هذا النوع (مقاصد) خمسة هي الاول في الحرارة ^{في} كان المحسوسات
سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربعة اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة
واليبوسة سميت اوائل المحسوسات لثبوتها للباسات العنصرية وتوصل المركبات منها بتوسط
المزاج المتفرع على هذه الاربعة وانما يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد
لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) اي في الحرارة (مباحث) خمسة (احدها في حقيقتها
قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة تفرق التخلقات وتجمع التماثلات والبرودة بالعكس) اي هي تجميع
بين المتشاكلات وتغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة
مفسدة) اي محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الحقة المقضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة
في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) اي في رقة القوام وغاظه (يتفعل) الجزء
(اللطيف منه) اي من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الحفة قبل غيره
(فيبادر الى الصعود الاطيف فالاطيف دون الكثيف) فانه لا يتفعل الا بطء وربما لم تقده الحرارة
خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند
تأثير الحرارة فيهما (تفرق التخلقات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة
التي تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تتجمع بالطبع) الى ما يجانسها
لان طباقتها تقضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية
صلة الضم) كما اشتهر في الالسة (والحرارة مفسدة للاجتماع) الصادر عن طباقتها بعد زوال
المانع الذي هو الالتصاق (فنسب) الاجتماع (اليها) كالتنسب الى عدتها (ومن جعل هذا)
الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اي بعدا عن الصواب

في سيات الكون

وجودا قوله (باعتدال مزاجه) النوى واما بقاء الشخص فتوسط به الصحة قوله
(في اعضائه) اي في ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعض معين كسائر الخواص لان اللس
واجب في كل منها قوله (كالخراطين) هو الدود الاجر الذي يوجد في عمق الارض
ويقال له معاه الارض قوله (وكالخلد) يضم الحاء المجبة وسكون اللام كورموش قوله
(فانه لا حاجة به الى متوسط الخ) واما المحل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة في شئ
من الخواص الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد او بفرق اضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى او المساوي
يمنع ادراك كيفية المحسوس على ما يشهد التجربة قوله (اي هي تجميع الخ) فعني العكس خلاف
ما ذكر قوله (كذا ذكره في كتابه) اي جلنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور في كتابه
وان وقع في كلام البعض ان البرودة تجميع التخلقات كما في الراد ويترك التماثلات كما في شقائق الارض
في شدة البرد قوله (مفسدة للاجتماع) اي مهيأة له وليس المراد للمعنى الاصطلاحي اذ لا يمنع

(ونجارتا)

ونجارتا عنده (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم
شعورهم بتذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا
باستقراء جزئياتها) فانه ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فعرفتها)
اي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوف على معرفة الحرارة) فعر فيها بهذه الآثار دور لا يقال
يكفيها في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها
اذا عرفت معرفتها بوجه اكل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها
الآثر الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز معرفتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف
الا بضافات واعتبارات لازمة لها لا يقيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات
بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها من يدعيها عما عداها لا تصور
ماهيتها (واصل ان هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة
في اللطافة والكثافة (انما ثبت اذا لم يكن الا لثام بين بساط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن
تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتصاق) بين تلك البسائط (وفوى التركيب) فيما بينها
(فالتأثر) بحرارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفرق وجبث (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة)
في ذلك الجسم (متقاربة) في الكمية (كاف الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذو بانا (وكما حاول)
اللطيف (الخفيف صعودا منه) الكثيف (الثقل) عن ذلك (حدث بينهما مانع ويجذب فيحدث
من ذلك حركة دوران) كانشاهد في الذهب من حركته السريعة المجيبة في البوتقة (واولا هذا المانع)
اعني شدة الالتصاق والاتحام بين اجزاء الذهب (افرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد اتحامها
(وليس عدم الفعل) الذي هو التفرق (لوجود المانع) من ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلا
على ان النار ليس فيها قوة التفرق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن مقتضى بسبب ما يمنعه منه
جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف على الكثيف جدا) اي غلبة نامة (فصعد) اللطيف حينئذ
(ويستحب) معه (الكثيف لقلته) اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ اقلته اي لغلبة اللطيف
على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يقبل اللطيف بل يغلب
الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا (فنفيد) الحرارة اذا اثرت فيه (تليينا كافي الحديد وان غلب الكثيف
جدا لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب

في سيات الكون

اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طباقتها قوله (فان كثيرا الخ) فيكون عر فيها بذلك
تعريفا لا خفي قوله (لانا نقول) جواب بغير الدليل يعني انما كان التعريف بذلك الحكم ركوبا لاشطط
لان الاحساس بجزئياتها الخ قوله (مثل ما تفيد الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور
الجزئيات تشخيصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالي الاقوى من تصوراتها
بالوجود نعم لوعرف بالذاتيات لكان اقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها في الحقائق متعذر
وما قيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشئ بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلا بجوابه
ان ذلك في الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولا يصير آلة لتحصي ما ليس بحاصل قوله (وجبث)
اي حين لا يفرقها النار فنفيد تفصيل قوله (متقاربة في الكمية) التقارب في الكمية دليل التقارب في القوة
لكون القوى متشابهة في العناصر لبطاقتها وانما يقل متساوية لان تغاها المعدل الحقيقي سواء قلنا
بامتداده اولا قوله (حركة دوران) فان كل واحد منها لا يقوى على جذب الآخر على
على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيجذب على الدوران ويصعد كما يشاهد في البوتقة ارتفع
اجزاء الذهب في وسطها قوله (جائز) اي ليس بمتعم واقصر على الجواز مع كونه واجبا
لكنائنه فيما هو المطلوب قوله (وان غلب اللطيف جدا) بقي ان يكون اللطيف غالبا لا جندا

٢ انها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء مثلا
اوجبت تكافها واتصاق بعضها ببعض ومنعت
عن تفرقها والحاصل ان الحرارة توجب تسهيل
الرطوبة الممجنة بالبرودة وتحليلها وتصفيتها
والبرودة توجب اتحامها

قوله (فان كثيرا من الناس الخ) قيل عليه
معرفة الكنه لا يتسع تعريفه بوجه آخر واصل
من عرفها قصد كرسها لتعرف بوجه آخر ايضا
اجيب بان المقصود من التعريف تصوير الماهية
بكنهها اي بوجه اكل فاذا كانت الماهية بكنهها
معلومة لم يحتاج الى التعريف نعم فليذكر بعض
احوالها وآثارها لمزيد تمييزها كذا ذكره الشارح
فان شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب
في التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة
فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشئ بحقيقته
وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك
بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق
فالاولى ان يقال في ابطال كونه رسما حقيقيا
ان الرسم هو التعريف بالزمن بين يتنقل الذهن
منه الى ماهية الرسوم الملزوم وما ذكره ليس
كذلك اذ لا يلزم من فهم التفرق بين التخلقات
والجمع بين المتشاكلات فهم ان المثير في ذلك هو
الحرارة كذا ذكره الابهري

قوله (لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب
ان المناقشة المذكورة ليست بمضرة في اصل
المقصود وهو عدم تجوز التعريف بها فان
ذلك التجوز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف
اصلا فان الاحساسات بجزئياتها بعد النفس
لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك
من تعريفاتها فيقبض عليها تلك المعرفة من
المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العالم اعرف
عند العقل من الخاص اذا كانت افرادة محسوسة
سواء كان العالم ذاتيا لخاص ام لا لان العالم اكثر
افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه
المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات
المتعلقة بجزئياتها اقرب فيكون اعرف

قوله (متقاربة في الكمية) لاشك ان المعبر في هذا
النظم ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة
في القوة بفسد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب
في الكمية يعني من التقارب في الكثيفة فاكتفى به
قوله بسبب ما يمنعه منه الخ ان قلت بل الخلف
حينئذ واجب واللام يمكن السانع مانعا فمكن

الصواب تبديل الجارز بالواجب قلت هذا المارد
لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك
بل الجارز ههنا بمعنى غير المتع والامكان العام
المفيد بجانب الوجود والوسم فالامكان الخاص
ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور
قوله بل يغلب الكثيف الخ (ظاهر النقي
التوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا
يشمل غلبته في الجملة ويشمل ايضا صورة التساوي
وغلبة الكثيف جدا او في الجملة فبعض
هذه الصور مذكور بحكمه صريحا
وبعضها ما يندرج في التقارب اوضح معام
الحق

قوله الفعل الاول لها التصعيد) سياق كلامه
يدل على ان الفعل الاول لها التعريف اي احداث
الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق
قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية
فعلية محركة) قال الامام في المباحث المشرقية
واهم ان قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان
المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في امرها
والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر في امرها
الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالا
بالتضمن على المفيد المطلق فقوله كيفية فعلية
محركة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني
حيواني في كونه مكررا فالاولى خدفة

قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع) قيل
ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة
ايضا لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من بين
فلاشك في حصول غلظ القوام للباقي فاصل
قوله وربما يورد عليه الخ) فيجيب بان ما ذكر
من حكم الحرارة تغيرها عن البرودة وقد حصل
ولا يقدح في المقصود ما ذكر من انه قد يفرق
التمثلات ايضا

قوله لا تفرق بين اجزائه المتماثلة) حاصل
ما ذكره ان الحرارة اذا اثر في الماء مثلا يميل بعض
اجزائه الى الهواء ويحركه الى العلو ويلتزم
بذلك الهواء والاجزاء المائية فتصعد معه فتفرق
الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة
بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا
وبهذا تدفع ما قيل ان اراد ان تفرق التماثلات
ليس فعلا للحرارة اولا لتفرق المتماثلات ايضا
كذلك وان اراد به انه ليس فعلا لها اصلا فنوع ٢

الاكبر من الاستغناء بما يزيد اشتعالا كالكبريت والزئبق ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق
في نفيه على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان يقال (الفعل الاول لها) اي للحرارة هو (التصعيد)
والتحريك الى افوق بسبب ما تنفذه من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت
الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقل للتصعيد قبل الاكثا وتحرك الاكثا قبل العاصي
فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر
(ولذلك) اي ولما ذكرنا ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستبعد للتفريق والجمع (قال ابن سينا في)
كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اي فيعمل محلها فاعلا مثلها فيما يجاوره فان النار تحترق ما يجاورها
(محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقضية للصعود (فيحدث عنه)
اي من التحريك الى فوق وهو التصعيد (ارتفرق) الحرارة (المتماثلات) وتجمع (المتماثلات) لما عرفت
(وتحدث) اي ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخلط) من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقال له
التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج
الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما ينهوا به به التخالط من باب الوضع
وهو ان تنفخ تلك الاجزاء ويدخلها الجسم الغريب (تخلطه) الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا
نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف النجم فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف
وتخرج منه من بين اجزاء الكثيف فيضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الصكثيف ايضا
فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانه الورد الضمير مذكرا اماثا وبه المذكور وما راجع
الى المذكور في تحليل الحار بحرارة الكثيف (وربما يورد عليه) اي على ما ذكرنا من ان النار
تفرق المتماثلات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متمثلة
(وتصعد) الحرارة (بالتحيز) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المتماثلات كصفرة
البعض وبياضه) فان الحرارة اذا اثر فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شيء
من ذلك الحكيم (ويجيب بان فعلهما في الماء حالة الى الهواء) فان الحرارة اذا اثر في الماء انقلب بعضه
هواء وتحرك بطبعه الى فوق ثم انه يخلط ويلتزم بذلك الهواء اجزاء مائة فتصعد معه ويكون مجموع
ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء حالة الى الهواء (لا تفرق) بين اجزائه المتماثلة (و) بان فعلها (في البيض)
احالة في القوام لاجع) فان النار بحرارة توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما
فقد كان حاصل قبل تأثير الحرارة فيهما وبوجد في بعض النسخ (وستفرق عن قريب) اي ستفرق
النار البيض عن قريب بواسطة التقطير * (تأثيرها) اي تأتي مباحث الحرارة (كايقال الحار لما تحس

في سياتكوتى

فصله داخل في التقارب قوله (اي يجعل محلها الخ) تدفع بهذا التفسير ما قاله الامام
من ان قوله فعلية مستندرك لكن تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره بما لا قرينة
عليه فان الفعلية في مقابلة الانفعالية في اطلاقها فانهما فلا يصح الخ قال الشارح قدس سره
في حواشي شرح المطالع الانفعالية في هذا الحس كما ان اذا اثر الحرارة في الجسم المركب
من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة ورميات في الجسم البسيط كالماء فاعادت تفرق التماثلات
وجمع المتماثلات قوله (ثم انه يخلط الخ) اشار بارادة كلمة تم الى ان الاختلاط والالتزاق ليس
ناشئا من الاحالة والتفريق بين الهواء والماء بل هو امر اتفاق في الشفاء فاما ما ظن من ان النار
تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا حال اجزاء دفعة هواء ففرق بينه وبين الماء
الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يخلط بذلك الهواء اجزاء مائة تصعد مع الماء ويكون
بخارا فاندفع ما قيل ان اراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فليس لكن التفريق بين المتماثلات
ايضا ليس فعلها ابتداء وان اراد انه ليس فعلها مطلقا فنوع قوله (بواسطة التقطير) اي

(اي تدرك)

اي تدرك (حرارته بالفعل) كالتار مثلا (يقال ايضا لما تحس حرارته بالفعل و) لكن (بحسب ما بعد
مماسه البدن) الجواني (والتأثير منه) اي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاعذية (الخارة
ويسمى) مثل ذلك (حار بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (وله من معرفته)
اي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس)
والاستدلال من وجوه اربعة (فباللون) اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمر
على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افرط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان
الابدان على احوال امرجتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو واضعها) اي القياس والاستدلال
باللون اضيف الوجوه (و) يستدل (بالصم) على ما سمع في الطهوم (والرائحة) فالخارطة منها تدل
على الحرارة واللين على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الحسين
اذا تساويا في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار والبارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية
تعاقد (المؤثر الخارجي في التأثير) او (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعال اسرع كان
ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما لاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة
لجواز ان تكون سرعة انفعاله اضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية)
الموجودة في ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الصكوكية) الفائضة من الاجرام السماوية المضنة
(و) الحرارة (اثارية) انواع (متخالفة بالمهية لا اختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف
ملزوماتها في الحقيقة (فيحصل حرارته في عين الاعشى) من الاضرار بها (ملاية له حرارته) فلا بد
ان يتخالف بالمهية (والحرارة الغريزية) الملازمة للعيان (اشد الاشبه مقاومة) ومداومة (لحرارة)
النارية) التي لا تلام الحسية فان الحرارة الغريزية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها
الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة
يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعة وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة

في سياتكوتى

تقطير الاجزاء المائية عنه قوله (مماسه البدن الجواني) بالتساوي او باللطخ قوله (اي
تأثر البدن الخ) بان يفعل ذلك الشيء عن الحار الغريزي فينثر البدن من حرارته احس بها
اولا وبعد التكرار والكمرة فيتناول الحار بالقوة الذي في المرتبة الاولى فان مراتب الادوية قد جمعت
اربعا الاولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر او يكثر والثالثة ان يوجب ضررا يئد الكن لا يهلك
ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد قوله (ان الحرارة الغريزية) التي هي آلة للطبيعة في افعالها
كالجذب والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما
يستفيد بها المركب بالفضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء قوله
(فيقول الخ) ما ذكره يدل على مغارة الحرارة الكوكبية للنارية ومغارة الغريزية للنارية ولا يدل على
مغارة الكوكبية للغريزية ووجهه ان الكوكبية اذا قويت واقرطت او هنت القوى وافسدت افعال
البدن بخلاف الغريزية فانها شئت كما في الشبان زادت الافعال الطبيعية جودة قوله
(في عين الاعشى الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذي يصير نهاسارا ولا
يصير الا لاجهر بالكمس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكد نور الباصرة ليللا وبالتهار يدوب
بسبب حرارة الشمس فيصير نهاسارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يصير حرارة الشمس بل
ينقعه وتضرر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس محركة فتكون سببا بعينها للاضرار قوله
(لا بد فيها الخ) فان كانت القوة لاتفعل عن السم الوارد اصلا فلا يتأثر البدن عنه او تدفعه
بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه او بامداد دواء فيبدها قوة
وان كان الدواء واردا بعد السم لا يقال الطبيعة على الدوام لوافقتهما لها في حفظ التركيب

٢ اذا تفرق الحاصل في التماثلات لم يحصل الا
بواسطة الحرارة وبسببها
قوله بوجب غلظا في قوام الصفرة) فان قلت
هذا يناقض ما قد سبق من ان الحرارة تغيد
رقة القوام قلت تغيد هنا معا يحسب القوايل
فلا محذور

قوله لا اختلاف آثارها) يحتمل ان يكون تلك
الآثار آثار الوجود وناشئة من الشخصات المعينة
وان كان لا يخلو عن بعد لتعقدها في جميع
اشخاص النوع واهذا قال الاشبه ولم يجزم
باختلاف الماهية

قوله فيحصل حرارته في عين الاعشى) فان
قلت الاعشى هو الذي يصير بالنهار ولا يصير
بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه
لامضرة كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ما ذكره
لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا
حتى اذا عصى لا يصير شيئا واذا دخل في الليل
يدفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا أصبح ابصر
وهكذا بقي ههنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون
المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لحرارتها
فالاقرب ان يقال في بيان اختلاف الاوارم حرارة
الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش
وحرارة النار ليست كذلك

قوله فان الحرارة الغريزية الخ) لا حاجة الى
تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا
على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها
كاف في الورد المذكور

قوله فانها آلة للطبيعة) الطبيعية قد تطابق على
النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخين
لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطابق على
الصورة النوعية للبدن على كماله يأتي في مباحث
القدرة

بخلق البرودة فانها لا تتنازع البارد بل تقاوم الحار بالمصادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة النارية فيكون كالحجارة النارية فهي محتالفة لها في الماهية (ومنها من جعلها) اي الغريزية والنارية (من جنس) اي نوع (واحد) فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها ونحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفرق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والتضج ما يصير معه على الحرارة الغريبة تفرق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى اوتوها الغريبة داخلية فيه والحرارة الغريبة خارجة عنه لكان كل واحد منهما تفعل فعمل الاخرى والى ما نقلناه اشار المصنف بقوله (فان حرارة) هي الحرارة (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمرجح من اجسامها لا حصل به التماس) تام بين اجزاء المركب (فاذا ارادت الحرارة الغريبة (او البرودة) تفرقها) اي تفرق اجزائها وتغيرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفرق والتغير (والفرق) بين الحار والبارد والحر والبريد (ان اخذناه جزءا من المركب والاخر خارج عنه) مع كونها متوافقتين في الماهية (رابعا) ان الحركة تحدث الحرارة والتغير في حقيقة وقد انكره ابو البركات وابيه (الاشارة بقوله) (فيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) بخونة شديدة جدا بواسطة حرارتها السريعة (ويستحق بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسطها الاثير والافلاك والقطرة في البحر المحيط (فصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء بخونة الافلاك عليها مع ساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة) اصلا (ولا يد) في وجود الحرارة (مع مقتضى) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حرارتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة) ليست (العناصر) تحرك على سبيل التبعية فانها (للاسه) سطوحها لا تحرك بحركة الافلاك فتسخن (بالنصب على انه جواب التي والحاصل ان مقر ذلك القمر ومعدب النار سطعان اطلسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فاذن اجرام الافلاك ليست متحركة بحركتها ولا بحركة العناصر حتى يلزم سخونتها بوجدها (ولهم كلام مناقض لهذا) الذي ذكره ههنا من ان العناصر لا تحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تحرك بتبعية ذلك وليس التحريك يمين ان يكون بالثبوت فيجعلها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون مشبهة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار متحركة بتبعية ذلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة

سواء كوني

قوله (الرطوبات الغريزية) وهي الحاصلة في بدن الحي بعد تقاض العناصر قوله (ومنها من جعلها) (اي فائدة) اليه ذهب جالينوس وتبعه الاطباء قوله (بل في كون الغريزية الخ) اي فائدة بما هو داخل في المركب موجب لالتتام اجزائها قوله (واستفادت) اي استفاد المركب لاجلها فالاستناد مجازي قوله (وايست العناصر) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيدفع مناقضته لما سأل قوله (فانها ملاسة سطوحها لا تحرك الخ) يعني ان سطوحها ملاسة فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية ذلك القمر لملاسة بينهما ان تحرك جميعها قوله (على انه جواب التي) اي لاحركة فلا تسخن قوله (وليس التحريك الخ) هذا الكلام منع للسند فان الحبيب كان مانعا لزوم حركة العناصر مستندا بانها ملاسة فيجوز ان لا تحرك بحركة الافلاك قوله (فالاولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الاول قوله (في الجواب) اي عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لاجن

(الزهرية)

الزهرية تقاومها (خاصها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عامي) ذاته ان يكون حارا واحتبر هذا القيد (احترازا عن القائل) فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا (فاتقابل بينهما تقابل العدم والملازمة) اي هذا القول (انها) اعني البرودة (محموسة) كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانما يحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يصف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان يعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة امر اعدى (بل الحق انها كيفية) موجودة (مصادة للحرارة) من شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وتغيرها كالتقاء من ان سينا في المصاداة في الرطوبة واليوسه وفيها ما يحث على (احدها الرطوبة) سهولة الالتصاق اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الالتصاق) عنه وهذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون التصاقا رطبا) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدة وقوته دالة على شدة وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل رطبا من الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم منه اكثر مما يلزم من الماء واشد التصاقا منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كبر العسل والدهن رطبا من الماء باطل (فهو سهولة) اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والاتصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء بوصف ياله رطب باعتبار احدهما الوصفين فاذا بطل الاول تيمم الثاني (فلتأوه) اي العسل (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا سهل) التصاقا منه ونحن لم نقس الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق رطبا ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللزم منه ان يكون الاسهل التصاقا رطبا وليس العسل والدهن اسهل التصاقا

سواء كوني

شبهة ابى البركات قوله (لان البرد الخ) متعلق بالثاني وعلة له قوله (اي كيفية الخ) يعني ان تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازي لان الالتصاق وسهولته من الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ما قيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة الالتصاق لوجب ان يكون اليابس المدقوق دقا ناعا رطبا لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر اجزائه والتصغير ليست بكيفية وامامنا قيل من ان انصافه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشي لان من قس الرطوبة بسهولة الالتصاق لا يقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله قوله (قال ابن سينا الخ) في الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا قشنت احواله تجذبه انصافا بما عاده فالتجهور غلوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والالكان ما هو اشد التصاقا رطبا فيلزم ان يكون الدهن والعسل رطبا من الماء قال الامام هذا ما يلزم او فسر الرطوبة بنفس الالتصاق لكننا عابرة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذا المعنى وبما نقلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تفسير الامام تفسير الجمهور الى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فابرا المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام والجواب عنه بما ذكره سهو قوله (لانه اذا كان الخ) القريب غير تام لانه لم يحصل الالتصاق معلولا للرطوبة بل سهولته قوله (له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها قوله (باعتبار احدهما الوصفين) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما هو متفاهم العوام قوله (تعيين الثاني) فصيح التفرع المستفاد من الفاء في قوله فهي سهولة الخ

قوله فالاولى في الجواب ان يقال (قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاول ان يقال في اثبات الجواب يعني بذل قوله والعناصر للاسه سطوحها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سؤال ابى البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

قوله اي كيفية تقتضي الخ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبي وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظم المحرقه رطبا لكونها كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأي الامام

قوله ولا شبهة في ان الماء الخ) قد بين ذلك بجواز ان يكون رطبا بتدبير اعتبار امر آخر مجهول الماهية

قوله قلنا وادوم التصاقا) اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف ناقلا عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المصنف والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا لسهولة في جانب الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق يستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الاخرى يعلم بالمقايسة اذ كان اجزاء الرطب الخفيفي اكثر من الاجزاء الاخر كان الجسم رطبا وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بتعيين

قوله وليس العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء الخ) لاحتياج التصاقهما الى زيادة احوال بخلاف التصاق الماء

قوله ومنهم من جعلها اي الغريزية والنارية (من جنس) ورد بان الحرارة الغريزية تغسار في الموت دون الاسطفاة كيدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه ويتفحنت انتفاخا عظيما ولو كان وسط الجسد والتلف فمما امتد بران قطعها وحكي عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تغبض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت صورة كيميائها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوية وقبول علاقة النفس

قوله بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب) اراد انما كالحرف في عدم الاعتكالا لانها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزءا من المركب الا ترى الى قوله حتى اوتوها الغريبة داخلية الخ فيشكل بالتتابع بشرط على السوم حيث يدفع بحرارة حرارة السوم مع انها لم يصير بعد جزءا من الغريزية كيف وانها متأخرة زمانا في لحوقها بالغرزية عن حرارة السوم فلو كان هذا المقدار الذي حصل لها من الملاقات مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزءا من الغريزية لكان حرارة السوم اولى بان يصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة التتابع بما فيه من الادوية اشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كان ان بعض الاغذية كاللحم اسرع هضمها والتصاقا بالاعية من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة التتابع جزءا من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلها في الدفع

قوله واستفادت بالمرجح من اجسامها (لا) قول الاولى تبديل الاستفادة بالاستفادة لان المزاج انما هو المركب للحرارة قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط) اشارة الى انه لا تصور مقاومة كرة الزهرية قوله النار تحرك بتبعية ذلك) قبل الحق في هذه المسئلة انها تحرك لكن لا بتبعية ذلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

قوله ويرد ذلك الاعتراض (يضاق تعبيرها) فيسعد بحث لان المطلوب على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها وتامر انغمض عن السهولة او التقييد الاخير ايضا فالمطلوب نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان ما هو اشد قبولاً للاشكال ارجح لان ما هو ارجح قبولاً للاشكال ان ثبت ان شدة القبول نفس الاشكال او مستلزماً لها

قوله لانه ارق قواماً منه وابقبل للتشكلات القريبة) قيل يعمل ان يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذي يتصور انما مركب من الماء ومختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيأتي مثله في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط في الشتاء ازيد منه في الصيف ولذلك يرق قوام الهواء في الصيف ويقل في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء اقبل للتشكلات من الهواء في الصيف ومن المين انه ليس كذلك فتأمل

قوله واتفقوا اي الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من القوام على انه فيما رآه من الماء والتراب وشبههما لان الحكم في كل رطب وبابس كذلك وايضا انما هو في الرطب بمسقى ذي البلل فان اطلاق الرطوبة على البلل شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلل لا ما اعتبر فيه سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقى ههنا بحث وهو ان لازم كون الهواء رطباً من الماء لم يدفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعاً ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المتعينية للسهولة المذكورة لانفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء منوع وزيادة الاثر لا تدل على زيادة المؤثر لجواز ان يكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه ارق قواماً من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التعقيب يظهر اندفاع ما سيورده من لزوم كون النار ارجح رطباً من الماء والهواء لكونها اسهل قبولاً للاشكال منها

قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التي عندنا ارجح من الماء وقد يجاب عن الاصل منع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقاً فان النار

من الماء بل الامر بالمعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العمل اشد انفصالاً من الانفصال

قوله ارجح (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكلاً الجسم بالاشكال القريبة لاجل رطوبته لم يكن ان يكون ما هو ارجح قبولاً للاشكال كذلك (اذ لا دوماً شكلاً ليس) فها هو جوابكم فهو جوابنا (وايضاً فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعمل وان) فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العمل اسهل اتصالاً من الماء لا يلزم ايضاً كونه ارجح اتصالاً من الماء (لكن يعسر انفصاله) (ثم نقول) (يطلب تفسير) اي تفسيراً من الرطوبة (بسهولة التشكل وتركها) بوجوب ان يكون الهواء رطباً بل ان يكون ارجح من الماء لانه ارق قواماً منه وابقبل للتشكلات القريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اي الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استساكا) من التشتت كما يفيد الرطب استساكاً عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الماء والتراب يفيد) الترابط (الاستساك) من التفرق (ويطـلـاهـين) لان خلط الهواء به يزيد تشتتاً وتفرقاً (وربما الزموا ان النار يابسـة عندكم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة (بوجوب كونها ارجح من الماء لانها ارق قواماً) من الماء والهواء ايضاً فتكون اسهل قبولاً للاشكال وتركها من الماء (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) اي لانسان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولاً للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولاً (وما عندنا) من النار ليس بسيطاً بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها ارجح العناصر (ونائبها) اي ثاني المباحث (ان الرطوبة مقابلة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضاً

❦ سياتي الكون

قوله (وايضاً الخ) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما سيأتي في المتي اعتبار سهولة فلا اتحاد قوله (ويرد ذلك الخ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبنى على عدم الفرق بين نفس الاتصال وسهولة قبوله واذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله الاشكال وتركها

قوله (واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذي هو الماء لكل رطب في الشتاء في فصل انفعالات العناصر يستسك جوهر الماء بعد بلالته بمخاطبة الارض ويستسك جوهر الارض عن تشتته بمخاطبة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذي البلل فان اطلاق البلل شائع وفيه انه ان اراد بالبلل ما سيأتي من الجسم الرطب الجاري على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط الميت باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان اراد الكيفية السارية في الجسم المحسوسة فهي الرطوبة قوله (لانها ارق قواماً) هذا التعليل يفيد بان رقة القوام تقتضي سهولة قبول الاشكال وهو باطل والالكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انها تجمع رقة القوام واللين والبيلان وايست شئاً منها وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء ارجح رطباً من الماء لانه ارق قواماً منه قوله (وان رقة القوام وحدها الخ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل ايضاً وحينئذ يطل تفسيرها بكيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل قوله (فلا يلزم كون النار رطباً) لا الا الصرفة ولا النار التي عندنا اذ ليس في طبيعتها سهولة قبول التشكل وان فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مخاطبة الهواء وانما قلنا وان فرض لا في المشاهدة بل على تشككها بشكل ما توقد فيها واماً سهولة التشكل فغيره اوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل صنوبري فاذا بولغ ولى ما توقد فيه بالوقود وسد الخراج وبولغ في التفرغ يحصل لها شكل ما يحويه قوله (متفصلة في الحقيقة الخ) كما هو عند القائلين بالجزء قوله (او كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لانه انما يقتضي وجود الاجزاء

(وقد)

(وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس رطباً كزمل السيل) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد ايضاً فيما هو رطباً كالماء السائل وفي الموضع ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضاً وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معاً (ونائبها ان البيوسه تقابل الرطوبة) اتفاقاً (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اي يقال (عن الاجسام) التي نشاهد ما (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته) بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تفرق اجزائه وتترك بسهولة (وهو اليابس) فالبيوسه حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهولة التفرق (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث الشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الموضع ان من الاجسام المتصلة ما يترك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركباً من اجزاء صفار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفرداً ويكون كل واحد منها صلداً عسر التفرق ولكنه متصل بالحمات سهلة التفرق وهو الهش ونائبها ان يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان الزوجة كيفية من اجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكبه بأي شكل اريد ويصعب تفرقه بل يمتد متصل فاللزج مركب من رطب وبابس شديدي الالتحام والامتزاج جداً فاستساكه من اليابس واذا غامه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكبه ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا يبحث تناسب ما نحن فيه * الاول في بيان البلل والجفاف فقول ان لنا جسماً رطباً ومبتلاً ومتنعماً

❦ سياتي الكون

لانفصالها فالتدافع بينهما حاصل مع الاتصال وبذلك يتحرك الاجزاء عن امكثتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سبباً على ما هو ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المتحدر وقد يكون قسرياً كما في الرمل قوله (متفصلة في الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه قوله (لانه متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيلان متصلاً واحداً في الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل قوله (لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقرب انه قال اولاً لو فرضنا البيوسه بالكيفية التي باعتبارها بعسر قبول الاشكال لم يبق بينهما وبين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليابس والهشاشة وبين الصلابة وانت خير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها بماعة القوام وان هذا من البيوسه قوله (فالبيوسه حينئذ هي الكيفية الخ) على هذا لا تكون البيوسه من الملوسات ولا يكون الحجر يابساً ويكون النار رطباً لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع او يكون واسطة ولعل هذه البيوسه بمعنى الجفاف فان الجسم المبتل اذا اترفيه الرطوبة القريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صار الامر بالعكس قوله (في التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام في فصل بيان الهشاشة والزوجة قوله (والمذكور الخ) يعني اكتنى في تفسيرها بسهولة التفرق وعندها جعل مقابل الهش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلها قوله (واعلم ان الزوجة) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فاذا ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

(ثاني)

(٤)

(مواقف)

لا يتشكل لاعلى هيئة صنوبرية ولا يسهل عليها ان تتخذ منها شكلاً مسدداً او مثلاً او غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف اشكال الاله يستتبع اختلاف اشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا وقدت ناراً واطبقت من فوقها ياناً مسدس مثلاً فاطمهر ان النار ايضاً تتشكل بذلك الشكل

قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لان النار في طبيعتها احوالة ما بداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور ان تداخل النار والهواء وتبقى على صورتها النوعية فيقيد النار بسهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا بما يدعى انها اكثر من مدخلة الهواء على تقدير ثبوته كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة لبيوسه تلك الاجزاء المداخلة مائة عن قبول الاشكال فائتأمل

قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) كلام الموضع الذي نقله الشارح بدل على ان مراد المصنف حركة بسبب التدافع

قوله او كانت متواصلة في الحقيقة) فان قلت المتواصلة في الحقيقة لا اجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها ايضاً فرضي فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت اجيب بان ذوات الاجزاء بحقيقة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يمكن في كون تدافعها خارجياً سبباً للحركة الخارجية بقى ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سبباً لانهم الان يقال في التدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزءاً صغراً ما يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المتحدد سبباً فتأمل

قوله فهي اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذا عسرهما واحدهما ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس وله هذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدد

قوله او عسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان ثبت استلزام الصلابة للبيوسه وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل

لبيوسه وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل

قوله وهو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المقصورة بما تقدم والمثل هو الذي التصق بظاهرة ذلك الجسم الرطب والتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه واغاد لميلنا قابلية هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجناف عدم البلية عن شيء من شأنه وقدر بطاق كل واحد من الرطوبة والبيلة بمعنى الآخر الثاني ان الاضافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي مقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها في قول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالمهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط الياس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليوسه تنافيهما كالجرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث الشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عديمة والا احتاجت الى قابلية اخرى فيفسل وان فسرت بيلة القابلية فكذلك لان الجسم اذا ما قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معالة بيلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاه صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا يظهر انها وجودية محسوسة

سؤال كوني

قوله (هو الذي يكون الخ) سواء كان بسيطا كالهوامر كالفن الطري قوله (هو الذي التصق الخ) ويقال على ما يشتمل المنتقع وهو المتركب بالرطوبة القريبة على ما في الشفاء قوله (وهي المقتضية الخ) فيه انها لو كانت مقتضية لكانت هي الرطوبة ولكانت النار اربط من الماء والهواء فالواجب امتطاه كافي الشفاء قوله (مخالفة بالمهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة لفرزبة والنارية والكوكبية قوله (وان امكان وجودها الخ) اي الامكان الذاتي وان كان ممكنا عند العقل قوله (فيفسل) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عديمة مدفوع بما مرر في الامور العامة بان كل ما من شأنها الوجود المعنى فلا تنصاف به فرع وجوده فلا يجوز الانصاف بقابلية عديمة لان يقال باختلاف القابليات بالمهية قوله (وان فسرت الخ) هذا التزديد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرنا بالقابلية ثم قال انه قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية قوله (بيلة القابلية) اي بكيفيته قوله (فكذلك) اي عديمة اذ لا شيء سوى الجسم يقتضي القابلية المذكورة قوله (فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت الخ) فيه بحث اما اولا فانه يستلزم ان لا تكون الحرارة محسوسة لان الهواء لا يخلو عنها لو كانت مقتضية طبعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة قوله (فكان الهواء دائما محسوسا الخ) وكذا اوقيل ببرودة الهواء فاندفع ما قيل في جوابه عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون ممتد لا يبعث لا يكون فيه حر ولا يبرد كيف والاعتدال يقتضي مرتبة متوسطة لا تخلو عنهما واما ثانيا فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لا يقتضي عدم احساسها مطلقا لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم افعال الالامسة بذلك الفرد اما لضعفه او لموافقته العضو الالامس او لاستمرار احساسه كيف وانتفاء الادراك اشئ لا يدل على انتفائه في نفسه قوله (فلا يظهر انها وجودية محسوسة) لانه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لآخر فيه ولا يرد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر

(وان)

وان كان البحث فيه محال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محمول كلامه فطيك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه المقصد الثالث في الاعتماد وهو المعنى بالليل عند الحكماء كائنا في (وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب للجسم المدافعة لما يعتد الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصر يح منه بان الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اي في وجود الاعتماد (المتكلمون ففناء الاستاذ ابو اسحاق) الاسفرائني واتباعه (واثبت المعتزلة وكثير من اصحابنا كالفاضي بالضرورة) اي قالوا بوجوبه ضروري (ومنه مكارية الحسن) فان من حل جريا ثقبلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على ريق متفوخ فيه ممكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذي ذكره (انما يتم في نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال (واما ثبات امر يوجبه) اي يوجب المدافعة على تذكر خبر المصدر (فلانه لولا) اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة والبطء (الحجران الرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة) (فيها مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضيق فلا توجبه (ولا مبدأها) اي وليس اضافة فيها على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حر كاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لا تحادها ولا باعتبار معاوق داخلية اذ ليس فيها مدافعة

سؤال كوني

فهو شيء آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية قوله (وان كان البحث الخ) بان يقال لان سلم وجود شيء محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح الماء بسطح العضو هو التصاق الجسم كالمعنى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعى قوله (ولعله اراد الخ) الترتبي ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوب في الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البية عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذي في طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الى اليوسه قريبة من نسبة الامر العدمي الى الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم واليوسه ان يرى مانع ومقاوم انما الترتبي بالقياس الى المعنى الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال الامور التي تلمس فان المشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسه والخشونة والملاسة والخفة والثقيل فان قوله المشهور يشعر بانه اراد بالرطوبة المعنى الذي عند الجمهور وهو الالتصاق قوله (والاطلاع على ما يحتويه) قد عرفت ما فيه من الاراد والتقص قوله (ففناء الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينهما بالخفة والثقيل انما التفاوت في الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة او بمعدتها قوله (على تذكر خبر المصدر) فان المصدر الذي بالناء يجوز التذكير والتأنيث نظرا الى لزوم التاء فلا تأنيث لالفتيا ولا معنويا قوله (اذا اختلفا في الصغر والكبر) وانفقا في مقدار الجانب الذي يخترق كل واحد منهما المعاقق الخارجي فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج في حركته الى خرق كثير بخلاف الصغير قوله (على ذلك التقدير) اي تقدير عدم مبدأ المدافعة قوله (اذ ليس فيها مدافعة) وما قيل انه وان لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القمرية لكن الحرك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدهما واقفاها ولا شك ان معدم القوى يتكسر انكسارا اشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط بوجودها بعدم المانع فاذا خسر القاسر الطبيعية ووجد المانع

٢ بقوى رطوبته على التأثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كان عدم ابصار واحد من المبصرات لا تنافي شرط من شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو لم يذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوسا دائما فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا يبرد صرح به الامام في المباحث الشرقية

قوله فلا يظهر انها وجودية محسوسة) لانا اذا غشنا الاصبح في الماء احسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته وبما للبحث ان قال لعله من قبيل ادراك وحدة الماوس واثنيته وقيل وجه البحث هو انه لم يجوز ان يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة قوله (هذا محصل كلامه الخ) اي محصل كلام الامام في المباحث الشرقية والمراد بما يحتويه ما شربنا اليه في تضاعيف بيانه قوله (لم يختلف في السرعة والبطء الخ) اورده عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء الحجر الكبير اكبر لكبر حجمه الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما في المسافة من الماء والجواب انما يفرض الحجر الكبير طوليا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخترق الهواء كحجم الصغير على ان لثان تصور الكلام في حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا

قوله اذ ليس فيها مدافعة الخ) قد عرفت عليه بان المدافعة حال الحركة القمرية متفيدة لكن الحرك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدهما واقفاها ولا شك ان مقدم القوى يتكسر اشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذ لم يتعاقبين بقوة واحدة واما اذا رما معا كما هو المفروض فلا تأمل

٢ بيوسه لا لاجل صلابته وان ذلك الامتياز قوله وذلك بسبب غلبة اليابس) اما اذا كان الهش من كاه من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس سهل الانفراك يجمع اجزائه فمعنى ما مر من ان سهولة الانفراك في الهش لاجل طامات سهولة الانفراك بين اجزاء صلب صلب الانفراك فلي تأمل

قوله والمثل هو الذي التصق بظاهرة ذلك الجسم (الرطب) وقد يقال المثل ايضا لما نفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث الشرقية

قوله (مخالفة لرطوبة الزئبق) اراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء ايضا ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا

قوله (والاحتاجت الى قابلية اخرى) فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية قوله (وان فسرت بيلة القابلية) فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال) قبل عليه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر والجواب ان المراد بقوله عديمة لازمها هو انه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا اعلم من كونه امر اعتباريا او عين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ما ذكره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بيلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بيلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام ابي علي فلا يلزم مجرد القابلية المذكورة وان لم يحجج الى امر زائد على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة

قوله فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء الخ) قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لا يحس به لموافقته للبدن بالجواررة وصدق ذلك ان الهواء المحاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس الالامسة انما هو بالان صلبة كما عرفت في موضعه ولا ينام تلك الامن مؤثر قوي في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن ٢

ولا يبدأها ولا يعاوق داخل في غيرهما فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وإجاب عنه
 الإمام الرازي بأن الطبيعة معارضة للحركة القسرية ولا يشك أن طبيعة الأصغر أقوى لأنها
 قوة حاركة في الجسم متضمنة بانقسامه فلذلك كانت حركته أيضاً فلم يلزم مما ذكر أن يكون للدافعة
 مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالدليل والاعتماد وإما تسميتها بهما فعبارة جدا (وستقف في مقام
 البحث) عن الأحوال الاعتماد (على زيادات تعبدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يخرج
 لاثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل
 فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاق في نفس المدافعة
 فإنها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلا وليس أيضا قوة الجاذب فإنه ما لم يفعل
 في الجذب فعلا لم يصير مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
 ولا شك أن الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جهته
 ومدافعتها لما عتمتها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع إلى جهة مخصوصة
 وليس ذلك نفس الطبيعة لأنها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر أن المدافعة
 المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيا) أي تأتي مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة
 لأنها توجد عند السكون فالتجذب في الحجر المسكن في الهواء فمرا مدافعة تاركة (في الزق المتفوخ
 فيه المسكن في الماء) أي تحت (فمرا مدافعة صاعدة نائمة) أي للاعتماد (أنواع متعددة) بحسب
 أنواع الحركة فتدرك (الاعتماد كالحركة) إلى العلو والسفل وإلى سائر الجهات وهل أتوا (كلها
 متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعدام لا
 يشترط فن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين
 ومن اشترطها قال أن كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالليل والصاعد والهابط وما ليس
 كذلك فلا تضاد بينهما وإن كانا متمتعين الاجتماع كالليل والصاعد والليل يقتضي للحركة بمتة أو يسرة
 (فهو نزاع لغوي) مبنى على تفسير التضاد في واعلم أن الجهات في على ما اشتهر بين الناس (ستأخذها
 العامة من جهات الإنسان) وأطرافه (التي هي القدم والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت)
 فإن الإنسان يحيط به جنبان عليهما البدان وظهرو بطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب

سبيل الكون

من مقتضاها انتفت المدافعة لأن القوة المستغادة بعدد ما وبقيها قوله (وإجاب عنه الخ)
 منع قوله ولا يعاوق داخل في غيرهما قوله (وإما تسميتها الخ) دفع لما يقا المقصود إثبات مبدأ
 المدافعة أع من أن يكون الطبيعة أو غيرها يعني إطلاق اليل والاعتماد على الطبيعة بعيد جدا وفيه
 أن البعد من حيث اللغة مسلم ولا يضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وما قيل في وجه البعد من أن الطبيعة
 جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه أن كون اليل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند
 من يقول بأنه نفس الطبيعة وأنه لو لم هذا الوجه لدل على الامتناع لأعلى البعد قوله (وليس
 ذلك المعاق نفس المدافعة) أي مدافعة كل واحد منهما للحلقة إلى جهته لأن كل واحد منهما مجرد
 في نفسه المدافعة إلى خلاف جهته قوله (فظهر أن المدافعة الخ) لكن لم يظهر أن المدافعة الطبيعية مبدأ
 غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الأحكام عليه قوله (أخذها العامة من جهات
 الإنسان الخ) بأن اعتبروها أولا في الإنسان ثم عموها كاسمجي وفي عطف الأطراف عليها إشارة
 إلى أن للأطراف أيضا مدخلا في أخذ الجهات وفي التوضيف بقوله التي هي القدم الخ إشارة
 إلى أن هذه الأسماء يطلق على الجهات والأطراف كليهما كما يصرح به قوله (فالجانب الذي
 الخ) أي ما يلي الجانب الذي هو أقوى على ما في الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما
 والجانب الأقوى هو الجانب البعيد عن القلب فإن حرارة القلب يضعف الجانب الذي قرب منه

ومنه ابتداء الحركة يسمى مينا وما يقابله يسار أو ما يحاذي وجهه وإلى حركته بالطبع وهناك حاسة الإبصار
 يسمى قدما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا (وللممكن عند العامة سوى
 ما ذكر وقت أو هامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق
 ما يلي ظهرها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عموها باعتبارها في سائر الأجسام وأن لم يكن لها إجراء متمايزة
 على الوجه المذكور (و) أخذها (الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على زوايا
 القائمة فإن كل بعد منها له طرفان هما جهتان فكل جسم جهات ست إلا أن امتياز بعضها من بعض
 ههنا يتوقف على اعتبار الإجراء المتمايزة في الجسم فطرقا الامتداد الطولي يسمى بها ٦ الأبعاد باعتبار
 طول قائمه حين هو قائم بالفوق والتحت وطرقا الامتداد العرضي يسمى بها باعتبار عرض قائمه باليمين
 والشمال وطرقا الامتداد الباقى يسمى بها باعتبار فحن قائمه بالقدم والخلف فالأبعاد الخاصي يستثنى
 على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد فإن العامة فافلون عنها وإن أمكن تطبيق ما اعتبروه
 عليها (وانه) أي انحصار الجهات في الست (وهم) أطول وإن كان شهورا مقبولا فيجيب أن العوام والخواص
 وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه (الأول) العامي (فلاته اعتبار غير متزوج)
 إذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالمائة (ولذلك قد تبدل) الجهات (فبصير اليمين شمالا
 وبالعكس) والقدم خلفا وبالعكس وهو ظاهر وإذا استثنى الإنسان صار فوقه قدما وتحت خلفا وبالعكس
 الخ إذا سطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (وأو كان الاعتبار) المذكور
 (عدها لجهة) أي ثلثا لجهة حقيقة (لوجدت جهات غير متناهية) أي غير محصورة (بحسب لاشخص ص

سبيل الكون

وأما قال في الغالب لانه قد يكون الجانب الأيسر قويا في بعض الناس بسبب الاستعمال قوله (ومنه
 ابتداء الحركة) فإن الإنسان إذا أراد أن يتحرك من غير قاصر ابتداء من الجانب الأيمن قوله (وإليه
 حركته بالطبع) أي إليه حركته الإرادية مادام على النهج الطبيعي لا كالفقري فإن ذلك غير
 طبيعي بل يتكلف كذا في الشفاء واعتبر هذا القيد لأن محذرة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بأن
 يلتفت إليهما قوله (وهناك حاسة الإبصار الخ) جلة حالية أي يكون حركته الإرادية إليه
 بالطبع حال كون حاسة الإبصار فيه قائمه إذا لم يكن حاسة الإبصار هناك بل في جانب آخر لا يكون
 الحركة إليه بالطبع بل بالتكلف قوله (ثم عموها اعتبارها الخ) بأن شهوها بالإنسان بوجه من
 الوجوه إلا أن اعتبار القدم والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الأجسام
 المتحركة غير الحيوان فإن اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فإن الجهة التي تتحرك إليها قدماها
 والمتروكة خلفها وإن تغيرت حركتها بغير قدماها وخلفها كذا في الشفاء قوله (وإن لم يكن لها
 إجراء متمايزة) كالتلك حيث شهوه في حركة الشرقية برجل مستلق رأسه إلى الجنوب ورجله إلى
 الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحت الشمال وبينه المشرق وشماله المغرب وقدماه جهة النصف
 السطح الأعلى من الفلك وخلفه ما يقابله قوله (فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يحاذي
 الأطراف الستة قوله (يتوقف على اعتبار الأجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الكرة إلا بدفع فرض الامتياز بين
 أبعادها الستة قوله (تسميتها) على صيغة التأنيث والصغير راجع إلى الخاصة قوله (فالاعتبار
 الخاصي يشتمل الخ) حيث اعتبروا في غير الجهات الأجزاء المتمايزة في الجسم وهي الأطراف قوله
 (وإن أمكن الخ) بناء على أن الأبعاد الواصلة بين الأطراف متقاطعة على زوايا قائم وافرغ آخر
 بين الاعتبارات أن العامة اعتبروا الأطراف وعينوا الجهات بإزائها ثم اعتبروا الأبعاد الواصلة بينها
 فكانوا طول الإنسان من رأسه إلى قدمه وعرضه من يمينه إلى يساره وعمقه من قدماه إلى خلفه
 والخاصة اعتبروا الأبعاد المتقاطعة أولا ثم اعتبروا أطرافها وعينوا بأزائها الجهات كذا استفاد من
 من الشفاء قوله (فلاته اعتبار غير متزوج) فلا يصح الحكم بانحصارها في الستة

٦ تسميتها (نسخة)

قوله ثم عموها اعتبارها في سائر الأجسام (قالوا
 الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق
 رأسه إلى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب
 وفوقه الجنوب وتحت الشمال وخلفه جهة سطحة
 الأعلى الذي سمت أقدام من في الربع المسكون
 وقدماه خلفه وأما باعتبار الحركة الغربية
 فيتبدل جهاته الأقدام والخلف وأما اعتبار الأقدام
 ذكر في الباحث الشرقية أن القدم والخلف
 حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون وأما
 غير الحيوان فأنما يرمضان له هاتان الجهتان
 عند الحركة فإن الجهة التي إليها الحركة يكون
 قدما والتي عنهما الحركة يكون خلفا ومعنى
 تغيرت الحركة تغير القدم والخلف ولا كذلك
 الحيوان فإن قدماه وخلفه متعينان بالطبع هذا
 كلامه فاعتبار قدما الفلك وخلفه على الوجه
 المذكور حيث لم يأت له وأما يظهر اعتبارهما
 عليه بالنسبة إلى النصف المشرق والخلف أن اعتبار
 الفلك كالرجل المستلق يستتبع اعتبار القدم
 والخلف على الوجه المذكور وإن اعتبرهما
 بالنسبة إلى ما إليه الحركة وما منه ليس بل لازم
 قوله وإذا استثنى الإنسان الخ) هذا ترويح الكلام
 التناوفاً لتحقيق أن الفوق والتحت من الجهات
 الحقيقية التي لا تبدل أصلا نعم يحصل معهما
 صفة أخرى

قوله وأما تسميتها بهما فعبارة جدا (لأن
 الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف
 قوله وليس ذلك المعاق نفس المدافعة
 الخ) لأن المدافعة إلى جهتين مستقلة بالديهة
 وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة
 فإن كلا من الجاذبين يجد في الحلقة المذكورة
 ما يجده في الحجر المسكن في الهواء وفي الزق
 المتفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع
 المدافعتين إلى جهتين غير مسلم أعما المتع اجتماع
 الحركتين الذاتيتين إلى جهتين قال في شرح
 المقاصد الحيل المتجاذب بقوتين متساويتين إلى
 جهتين متقابلتين يجذب فيه كل من الجاذبين
 مدافعة إلى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو
 كالسكن الذي يمنع من التحرك لمدافعة فيه
 أصلا

قوله وليس ذلك نفس الطبيعة (قيل يمكن أن
 يقال أن ذلك الذي ذكره هو مقتضى الطبيعة الجسمية
 المتصلة في حد ذاتها فأنها تجذب إلى كل
 من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق
 والتشتت

قوله فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء
 الحركة يسمى مينا (اعترض عليه الإمام في المنص
 بأنه تفسير للعلوم بالضرورة بما لا يعلم إلا بالنظر
 الدقيق لأن كل واحد من الناس يعرف يمينه
 مع أن هذه الزيادة في القوة بما لا تطلع عليها إلا
 الخواص ثم إجاب بأنه يجوز أن يكون المتعبر
 في الوضع الأول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر
 الاسم في الجانب الذي عليه وضع الاسم ولا يحسب
 ذلك المفهوم الدقيق

وقوله (وخطوطه الاثني عشر) هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والافاق الخطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون

قوله (وجبان يكون للامتداد الخطي طرفان) اراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لا يخفى

قوله (ورد عليه بان الدائرة الخ) فان قلت الدائرة قد يطلق على محيطها وقد صرح في بحث نفي الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا فحينئذ لا يزداد قلت الكلام الذي نقله الشارح عن الامام فلا بالعنى مذکور في المخصص وفي المباحث المشرقية وليس فيها ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لجعلها على محيطها لان السلوب كلامه في كايه مانع عن ذلك ودال على ان مراده من الدائرة معناها المعروف اعني سطحها محيطه خط مستدير قال في المخصص السطح ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها حتى النقط صارت ثمانية وان كان مسددا اوسمعا وغير ذلك من المضاعفات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا للطرف والدائرة لاجهتها بانها بالافعال واما بالقوة فجهتها غير متناهية اذ لا نقطة اوليها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذه عبارته في المخصص وعلى هذا السلوب كلامه في المباحث المشرقية فليأمل

قوله فهي منتهى الاشارات ومقصود الحركات المستقيمة) فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدد الثلاث الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطبا لكونها آخذة من جهة تحت متوجهة الى ما قبلها

قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها) فانك اذا اشرت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا نفذ في المحرك وتحرك ينتهي حركته المحركة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل

سبيل الكون

قوله (اعتبار التقاطع على قوائم الخ) وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم في ابعاد ثلاثة انما هو اذ افترض امتداد واحد اصلا ووضع وضعه من غير ان يكون الطبع موجبه فترتب عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره بمائيس مواز به لوقعت ثلث مقاطعات اخرى على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا في الشفاء قوله (متناهية المقدار) دون الوضع كالدائرة والكرة قوله (بان الدائرة الخ) في الشفاء واما الدائرة فلا جهة لها بالافعال الواحدة قوله (هذا الكلام الخ) اي ما غلته من الامام واما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك قوله (يدل بصر بوجه الخ) حيث اطلق الجهات على اطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه تسامحا والمراد انها بمحددات الجهات فبني قوله هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يحجج في دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات والى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع انواع المتاهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان اربع الى الخطوط واربعة الى الزوايا واعلم في قوله بصر بوجه اشارته الى ما قلنا قوله (ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تبدل بتبدل اوضاع الجسم قوله (جهات مطلقة) اي ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم قوله (ومطلق الجهات) اي يكون جهة في الجملة قوله (منتهى الاشارات ومقصود الحركات) اشار بصفة الجسم الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم قوله (اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ)

(بجملتهما)

بجملتهما واذكر من حال المستقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحفا بل يصير وجهه الى الفوق وقفا الى التحت ثم ينصف التحت والفوق حيث يوصفان آخر اعتبار بين اعني كونها قدما وخلفا واما باقي الجهات فلا تميز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بمائيس السماء والارض لم يتصور فيها تبدل بخلاف ما اذا فسر بمائيس رأس الانسان وقدمه بالطبع فانها لا تبدلان حيث كذا اقام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على الجري الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويحسب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان رأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الول والقرب ولا شك اننا اذا فرضنا قدم احدهما هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على الجري الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا واذ ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سبأني اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضي) هذا قسم لقوله انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات (امر او احاد فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفة واحدة) بالحقيقة (فتسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل مثلا والى العلو خفة) وقس دلي ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدي) الفائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات امانتضاه او متعاقبة فلا يتصور اعتماد في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما متلازمان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون السمي وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كاذب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لا متناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد يجمع لوجهين) الاول ان من جذب حجرا ثقبلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة (وهو ظاهر) والمتعلق به (اي بذلك الحجر) (من اسفل الجاذبه اليه) اي الى الاسفل (يوجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وعلامه ان الله (ثاني ان الجبل الذي يجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما) فيه (اعتمداو) (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات

سبيل الكون

فهو منتهى اشارة وحركة واقعتين في امتداد ذلك الجسم قوله (ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون ظرفا مستقرا واقعا موقع الحال عنهما قوله (بل هو متناع الخ) اي ظرف لغو يغيد التقيد به كون الولي والقرب طبيعيا قوله (واذا ثبت الخ) بيان لارتباط قوله واعلم ان قوله بل الحق بما قبله من بيان احكام الاعتماد قوله (امرا واحدا) اي بالنوع يتحقق في كل جسم واحد من افراده فلا اجتماع للضدين ولا لمتماثلين وما قيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم لان الفرض بتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحدا بالشخص في جميع الاجسام قوله (الاختلاف في التسمية) اي تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات قوله (وقد يجمع الاعتمادات الست) المتخالفه بالاعتبار الواحدة بالذات قوله (هو الاشبه باصول اصحابنا) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقعت عليها حتى يظهر وجه الاشبهة ولعل عند غيري بيانها قوله (فقد اجتمع فيه اعتمادان الخ) وليس هذا بخلاف لما مر في الحلقة من انه لا مدافعة فيها حالة التجاذبية لان التي فيها هي المدافعة الى جهتي الجاذبين والمتبذها المدافعة

قوله ومعناه ان لرأس كل شخص الخ) قيل حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليأمل

قوله (امرا واحدا) مقابلته بقوله له انواع يشمر بان المراد بالامر الواحد الواحد بالتويع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثلثين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار يستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهة بالنظر الى القول بالتعدد الوعي فلا إشكال في حديث التفرع ايضا فلي هذا معنى قوله وقد يجمع الاعتمادات الست جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المتخلفة والاضافات الى الجهات الست

قوله وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا) نقوش في العبارة بان الاشبهة تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول والجواب ان مدار الحكم بالاشبهة القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد يظهر لانه متعين لجواز الخالف بالتضاد وتماثل

قوله فانه يجد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قد مر ان لا مدافعة في الحلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا بخلافه مع ان الشارح ارتضاها معا حيث لم يقدح في شيء منهما قلت لو سلم الارتضاء فالشارح حل المدافعة ههنا على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة فلا يخالف ماسبق والقرينة عليه تصريح المصنف في احكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة

الى الجهات التي في جسم واحد ثم (قال الامدني واولها بالعدم من غير تضاد) في لوقلتنا
ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعهم (لم يكن) هذا القول (يمتد من القول
بالايجاد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد
وعدمه (رابع) اي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلوية والسفلية المتمازجان
باطمع) فتكون المدافعة الطبيعية نحو واحدتها فالوجه للصاعدة الحقة (و) الوجه (لها باطنية مثل
وكل منهما) اي من الخفة والثقيل (عرض زائد على نفس الجوهر ووجهه قال القاضي) وابعاءه (والمعترضة
والعلافة) ايضا (ومنه طائفة) من اصحابنا (منهم الاساذ ابو اسحاق) قاله (قال) في اكثر اوقاله
لا يصور ان يكون جوهرها من الجواهر الفردة (شيئا) منها (خفي) وذلك لان الجواهر افراد
متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة)
في الاجسام (عائد الى قلتها) فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة (ويظهر ان الرق اذا لم يمتد
اخرج الماء) اي صب (وولى) زينا فان وزن ما يملأه من الزيت يكون اضعاضا مضاعفا لوزن ماءه و... من
الماء مع تساوي اجزائه) التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيت والماء (ضرورة لتساوي اخصارهما)
اي للزيت والماء وهو الزيت للمعين فلا بد من تساوي اجزائهما المثلثة (الا ان يقال بان في الماء خلاء
لا يسل الماء اليه طبعيا) اما لقادر المختار واما لسبب آخر لان قوة وحيدته لا تساوي اجزائه الزيت
لانها كثرة ملاصقة فلا ترجح بينهما الا وهو اقل من فرج الماء لكن هذا القول مائل كما اشار اليه
بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اي زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة
وزن الزيت عليها) اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادته عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك
انها بقدر الخلاء في الماء (وهو) اعني وزن الزيت (ربما كان اكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء
(فكان بازاء كل جزء من اجزائه جزءا خلاء فخرج بينه) اي بين اجزاء الماء (عشرين مرة من
الاجزاء وانه ضروري البطلان بكذبه الحس) اشهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خاصتها
الحكيم يسمى الاعتماد مالا ويقسم الى ثلاثة اقسام طبيعية وقسرية ونفسانية) اي المثل (اما)
ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) الميل
(القسري) كمن الحجر المرمي الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشهوية) وصادره عن
الارادة (وهو) الميل (النفساني) كمن الانسان في حركته الارادية (اولاهو) الميل (الطبيعي) كمن
الحجر بطبيعته الى السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل فيجرحه نفساني لا قسري

في سبيل الكون

الى خلاف جهتها قوله (لان الجواهر الافراد متجانسة) اي متماثلة لا اختلاف بينهما بالطبع
فلا تتفاوت بالثقل والخفة لانها عبارتان عن المادتين الطبيعيتين ولا بد ما قيل انه يجوز ان يكون
التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وانه لو لم يكن عدم التفاوت بينهما بسائر الاعراض كالاولان
والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات اما الاولان فظاهر لانه لا كلام في جواز خلق المثل
والخفة فيها اما الكلام في كونها مقتضى طبيعتها واما الثالث فلان الشخص عند المتكلمين عددي
لا يجوز ان يستند اليه الامور الخارجية قوله (والخفة في الاجسام الخ) اي خفة جسم باعيا
الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى قلة اجزائه فلذلك يملأه قازق في المنوخ المحبوس في الماء يملأه
لان قلة اجزاء الهواء المنوخ فيه بالنسبة الى اجزائه المائية واولي ذلك الرق بالماء يقتضي طفوه على الماء
قوله (بكذبه الحس) وما في شرح القاضي من انه يجوز ان لا يحس به الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء
المائية فما يكذب العقل فانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها والتباين بين
اشاها قوله (قال الصادق الخ) بيان لقائه تغير الخارج المتماز بالاشارة الحسية وخاصة التقيد
بقوله وصادره عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فيه قسري مع

(لانها)

لانها ليست خارجة عن البدن متميزة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذ لم يكن صادرا عن الارادة
لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) متحصرة بهذا الدليل في الطبيعة
والقسرية ونفسانية (ويقتض ذلك) اعني حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة
(بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض الرق في الروح الحيواني بالتسليم وليست داخلية
في الطبيعة مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره (لانهم حصرها) الحركة (الطبيعية في الصاعدة
والهابطة وهي) اي حركة النبض (ليست شيئا منها وكونها ليست احدي الاخرين ظاهرة)
اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيها)
اي ان لم يحصرها الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه
وجه التحصير اذ لا يقتضي حيدتها الطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون
حركات النبض والتغذية والتقية داخلية في الحركة الطبيعية المعنى المراد في هذا المقام كسبائي ولا يتجه عليه

في سبيل الكون

انه لا يصدق عليه انه بسبب ممتاز عن محل الميل في الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق
بينه وبين الميل الذي يحدثه نفوسنا في ابداننا وكذا ما قيل في صورة امتناع الخلاء كالزراقات
والقارورة المخصوصة المكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذات وضع
لان القاسر فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على
سبيل التجوز قوله (مؤلفة من انبساط وانقباض) الانقباض حركة الاجزاء العروية من
الطرف الى الوسط والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا
فتباعدون مرة الى خلف فيوسعون دائرتهم ويتقاربون اخرى الى قدام فيضيقون دائرتهم
قوله (لترويج الروح الحيواني) ليس قيد احتراز بابل هو بيان لغاية حركة النبض وهي تعديل
الروح الحيواني واخراج فضلاته واثار اليها بقوله لترويج الخ فان الترويج انما يحصل بالتعديل
والاخراج ونقصه ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون الا لطيفا حارا جسدا لا يكون سريع النفوذ
ولا شك ان اللطيف الخارج خصوصا كثر الحركة يسرع استحالته الى النار المناسبة لجوهرها وذلك
مؤدالى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح
الحيواني في الطائفة والخفة ليعمله وهو الهواء فهو ينفذ الى القلب والشرابين المتلفة به بان يدخل
اولا في رية بحركة النفس ثم يدفعه الية بعد اصلاحه الى العروق السمكية بالعروق الخشنة
ويتدفع منها الى مسام الشرايين ويريد منها الى القلب ثم منها الى جميع البدن ويعدل مزاج
الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتنفس بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول
فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح قوله (فان لم يحصروها فيها الخ) في شرح
القاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرابين من
شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض
وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتدح العود بل جذب الهواء البارد المصلح
لمزاج الروح ولان الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد من اجبه والاحتياج الى هذين
الامر من امتناعا لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول
يكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعد فان اجزاء العروق في الحالين تتحرك من جميع
الجوانب الى وسط العروق اولى طرفه نعم يصح ذلك القول اذ قيل ان حركة النبض وتيرة على
ما ذهب اليه البعض قوله (اذ لا نفي الخ) اي لانني بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة
من غير شعور وارادة على ما هو المشهور في مقابلة النفس حتى لا يكون حركة النبض طبيعة لعدم
كونها على وتيرة واحدة قوله (ولا يتجه عليه الخ) تعطف على فيكون اي اذا كان المراد ذلك

(موافق)

(٦)

(ثاني)

قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت
بالثقل والخفة اراد بالجناس التماثل فان التجانس
قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما لا فلا
ما ذكره لا يلائم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر
الافراد متساوية في قبول الصفات المتشابهة وان
الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالحكمة القول
بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل
المذكور واما ما في الجواهر استناد التفاوت الى الهويات
واما الثالث فلا يلزم ادل على عدم جواز التفاوت
بسائر الاعراض كالاولان والطعوم وغيرها
قوله والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فان
قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الرق النفوخ
فيه الممكن تحت الماء بل يكون غاية
ما فيه ان لا يجذب فيه الجاذب من فوق مدافعة
هابطة مثل ما يجذب في الهواء ماء او زيتا او نحوهما
لكثرة الخلاء فيه قلت لعله يمتدح وجود الميل الصاعد
في الهواء ويحصل صعود الرق في النفوخ فيسهل
اضغط الماء كما ينبغي وان كان فيه ما ستعرفه
قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نفل في
آخر مباحث الحكم ان في الخلاء عند البعض قوة مدافعة
الى فوق واصل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا
التقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الماء
كزيادة وزن الزيت عليها فيندفع عنه قوله وكان
يجب الخ وكذا خفة الهواء المحبوسة في الرق
المنوخ فاعلم
قوله بكذبه الحس) قيل يمكن ان يقال لا يحس
بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية
ولا يخفى بعده

قوله وهو الميل القسري) فيه بحث وهو انه اذا
تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر المختار فله
الى فوق قسري مع انه لا يصدق عليه انه بسبب
خارج عن المحل بمعنى الامتزاج في الوضع وتعميم
الامتياز في الوضع انما يكون محل الميل ذا وضع
دون سببه الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة
الماء الى فوق عند من القارورة مصدا شديدا
او كسها على الماء فانه قسرية والقاسر امتناع
الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول
ان التقسيم على مذهب الحكم لا يوافق بالقادر
المختار تعالى شأنه عما يقولون وعلى الثاني ان
القاسر طبيعة الهواء مقتضى لتلازم سطحيه
سطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجدي
في صورة زراقات التي ذكرها الشارح في بحث ٢

٢ الخلاء فيشكل الامر اللهم الان يعتبر القاسر
هناك الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على ان شارح
حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين
سكونا بان القاسر في الكل امتناع الخلاء فيثبت
يحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الامتزاج في الوضع
كما شرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل الموجود
في الاملاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية
بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج
عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا القاسر
في الافلاك قلت لانهم وجود الميل فيها بالنسبة
الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ
القريب للحركات الذاتية اعني المقابلة للحركات
العرضية ولا وجود له فيا ذكر
قوله وصادره عن الارادة) فيه تنبيه على ان
يجرد المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ ليس ميل
الساقط المراد لسقوطه نفسانيا لعدم امكان
الامساك ل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه
قوله في الصاعدة والهابطة) اي الصاعدة
فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض
ليس شيئا منها لانها مركبة منها
قوله فان لم يحصروها فيها الخ) قال
المصنف في مباحث الحركة قد اخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة او التي
على وتيرة واحدة
قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك الخ)
في العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدوها
خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة
قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة اذ لا
يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب
لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة
وجوز ان يكون ذلك السبب متعددا

ان الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تفيض صعوده وينبعه اذا كان تحت الارض ومبوطه وزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشراب منقضية للانسباط اذا عرض للروح الذي في جوفه مخونة يحتاج في دفعها الى جذب هواء صاف ولا تقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار ككلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوطئه الانسباط بالجذب والانتقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل الدواجز فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستنباع كما تستنع حركة الشجر حركة انقباضه وفروعه فيكون انسباطها بانسباط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمقصود في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا تنقض مخرجها عنها (اما الميل الطبيعي فانه قوله حكيم الاول ان العادم له) اي للميل الطبيعي بل لبدائه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما يندفعها القريب هو الميل الطبيعي (ولا يتحرك ايضا) بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا (في مسافة ما في زمان) لا متاع قطع المسافة المنقصة في آن لما من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (ولكن) ذلك الزمان بافترض (ساعة والذى) مبدأ (الميل) الطبيعي ان يتحرك تلك القوة المحركة (في تلك المسافة) المعينة ويقطعها (في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (ولكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلاح) اي فليجسم آخر (مثله عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك في تلك المسافة تلك القوة المحركة ويقطعها (في ساعة ايضا) اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلى (المساوئين) وهي بالعشر في المثال المفروض (فتكون الحركة مع العائق) القليل (كهي لامة) في السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسألة الخلافة فانه الى ههنا) ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المستثنين والمقصود ان كل حركة لا بد ان تكون على حدين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف

سبيل الكون

لا يتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لا يجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذا ما لا يكون جارجا عن المتحرك يجوز ان يكون امورا متعددة فلا يلزم صدور الافاعيل المختلفة عن الواحد قوله (هواء صاف) اي عن الفضلات قوله (كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام اي قبلا قوله (فانه يجذب) اي يجذب الروح غذاءه وهو الهواء الصافي قوله (ويدفع ما فضل منه) اي يدفع الروح ما صار فضلة من ذلك الغذاء وهي الاجزاء الدخانية المعتدلة فيه قوله (او اعانه) وهو الشرايين قوله (يا لجذب) اي بسبب جذب الغذاء بالدفع اي بسبب دفع الفضلات على سبيل المد والجزر المد السيل والجزر ضد قوله (حركة النبض مركبة) على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانتقباض قسرية وحركة الانسباط طبيعية يعني ان مقدار البرق بالطبع ما يحصل له حالة الانسباط وما الذي يحصل له حالة الانتقباض فهو مقدار يحصل له قسرا قوله (جامع بين المستثنين) اي يندبوتهما ما قوله (ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فانه كانت الحركة نفسانية غير مذكورة في كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلته في بحث امتناع الخلافة قوله (فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا في اثبات ان كل حركة قسرية اليها كانت موصوفة بجذب من السرعة والبطء فادفع ما قيل اننا لانسلم امكان وقوع حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها في النصف فقط بل ضم اليها وقوعها

(ذلك)

ذلك الزمان اوفى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان توجد حركة ما الاعلى حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يتخيل ملازمة حد من حدودها ونبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيرتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعورها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان او امكان وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المتحرك

سبيل الكون

في الضعف ايضا ولا شك في امكانه على ان يقول امكان وقوع حركة اخرى نصفها في تلك المسافة كافي لنا في المطلوب لانها ما واقعة في مثل زمانها اوفى اقل منه اوفى اكثر منه فهي مساوية للحركة الاولى في حد من السرعة واسرع منه او ابطأ فلا يمكن حركة الا في حد من السرعة قوله (اي صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة او لا فيخرج عنها الحركات الثابتة وتدخل في الطبيعة وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات الثابتة قوله (وينبعث عنها) اي عن الملازمة المتخللة الميل السعي بالارادة في الحيوان او المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملازمة قوله (وان كانت الحركة طبيعية) اي صادرة بلا شعور وارادة سواء كانت على وتيرة واحدة كافي الاجسام البسيطة او لا كافي الثبات قوله (لا شعور لها) اي شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذي يترتب عليه الاختلاف في الافعال فلا ينساق ما صرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه اثبت الشعور الايجابي ولذا قال حتى يمكن الخ قوله (بل هي بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهي تطلب اسرع الحركات التي تكاد تقع في آن قوله (وكذلك القاسر) اي احتاج في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة اي لا اختلاف فيها بالشد والضعف بان يوجد القاسر في الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسر على ام ما يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت ايضا بل يكاد ان يحصل المفروض في المكان القسري في آن لو امكن كالتبيعة ثم انه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجمع افرادهما فلا خلل في خروج القسرية التي مبدأها قاسر وارادة على انها في حكم الارادية وصار ذلك البعض اوضح واخضر فانه قال والقاسر اذا فرض على ام ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت وبما جررتك اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محفوظ في الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاوق متقسما بحسب اتساعه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامة وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على ام ما يمكن لانه يحدد مع الاستواء في الاحوال الثلث على ان كلامه ليس منبها على فرض القاسر في الاحوال الثلث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محددا قوله (والقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعني ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقا وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والا لكانت تلك لازمة للجسم في جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة اخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المساوئ الداخلي والخارجي وقد اورد على ههنا مثل ما اورد على القاسر بانه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظا في الاحوال الثلاث فلا يتم الاستدلال وانت خير بعدم وروده على ما حررتاه

قوله فان كان الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة الحركة النفسانية قد تخلص بالارادية فالطبيعة التي تقابلها تفسر حيثما يصدر من غير شعور وارادة وقد يجعل اعم منه ومن احد قسمي الطبيعة اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لا خصاصة بذوات لانفس وهذا الاعتبار يسمى حركة الثبات نفسانية وتخص الطبيعة حيثما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالذات الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

قوله وان كانت الحركة طبيعية ارقسية الظاهر من سياق كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المساوئ الداخلي والخارجي في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية ان لا تتحقق حركة اصلا او يتخلل الحركة عن لازمها اعني حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحدد ههنا حيثما وفيه ان القاسر بما كان ذا شعور فيحدد حال الحركة يارادته فلا يثبت السلب الكلي نعم لو احتلزم جواز الحركة القسرية في الجلبة جوازها في جميع الصور ثم الاستدلال للزوم انفعال في بعض الصور اعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن ان ذلك الاستدلال مع ظهور الفارق ثم ان التقدير المذكور لا يلائم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لا شعورهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر ان لا يخلص الا بتخصيص الدعوى بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية

قوله لان الطبيعة لا شعورها (ها) قيل عليه قد صرح في الخط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها شافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاه وهذا التفرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كاقضاء البرودة الخصوصية او الحرارة الخصوصية او غير ههنا من الاعراض ؟

٢. القابلة للتفاوت ووجه الارتفاع ظاهر على ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضي الحركة لاجل هذا الحصول فيكون مقتضى قطع المسافة في ان لو امكن فيقتد لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاه في تحقيق ان القوى الجسمانية لا يجوز ان تكون غير متناهية في الشدة نعم رده عليه ما اورده الشارح هناك

قوله فان خارج هو قوام مافي المسافة) قيل لان ذلك لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فاننا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ازلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس وينسارع في الحركة بحسب تبادله من المقناطيس

قوله ولا يتصور في الحركة) الطبيعة معاوق (داخل) هذا في حركات البساط واما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوق الداخلية من اجزاء مادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلي الطبيعي في البساط مسلم واما الارادة فلا لان اقتضائه شيئا وارادة ما يعوقه جاز بلا شبهة وتلك الارادة يجوز ان يحدد سرعة الحركة ويطهها فمعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على ايجاد المعاوقين اللهم الا ان ينسب الكلام على الوقوع اذا استقره دل على ان ليس لنا بسطة ذو حركة طبيعية يكون ثار ارادة ايضا اذ يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا ترى ان من دفع من مكان حال فحركها بطبا بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة تأثير في المعاوق اصلا فامل

قوله وتقتضي مع ذلك ايضا معاوقها عنه بالذات) قيل لم لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة ويقتضي مع ذلك معاوقها من الارتفاع على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها الاجل فامل قوله وتحديد القسرية يحتاج ان ذلك والى ٢

في تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حده من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج من التحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافي المسافة من الاجسام فيجب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لا يستحالة ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا معاوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحدد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعة والقسرية على امتناع الخلاه ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يتخلو عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق

سبيل الكون

قوله (اذ لو لم يعاوقه الخ) لانه على تقدير عدم المعاوق امان لا يكون له تعلق بالحركة او يكون له تعلق بالا عانة وعلى التقديرين لا يكون محسدا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه اذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر انصبي مراتب الاسراع لا يتصور الا عانة فيه واما ما قيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل يقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك لبعض قد فوج بان ذلك الامر المعاوق انما يكون تحديده لحده من السرعة والبطء بتحديد اول مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة والقاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما يعينان باختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكمية اي الصغر والكبر والكيف اي التخخل والتكثف او الوضع اي اندماج الاجزاء وانتفاشها او بحسب رقة مافي الحركة وغلظها وما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامي ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيلا هذا البيان بانه الميل قوله (فالخارج هو قوام الخ) لان ما سوى المسافة والتحرك والتحريك من الامور الخارجية لا يلزم الحركة فلا يمكن ان يكون محسدا بل يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا محسدا بحسب اختلافها في القوة والضعف قوله (ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ) اي اذ كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المعاوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ماذكره من قوله لا يستحالة انما يدل على عدم كون الطبيعة معاوقا والمعاوق الداخلي اعم منها فيجوز ان يكون نفسا كالطيسر الساقط من مكان وهو يطير اليه قوله (بل في الحركة القسرية) اي بل يتصور المعاوق الداخلي في الاجسام البسيطة في الحركة القسرية قوله (فتحديد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المعاوق الخارجي بان امكن الخلاه لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانفت الحركة وهذا برهان على امتناع الخلاه من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلاث كما هو المشهور وخصاله انه امكن الخلاه لا مكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالي من الشاغل ومن امارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم وجود الحركة فيه على غير حده من السرعة والبطء قوله (وتحديد الحركة القسرية الخ) لا يخفى ان اللازم من تقدم انه لا بد للحركة القسرية من احد المعاوقين واما انه يحتاج الى كليهما فلا يمكن البيان المذكور اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلي لجواز ان يكون محسدا معاوقا خارجي فلا يلزم انتفاخ الحركة على شي من التقديرين ولا كون الحركة مع المعاوق كهي لانه لان الزمان الذي ياراه المعاوق الخارجي والداخلي محفوظ في الحركات الثلاث فقدر قوله (فلذلك يستدل) اي لاجل ان تحديد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما يحتاج الى الماوق الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاه بل يلزم على تقدير امكانه وجود الحركة بدون المعاوق الخارجي او يلزم ان يكون الحركة بدون المعاوق كهي لانه قوله (ويستدل بالقسرية وحدها) لانها تحتاج الى المعاوق الداخلي دون الطبيعة قوله (اعلم ان يكون الخ)

داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاه لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضى زمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة ارادية كما ذكره المصنف (الحكم الثاني ان الميل الطبيعي لعدم) اذا كان الجسم (في الخير الطبيعي والافعال ذلك الخير) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (او اني غيره) فيكون هربا عن هذا الخير وطلبا للغير (فالطلب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها ما طلب لذلك المكان او هرب عنه (دون مسداتها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة ان ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعت اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحت مكانه اذ لم تكن تحته فالدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لا نأقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله متطابقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصل الا لجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في صائر اجزائه واذا كان الثقل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة اصلا لافي كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه ذلست موجودة بالفعل (واما الميل القسري فاثبتوا) ايضا (حكيمين الاول قد يجتمع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي رمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احداثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انه يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم مائلا بمعاوقه كالخارج فان الهواء يقاومه ويقدر تلك المقاومة يحصل القصور فلا يجد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاه كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلعت عن العوائق احدثت معاوقها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغ الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك

سبيل الكون

فيه تعرض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطباعي بل الطبيعي وحمل الطبيعي على معنى الطباعي خروج عن سوق كلامه لانه قدم اول الميل الى طبيعي وقسري ونفساني ثم ذكر للميل الطبيعي حكيمين قوله (كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسري والارادة قوله (ان الطبيعة وحدها) اي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصغر والكبر والتخخل والتكثف والاندماج وانتفاش فلا بد ان الطبيعة تسبها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضي مرتبة معينة كما مر بيانه قوله (الا بل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا) فيه اشارة الى انه ليس داخلا في شي من الاقسام الثلاثة لانها اقدم لما يكون مستندا الى واحد منها قوله (منموا) في الصحاح منوبته ومنته اذا تلبته قوله (من ان الطبيعة وحدها) من غير اعتبار القسري قوله (جاز ان تقوى الخ)

التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المساوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المساوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقى ههنا بحث وهو ان هذا التحقيق الذي اورده الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان محدث مراتب السرعة والبطء لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل قال في ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شتلا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطء اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها متممة لعدم الاووية فانقضت اول الامر ايشند ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكمية اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكثف والتخخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها وغير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كمال ما فيه اي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويلا على غيره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تنقيحه وهو صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان في تعيين مراتب دخلا لما في المسافة من الملاء البتة فيثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليأمل

قوله (عن مبدأ ميل طباعي) اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر للحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالكفائي مصدر مالا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا بد عليه ان الثابت لزوم مبدأ ميل طباعي وهو اعم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح قوله (مركز ثقله) مركز ثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الجسم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الخيم

قوله قد يجتمع الميل القسري الميل الطبيعية ٢

٢ وقد يحتاج القسري الارادي كافي الانسان الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجمع الارادي والطبيعي كافي الانسان المحذور ويجوز اجتماع الثلاثة كافي الانسان الصاعد اذا دفعه آخر

قوله من الذي يزل بفسد ان قلت ما التسري ان حركة الحجر الذي يزل من مكان اعلى لا يكون اسرع من الذي من مكان اسفل مع تساويهما في الحجم والنقل حتى ان الاول ربما يصدم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من اسفل قلت سره اشتداد الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالصعود وجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم ان تأثير الطبيعة وحدها اوسع ميل قابل ليس كتأثيرها مع الميل الكثيرة التي تعويها وتعصدها كما في المباحث المشرفة

قوله ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل (فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فتسبها الى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقضت اولا امر الشدة بضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف فتسبها الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كازمة الشارح وان وسط بينهما امر آخر لم التسلسل فان يجوز استناد اصل الميل الى الطبيعة ومراتبها الى امور مختلفة فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم فلا يكون هناك الاميل واحد مستندا الى الطبيعة والقاسم معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلاثة اعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل حينئذ من اى تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على ان الذي يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن الميل فان المركب من الداخل والخارج خارج والامتياز في الوضع بين الميل والمجذوع المركب ايضا ثابت وان ثبت خروجها بناء على ارادة الخروج عماه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم لعدم خروج السبب وعدم المقارنة

القاسم وحده ربما يعوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتماعا اجبتا مرتبة اشده واقوى او احدث كل واحد منهما اشده ما يعوى عليه من مراتبه (الثاني انهما) اي الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه لما ريد بالبل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لاستماع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التخصي عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد) بالبل (مدوفا فتم) اذ يجوز اجتماع ضد المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدي هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين لم يرمين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتوا في قوتيهما للحركة) فان الصغر اسرع حركة من الكبير (وفيها مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك البدأ قوة استغادها المتحرك من القاسم وثبت فيه زمانا ان يطلعهام مصا كات مما يماسه ويخرقه بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا (قلولا) ان يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لم تفاوتوا) في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبيرة قوى واشد معاوقة من طبيعة الصغرى فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان اراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبةا فلما اجتمع البدآن لاجتماع المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (واما الميل النفساني فهو) الميل (الارادي وسيائك في ابحاث الارادة ما تعلقه) ونضمه (اليه) اي الى الميل النفساني فيكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعزلة في الاعتمادات فها) اي من اختلافاتها فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسام الاعتمادات الى اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة القلتضيان للهبوط والصعود (و) الى (يحتل وهو ما عداها) كاعتماد الثقل الى العلو) اذ ارى اليه (و) اعتماد الخفيف الى السفلى (حال ما حرك اليه (اوها) اي كاعتماد الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) اعني القدام والخلف واليمين والشمال (فداختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال ابو علي (الجباي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحرركات التي يجب بها ويطله انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (واي يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد اسبابها) التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي للسكون وللشروط الحاصل فيه

سبب الكوني

باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر قوله (القاسم وحده) اي بدون الطبيعة قوله (ربما يعوى الخ) باعتبار العداوة الخارجية او اختلاف الجسم المتحرك كما مر قوله (لاستماع الخ) قيل قد مر سابقا ان في الحجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره احد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لان اجتماعهما معا فيه بل كل واحد منهما في زمان غير زمان الآخر لكن قصور الزمانين المتعاقبين يتوهم اجتماعهما معا فيه وانما تلبد الارض عند الانجرار لخشونة الحجر لا لمدافعة قوله (وفي مع ذلك الخ) بمعنى ان المدافعة الى جهة اخرى يستلزم التخصي من الجهة الاولى فلزم اجتماع المدافعة مع التخصي الى جهة واحدة قوله (وذلك البدأ الخ) على ما هو التحقيق وان كان المشهور انه القاسم كما فهم من وجه انحصار الميل في الاقسام الثلاثة قوله (لجواز ان يكون الخ) كونه علة وقريبة يقتضي ان لا يتوسط بينهما علة لان لا يكون مشروطا بشرط قوله (اوها) عطف على اعتمادا ثقيل فلزم دخول الكاف الجارة على الظاهر وهو لا يجوز في السعة الا انه يصح في المعطوف ما لا يتصل في المعطوف عليه قوله (الى دعوى المماثلة) اي المشاركة في حكم التضاد

(وايضا)

(وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (بوجب الجوهر كوني) في حيزين (فانه ذاتي الحركة الجوهر) الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذي تحرك عنه فلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تلك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البدئية تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيستل القياس) التمثل الحالي عن الجامع مع ظهور القاري (وقال ابنه) ابوهاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلة وهل تضاد الاعتمادان) (اللازمان او المجتبلان تردد قوله فيه) فقال ثلثة بالتضاد وتارة بمعدمه (اما الاول) وهو جزمه باله لتضاد اللازمة مع المجتلة (قد علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الارتفاع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه ايضا مدافعة (صاعدة يجدها الارتفاع) اي الارتفاع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثاني) وهو تزده في انه هل تضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلة (فلعل المجتلب) على سبيل التفاوت حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده) اي يجذب الجاذب مدافعة الجبل له (بالضرورة) قال كل واحد منهما يجذب من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لاجسذه اياه الى جهته لتحرك الجبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذ لا يجذب له تحرك ضرورة) فقد اجتمع في الجبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) اي ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فضاء الجباي) من غير تفصيل (وواقفه انه في المجتلة) فحكم بانها غير باقية (دون اللازمة) فانه ما فيه عند (الجباي) في عدم بقا الاعتماد مطلقا (وجها الاول لو بقي) الاعتماد (اللازم) في جهة السفلى مثلا (بقي) الاعتماد (المجتلب) في تلك الجهة ايضا كاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) اي المجتلب (يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو) اعني الاشتراك في الاخص (بوجب الاشتراك مطلقا) اي في جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل بالتفصيل فلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لا لانه كونه) اي كونه ماذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اي اخص صفة النفس عند ابى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيئا مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يلزم الالزام الوجه (الثاني لافرق في) اجناس (الاعراض التي يمتنع قاؤها) كالاصوات والحركات وغيرها (بين المقدور وغيره) فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون

سبب الكوني

قوله (فقد اجتمع فيه الخ) قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه واما انها معا فكلما قوله (فلعل المجتلب الخ) يعني ان هذا الجزئي منشأ للتردد في الحكم لكلي لانه دليل عليه فلا يرد ان الجزئي لا يثبت الحكم الكللي قوله (يجد) تذكيره الضمير بآويل المدافعة بالاعتماد قوله (بحيث لو لاجذبه الخ) لا يخفى انه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب قوله (هل تبقى) زمانين اي من لاعراض التي لها بقاء كاعطوم ام من الاعراض المتجددة انا فاما كالحركات والاصوات قوله (اي في جميع الصفات) نفسية كانت او غير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعالة لانه الوجود في الزمان الثاني فالشركة في الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند ابى هاشم والافلا اشتراك في الصفات النفسية متفق عليه قوله (باتفاق منهما) اشار به الى ان بطلان التالي كما نه الزامى برها في ايضا بخلاف الملازمة فانها

٢ بالشعور ولا شك ان الخروج المتق في الطبيعي هو المثلث القسري

قوله (احدنا مرتبة) او احدث كل منهما اشده ما يعوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذ لم يزل بالقاسم مبدأ الميل الطبيعي ولا يمنع عن اثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لا شرط صدور اثر كل منهما حين الانضمام بالثمة الصدور من الآخر

قوله (لاستماع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الحجر الجري على وجه الارض ولهذا تلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجروان اراد بالجهتين الجاهتان المتضادتان كالتوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المجاذبة

قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة) قيل عليه اوسلم المماثلة لجعل احد المتماثلين سببا والآخر مسببا راجع بالامر جمع وايضا لم لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار الشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمنزلة من تلك الدلالة وابد ذلك بانه لوجوه كون بعض افراده سببا والآخر مسببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية اي التلية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله ان ما ذكره ابو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي الجباي بعدم بقا الاعتماد مطلقا

قوله وايضا فالفرق قائم الخ) نعم امكن ان كان الاعتماد علة ملازمة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملازم لتضاد اللازمين وقد مر انه ليس كذلك

قوله فيه مدافعة هابطة) اي مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مدتها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا رد عليه ان الذي يجده الارتفاع والدافع هو مبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر

قوله فلعل المجتلب) قيل دليل ابى هاشم قاصر عن الدلالة على عام مطلوبه لان مسألة الميل او تمت لدات على الحال في بين المجتلبين

٢ لا على الحال في بين الازمين مع انه بعض المدعى قوله وتارة قال لمدافعة فيه (فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعين في صورة ليس قولاً بتضادها ولا مستلزما له فلا يدل على المدعى قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى (قيل الظاهر من الوجه الثاني للجائي ان محل النزاع هو هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحرركات والاصوات ام لا لانها هل تبقى بعد انقطاع الحركة ام لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما سيحققه قوله بوجوب الاشتراك بطلان عند ابى هاشم) هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الزمان لا يراه في المحلوطي بطلان الازم بطلانه عند ابى هاشم والاعراض بطلانه عند الجائي ايضا استطردى لانفعلة في الاستدلال لان الملازمة لما ثبتت على مذهبه لم يكن ثبوت بطلان الازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزمان لم يرد عليه ماورد، الامدى من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في احد قوله ضرورة تصويبه في الآخر وعند تعدد الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الآخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال ابو هاشم اخطأت في قول باستحالة بقاء المختلط يخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا

قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع قيل ان ادلة عدم بقاء الاعراض لشبهاتها صورة النزاع جامع على ان ما ذكر ليس تمثيلا بل هو في المال استدلال بموهم الادلة فندبر

قوله كافي الاوان والطعوم قال الامدى كلام ابى هاشم مبنى على قاعد اصولهم في بقاء الاوان والطعوم وقد اطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المتخلطة وهذا الكلام منه يدل على ان البحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بمجرد الامثال كما ان الشأن كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطال هو بقاء الاوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انها لباس من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات والحرركات وغيرها لان جهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحرركات والاصوات كما مر

قوله وموجب الحقة البيوسة) رد عليه انه

فرق في امتناع البقاءين المقدور منه وهو المختلط وهو المقدور وهو الازم (قلنا) ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المثلثة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحرركات في عدم الفرق بين ماهو مقدورنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وانس هناك حلة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان تكون خصوصية الاصوات والحرركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتمادات مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المختلط مع جواز بقاء الازم (واما ابو هاشم في دعوى الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والحقة في الاجسام الثقبيلة والخفيفة (والشبهة حاكمة به) اي بقاء الاعتمادات اللازمة (كافي الاوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الحقة والثقل في الاجسام (ومنها انه قال الجائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الحقة البيوسة) يعني ان الاعتمادين الازمين الطبيعيين معللان بزمانين هما الرطوبة والبيوسة (قلنا ذاعرضا) الجسم (انثقل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذاعرضا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكلس) اي صار كساها وهو في الاصل الصاروخ لمركب من التورة واخلطها (وترمد) اي صار مادا (اذ) النار (تزيد بيا) بانفائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنها ابو هاشم وقال بل هما كقيتان حقيقتان) غير معلتين بالرطوبة والبيوسة (لاذكرنا في رزق الماء والزيت) فان الزيت انثقل باضه في مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة (والجواب) عما عكس به الجائي (ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب والبيوسة التي في الكلس غير موجودتين فيه قبل مامة النار) حتى يستند اليهما الثقل والحقة الموجودتان قبلها (ونما نحدث) الرطوبة والبيوسة فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اي الذهب وما منه الكلس (قبل) اي قبل مامة النار (سيان) متساويان (في اليس) مع تخالفهما في اثقل والحقة فلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة والبيوسة كانهما كيف وما ذكره غير مطرد في الاجزاء المكسبة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكسبة فانها ثقبلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلانها (واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة في حال التدوير (موجودة في الذهب) قبله (مع صلاته) جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاجزاء) الصلبة (التي تحمل مياه) سيالة (بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسبر قبل اذ انما تفروج) هذه القاء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاجزاء الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع الامان عن الحسوس (ان ذيجوز حينئذ ان يكون بين ايدينا اجزائية ولا تحس بها) وانما قال الاستاذ ابو هاشم لان المدعى ان له اب بعد الاذابة رطب بل هو باق على بيوسته وايس انكار الرطوبة مع الميعان بابعده من دعوى الرطوبة

سبيل الكون

الزامية قوله (اي دعوى المماثلة) اي الاشتراك قوله (يعني ان الاعتمادين الخ) اي ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلنه وموجب الحقة جفافه فان دليله لا يساعد هذا المعنى قوله (قلنا اذا عرضنا الخ) ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب اثقل الرطوبة فان الذهب ثقل وليس رطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعى فلا يفيده كما لا يخفى قوله (الصاروخ) اهكاه آخيه بخاكسره وغير ان فارسي مرعب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانها لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كذا في الصراخ التورة اهك قوله (ومنه) المراد بالمتن المعنى القوي اي لم يقل ما قاله الجائي لابليني المصطلح فانه قانون المناظرة معارضة والجواب الاخر منع قوله (فان الزيت الخ) ولو حل كلام الجائي على ان الرطوبة والبيوسة مقتضيتان للحقة والثقل وتختلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط او وجود مانع في بعض المواد لا يتناق ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة قوله (مع الميعان الخ) فان الميعان غير الرطوبة كان السيلان غيرها

(في)

في الاجزاء المحسوسة بيوستها (ومنها انه قال الجائي الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المثبت به) فان اجزاء الخشب المتخلطة ويدخل الهواء في يها وتعلق بها وتتمها من التزول فيه واذا غسست بعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه متحدة لم يثبت بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الامدى يلزم على الجائي ان الذهب يرسب في الزيت لفضة تطفو عليه مع ان اجزائه غير متخلطة حتى يثبت بها الهواء (ويلزمه) ايضا انه يجب (ان يفصل عنه) اي عن الجسم الطافي (للهواء يطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسية) في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبيعته والخشب راسب بطبيعته فوجب ان يفصل احدهما عن الآخر فترسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب) لواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (والوضع) الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي (افادهما) اي افاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلزم مانعة عن الانفصال) يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيها موجبا للتلزم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء في بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابى هاشم) (لا للثقل والحقة) اي الرسوب للثقل والطفو للحقة (وهما) اي الثقل والحقة (امران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا (ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد) فلو كان اثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (والف من خشب لا يرسب) فيه مع انه لانسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكمة كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاورد ههنا وجهه فرمائه على ان المقصود الاصيل من البحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فاورد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعة والفرعية فلذلك قال في تعريف الحكم بالجسم ان كل انثقل من الماء على تقدير تساويه في الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه ثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه ويزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء في الحجم (مثله في اثقل زل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى اسطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسا فيه رسوا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (اخف منه) اي من الماء (زل فيه بهضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما ولى) كانه ماء كان ذلك الماء الذي لم يكن مكانه (حوازا) ومساو با في الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي

سبيل الكون

قوله (ان الذهب يرسب الخ) قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلف الهواء فيجز ان يكون لطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قبل ان الكلام في الطفو على الماء لافي الطفو المطابق قوله (مركب من اجزاء هوائية) ليس المراد منه التركيب المزاجي بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخلطة وبين اجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزءا للمزج سبب الطفو قوله (الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجائي ايضا قوله (مطلقا) فيه اشارة الى ان الجواب عنه بما سيحكي نقلا عن الحكماء من ان الاحتياج الى تحمية الماء الكثير عنده عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه قوله (انما يكون على سبيل التبعة) يعني ليس التفرع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جري على حكم كلي بل يعني ذكر الشيء على سبيل التبعة والاستعداد قوله (ويزل فيه) وبصل الى الارض ان لم يمتنع مانع والوقوف حيث منع قوله (زل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضي بطبيعته ان يكون خيرا خيرا الماء قوله (ويكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه اذ فرضنا ان القدر

(ثاني)

(٨)

(مواقف)

٢ يستلزم القول ببيوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب الالههم الان تخصيص الكلام بالركبات والقول بتعدي البيوسة بالاضافة الى الماء يدفع الاشكال بالقياس الى الارض فلا شك ان التراب ايسر من الهواء فيبقى ان يكون اخف منه الالههم الان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى البيوسة في الكلام في لزوم ثقلية الماء عن الارض لكونه رطب واردمته بلا شبهة فامل

قوله (ومنه ابو هاشم الخ) قيل يحتمل ان يكون المراد تقرير مدعى ودليله لانه منسج الدليل او المداول بان يكون معارضة وبؤيد قوله فيما يمسد والجواب عما يمسد الجائي والحق انه معارضة والجواب الاخرى مناقضة

قوله (فان الزيت انثقل الخ) اذا حل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان الخلف عن مقتضى بسبب المانع جاز فدل مدخله الهواء المدافع من اثر الرطوبة

قوله (بخلاف الحديد الخ) قبل عليه لم لا يترتب اذا جعل صفحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يبطاؤه الماء

قوله (قال الامدى يلزم على الجائي الخ) انما يرد اذا ثبت ان لافرق بين طفو وطفو والافكلام ابى على في الطفو وعلى الماء وقصة الزيت لا تقرب لها حيث

قوله (لجواز ان يكون التركيب الخ) قبل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لاني صارت جزءا للمزج كما في سائر الركبات على ما راء الفلاسفة فحدث التركيب لا ورود له قوله (ويلزمه امران الخ) قد اشترطنا ان الازم الاول لابي هاشم يلزم اباه ايضا ثم ان حل كلامه على ان الثقل مقتضى الرسوب والحقة لا يطفو لم يرد هذا بل الثاني ايضا لجواز الخلف عن مقتضى لمانع كما مر غير مرة

قوله (انما يكون على سبيل التبعة) فيه اشارة الى ان التفرع ههنا ليس على المعنى المشهور قوله (فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه ان يقال اذ فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع ويكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنسبة ٢

منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين ثقل بالمقاييس على القسم الاول فامل واعلم انهم قالوا ان الحديديّة المنسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان يحمى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديديّة لدورة وقاوا ايضا ان سب الخفة في الاجرام الصلبة لتحلل الهواء فيما بينها فالحشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخالفة فيها ميل فاذا وقعت في الماء اثبتت الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الحشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهوى بوط قسرا ان لم يأت له الانفصال عنها وبما قرنا ظهر لك انه ان حل ككلام ابى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكوت بخلاف الله تعالى في الجسم فيمنعني اختصاصه بجعله والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب وما يثبت بخلافه الله في اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائي (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الحشبة) على الماء (بل يفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو الحشبة الا لتثبث الهوائيات واذ كان الهواء متصفا بالطبع وجب ان يفصل عما هو متعلق بالطبع فيطفو والصاعد ويرسب التسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم وما نأمن عن الانفصال (كيف) اي كيف لا يتوجه عليه ما قدرته (والهواء الذي فيه) اي في الخشب (لم يبق على كفيته) المقضية للانفصال والصعود بل انكسر كفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا يفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء (ومنه انه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوى ولا سفلى (بل اعتماد مختل) بسبب محرك (وورد عليه ان الزق النفوخ) فيه المتصور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء خرج) منه (فلو لا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء واخرجه من ذلك الموضع بقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولاشك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضغطه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه يمتنع طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاه للصعود (ومنها انه قال)

سبيل كوني

التازل نصف القدر الخارج يكون التازل ثلث المجموع فيكون ثقل الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنسبة كان نسبة القدر التازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك قوله (في هذين القسمين) اي التازل والاخف قوله (فامل اي في المقاييس) وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في صورة المساواة في موضع الماء ملاقيا بسطحه سطحه وفي صورة الخفة كان طافيا بقدر الخفة وراسيا بقدر ما يوازي ثقل الماء قوله (في الاجرام الصلبة) واما الاجسام اللينة فالسبب فيها من اجها المتعني للتحفة كافي للسلط قوله (لم يكن الاجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول في الخير الطبيعي قوله (ان لم يأت له الانفصال الخ) وان تأني انفصلت وبق ما صعدا راسية في الماء قوله (وبما قررناه) في حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ قوله (ان حل كلام ابى هاشم الخ) بان لا يراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل بالنسبة الى الماء وبغير احتياجها للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء اندفع الاعتراض الثاني لان الف من خبنا ليس اقل من حديد وان كان اكثر وزنا منه وبالتحديد بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظهر قوله (بما يتعلق به الخ) هذا التقييد للبالغة في صعوده والوكاء بكسر الواو وما يشبهه

الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكوتا بل المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) اي نشاهد التوليد (في حركة اليد لحركة الفتاح) فانه ما لم تحرك اليد لم تحرك الفتاح فحركة الفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده) الحجر (ما طبعنا او قسرا) فان ذلك السكون لا ينحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول انه اذا قيم عود) يمكن ان تصابه فانما على رأسه منفردا فنصب كذلك (وادعم بدعائه) ثم اعتمد عليه معتمدا الى جهة الدعائه لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه من ذلك ثم اذا ازالت دعامة سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فلعنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) اي سقوطه الى تلك الجهة (الا) لئلا يسل الذي احده في الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لا امتناع التداخل) بين الاجسام (والتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لا آخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسب فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عباس) من البصر بين (يتولد) اي يتولد الحركة والسكون (من الحركة) بارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكها) فان تمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها وتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما سترفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كان حركة الفتاح متعينة لحركة اليد كذلك هي متعينة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باول من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استغلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدر غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاطفار وحينئذ كان استناد حركة الفتاح الى حركة اليد اولى من استنادها الى اعتماد اليد فلما لا يجوز ان تكون حركة الشعر والاطفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لان كل حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مرتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائي

سبيل كوني

رأس الزق والوطأ يوزن الفعلية الضغطة او الاخذة الشديدة قوله (كما نشاهده الخ) تصور الحكم الكلي يجرى منه للايضاح لا يثبت له به ولم يدهى بدعائه قوله (فلعنا ان حركة العمود الخ) فيه اشارة الى ان هذا الوجه في مذهب الجبائي ولا يثبت مذهب ابى هاشم قوله (الثاني حركة اليد الخ) اي اذا حركنا باليد حجرا من جهة الى اخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جار في كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى في حركتين لجسم واحد تولد احدهما الاخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل ايضا لا يثبت مدعا الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة الحركة في هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد الاعتماد في بعض الصور ثبت في كلها اذ لا فرق قوله (متمسك الجبائي الخ) وهو المشاهدة قوله (و) يتولد من حركة يده الخ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فصل فعلا آخر وليس ههنا حركتان احدهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاطفار بل هي حركة واحدة يندب الى اليد بالذات والى ما عليها بالتابع كحركة راكب الدفينة قوله (كما مر تحقيقه) وفيه نظر ولما كان ماسبق معنا لازما للتداخل

متعلقة بالضمير البارز في نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد

قوله لوجهين الاول الخ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكوت الحجر المرمى عندما يزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القمرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقي فيه بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد في مذهب الخصم اعني تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة و يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيه ما نظر اما في التوجيه الاول فلان مدعا تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بينا دليلا واما في الثاني فلفظ ظهور المنع في انعدام الفرق

قوله انشائي حركة اليد الخ) فيه بحث لان حركة الماء في الزلاقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة مافي الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم الا ان يحمل على في مذهب الخصم وفيه ما فيه

قوله وفيه نظر) الاولى ان لا يذكر النظر ههنا حذرا عن شوب الغوية فانه سينقله عن الآمدي بعد اسطر

قوله متمسكها) قبل الظاهر من لفظ متمسك الدليل مع الجبائي يدعى البداة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك ابى هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثاني يجمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى

قوله فقال على الجبائي الخ) فان قلت لعل الجبائي يثبت توليد حركة جالس السفينة على اوح امس منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها

قلت المراد ابطال ما ذكره في مثال حركة اليد والفتاح فان مدعى الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فلا يبطال في صورة ابطال المدعا وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين نعم الجبائي ان يحمل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان

الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر؟

(في الحجر المرمى) بالقسر (لى فوق اذا ما دهاوا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من ان الحركة انما تولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال الصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه محكم) ورجح بلا مرجح (اما الاول فانه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود السابعة للحجر المقصور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو محكم) بحث (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقصور (الى غير النهاية) بان تولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع (واما الثاني فلان الاعتماد) الهابط الذي في الحجر (اذا كان يوجب التولد فليوجهه اولاً) اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المتعاقبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسم بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج التحريك الى خرقه (فليست طبقة ممتدة) حتى يجب تساويها في الاحكام (فقد انتهى) الحركة الصاعدة في الضعف (الى ما يوجب) اي الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضد هادون الصاعدة التي هي مثبها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغلبة وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فادفع التحكم عن الجبائي (وادعمت ان لازم) الذي في الحجر (مفلو في الاول) اي في ابتداء الحركة (بالاحتجاب) الذي افاده القاسم (ثم ضعف الاحتجاب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه (حتى يصير) المحتجب (مغلوبا) واللازم غالبا (ويثبت بوجوب) الاعتماد اللازم (انزول) والجواب عن تولد الاعتمادات ماض في تولد الحركات فادفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة كون) اذ لا يوجب الاعم لا اللازم (فانه يوجب الحركة الهابطة) ولا المحتجب (لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منها ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا يكون اصلا) وقال الجبائي (لا يستبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وبما يصير مذهبه بان الاعتماد الصاعد غائب) في اول الجاز (فيبعد الجسم الى فوق) ثم يغلب) الاعتماد (انزل ميزان) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المفلو لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) اي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين الى حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اي الاستدلال الذي نصبر به مذهبه (لا يوفق مذهب) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المحتجب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجزوع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (انما يثبت تولد الاعتماد لهما) في الحركة والسكون (خلاف) اصله (فلا يمكن له الاستدلال به) بل حقه ان يقول (موافقا لاصله) (الحركة الاخيرة) من الحركات المتعاقبة

في سياتكوتى

وما ذكره الاعمى من البعدية لم يلزم التكرار قوله (ولا شيء هناك غيرهما الخ) اي يمكن استناد السكون اليه ولا يرد انه يجوز ان يكون اطيبة الجسم اذ اطيبة من حيث هي لا تقتضي شيئا من الحركة والسكون ولانه يجوز ان يكون اثر الواجب نه لى لانهم لا يجوزون استناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبني على ان السكون وجودي ولا يجوز ان يكون علة عدمه لانه على انه عدم ملكة فلا بد له من دلة وجودية قوله (غاب) هذا يقتضي وجود الاعتماد الهابط وقد سبق ان مذهب الجبائي التضاد بين الاعتمادات مطلقا وبهذا الوجه ايضا يصير خلاف مذهب قوله (لا توافق مذهب) لك ان تقول لاجل عدم الموافقة قبل وبما نصير ولم يقل واستدل عليه

(للعبر)

للعبر المقصور مثلا (توجب) له (سكونا) اولاً (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة ايها (وبالجمله فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد تولدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فليقل جاز ان يكون الاعتماد المحتجب غالبا في آن ومغلوبا في آن وفيه بلافاصل فلا يلزم سكون اصلا في المقصد الرابع في الصلابة كيفية بها ممانعة القاسم (اي كيفية للجسم يكون بها ممانعة للقاسم فلا يقل تأثيره ولا ينغمر تحته) والذين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك (واما اعتبار هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان لا ينغمر ولا يتأثر من القاسم لكن بذاته لا بكيفية فاعلم به كالجسم العنصري (فهو عدم ملكة لها) وقيل بل (الذين) كيفية بها يطبع الجسم للقاسم فهو (على هذا التفسير) ضدها (لكونها وجودية ايضا) قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمر فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامر ين وليس الاولان بلين لانها محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتمين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغمار وهو عديم الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكيفيات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابه لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابه له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابه فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانغمار فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية في المقصد الخامس في الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم (والحشونة عديمة) بان يكون بعض الاجزاء ناعما وبعضها خشنا فلهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كقيتان) ملوستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء والاستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم في النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في الباحث المشرقية اللائق ان تردف الملوسات بذكر الكيفيات المذوقة لان الكلام فيها يختصر فاخرناه واردفنا الملوسة بالكيفيات المبصرة (وهي الاوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال في سياتكوتى

(فمن جوز الخ) الاظهر ان يقال فن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون لان الشارح قدس سره راعى القرب قوله (ابعد من الثاني) لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جنس واحد قوله (ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجوز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم قوله (واما قضية التعادل الخ) اي لانهم ان المغلوب لا يكون غالبا ابعد التعادل قوله (كيفية بها الخ) كونها مغايرة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تحقق حال الغمر والصلابة ثابتة في الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شأنه قبول الغمر فيكون لكيفية زائدة قوله (قال الامام الرازي الخ) المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والاروجة والهشاشة والجفاف والبلل والثلث والخفة والحشونة والملاسة والصلابة واللين والتخفيف ان الاربعة الاخيرة ليست منها قوله (اللائق ان تردف الخ) سيحى وجهه في بحث المذوقات ثم الاختصار ليصر وجهها لتأخير المذوقات لا لارادف المبصرات الا ان يضم شيء آخر معه مثل ان يقال الشمومات اقل بحثا من المذوقات فلذا اخبر عن الكل والمبصرات امور قارة

(ثاني)

(١)

(موافق)

٢ والاطصار لم يعد دعوى اعتماد السيفينة على الجالس فيها

قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاطفار لا حيوة فيها فلا يتعدى اليها حكم القدرة حتى تكون مخرقة بالقدرة مباشرة

قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الحركة عند المتكلمين كونان في آئين في مكانين او السكون الاول في المكان الثاني وعلى هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة وان لم تعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم

قوله منضمة الى مقاومة ما في المسافة الخ هذا الانضمام اكثرى وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فاما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا او مخركا الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المحتجلة لم يوجد مقاومة ما في المسافة ايضا

قوله ولا شيء هناك غيرهما فان قلت لم لا يستدون السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفي وجوب السكون ولاجه لوجوب السكون ههنا لان الاسباب الظاهرة

قوله فهناك امور ثلاثة بل اربعة رابعة عديم المقارنة الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

قوله واللين ليس كذلك اي ليس بمبصر وفي هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهرى بجواز كون امر واحد ملوسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين ليسا عدم كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لان انتفاء الملوسة فيهما يدل كونهما مبصرين حتى يرد ما ذكر

قوله بذكر الكيفيات المذوقة (سيأتي وجهه في اول المذوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فقد الحكمة انما تبصر بواسطة هاتين) واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعلم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه لما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولاً وبالذات قلت معنى المرئى بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات والاول على قياس قيام الحركة بالسببية وراكبها ونحن اذا راينا لوناً مضيئاً فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء والا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى وهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافاً تاماً بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانياً بعقداده وشكله وغيرها فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مقابلة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) اي تعريف الضوء واللون (اظهرهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلقنا على ماهيتهما اطلافاً لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من ان الضوء كالاول للشفافية من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيسد الحبيبة لان الضوء ليس كالالشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كالأول انه

سبيل الكون

والبحث عن القارة اهم فلذا قدم البصريات على السموعات قوله (تتعلق بشيء آخر) وليس المراد ماهو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشيء واحد والشيء الآخر متعلق بالشيء الاول بحيث ينصف بسببه ماهو اثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقها بشيء آخر ان يتصف بواسطة الاول بماهو اثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حل على ان الشيء الثاني تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتبع اذا كانت احوالا للشيء بالذات قوله (ولهذا انكشف الخ) دليل اني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفتهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بانفعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة في الحاسة بنفسها لا يتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة يتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالعرض قوله (لا يفي به ما يمكننا) لان الحاصل في الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها فهو تصور بالكنه الاجسالي وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله قوله (كالاول للشفاف من حيث هو شفاف) وتحققه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير المضيء فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب عنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضيء كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافاً بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته ويصير به شفافاً بالفعل بلا توسط امر آخر فيكون كالأول لا يتألف اللون فانه كاللون من حيث ملوئته ليس بكمال ذاتي له بل بواسطة الضوء ولذا فسر في الشفاء بكيفية بكمال الضوء من شأنه ان يبصر الجسم مانعاً لفعل المضيء فيمتد توسط ذلك الجسم بينه وبين المضيء قوله (والمراد بكونه كالأول الخ) اي ليس الاول ههنا بالقياس الى الكمال

(كمال)

كال ذاتي لا عرضي (او كيفية لا توقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه) اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون مالم يبصر مستمراً لا يكون مرئياً (تتريف بالاختي) كمالا يختي ولعل المراد بما ذكره هو التنبه على خواصهما واحكامهما ليرداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلامهما في قسم فقال (وليجعل مباحثهما قسمين)

القسم الاول

في الاول ان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها ما في رؤيتها او وجودها على ما سيأتي لانها اكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا (وقه) اي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة في الاول قال بعض من القدماء (لا وجود للون) اصلاً بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جداً في زيد الماء) فانه ايضاً ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه اجزاء جديدة صفراء شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك بياضاً (و) كما (في البلور والرجاج المحقوقين) سخفاً فانما فاته يرى فيها بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الرجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (التخيل) فانه يرى ذلك الموضع ايضاً مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عرق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اي بوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وايس اشفاقه كاشفاق الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فتخيل ان هناك سواداً وايضاً (فان الثياب اذا تبلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد (وقيل السواد لون حقيقي فانه لا يتسلخ) عن الجسم البتة فدل

سبيل الكون

الثاني كما في تعريف النفس والحركة بل ان لا يكون كالا بواسطة امر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما في الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله اول تبديل تخيل قوله (يتوقف ابصارها) اي بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون قوله (ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات اذ لا دخل في جعل مباحثهما قسمين الا اشتراط المذكور قوله (اورد كلاهما الخ) اي تنبيهها على تغايرها باعتبار الشرطية والمشروطية قوله (مع كونها مشروطة بها) والشرط مقدم على المشروط بالطبع قوله (لانها اكثر الخ) فان ما سوى الهواء كلها ملونة والمضيء منها ليست الا النار وكون اللون مشروطاً في وجوده او ظهوره بالضوء لا ينافي غومه كالا يختي قوله (لم يفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقي سطوح الاجزاء المتصغرة الموجب للتفاعل بخلاف الثلج قوله (مع كونه ابعداً الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة قوله (وهو عدم الخ) لا يختي ان في البياض المتخيل كان المرئى هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافة فالرؤية موجودة وكونه بياضاً متخيلاً واما في صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء امر عديم فلا يتعلق الرؤية بالسواد اصلاً الان يقال ان رؤية السواد كروية الظلمة متخيل والمتحقق ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يختي انه سفطية قوله (وايضاً فان الخ) اشار بتقدير الواو واقتطعت ايضاً الى ان الغافي قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اماءه في الواو او مجرد التعقيب في الذكر وليست تمليلية كما يقدر الى الوهم لانه ليس صفة لاخراج الماء والهواء فانه يذهبى وان كان الواو من اللق فزيادة الشارح قدس سره لفظ ايضاً والغاية زيادة الكشف

قوله اي كيفية يتوقف ابصارها اي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات

قوله لانها اكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت اكثريته اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجهل سبب تقدمه عليه في قوله او وجودها تأمل هذا وسيجي ان الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

قوله لم يفعل بعضها عن بعض في حواشي التجريد ان سلسل اشترط وجود اللون بحصول المزاج فلا تسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوى

قوله وايضاً فان الثياب الخ اشار بايراد لفظ ابضاع انعدامه في عبارة المصنف الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلاً مستقلاً على المدعى لانه ثمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما ان الاول دليل على وكل منهما يفتيد المدعى

قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام في المختص ان الاستقامة والانحناء والتدب والتغير من الشكل فالاولى حينئذ ان لا يذكر ابعاد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يرمان للخط قطعاً ولا يتصور للخط شكل لا متناهي احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

قوله الى غير ذلك) اراد بغير ذلك الشفاف والكثافة مثلاً واماماً يتوهم من ابصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني على انه يبصر ملزوماً لها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه

قوله انما تبصر بواسطة هاتين) مبني على عدم الاستعداد بقول من قال من الحكمة ان الاطراف مبصرة بالذات

ذلك على انه حقيقى (بخلاف البياض) فان البياض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما للبعض الاجسام على ان سواد الشباب يتسلخ بالشيب واهل الاكبر يبضون العانس برصاص مكس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلى لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والامتنع انصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا فى موضع من الشفاء) اى فى فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لاعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلى فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا شىء من الصور (و) قال (فى موضع آخر) اى فى المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان يبيض البياض) مع كونه شفافا (يصير بياض بعد سلقه) واغلاقه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هواية) وتخلط حتى يتخلل فيه البياض (لانه بعد الطبخ انقل) مما كان قبله وما ذلك الا خروج الهوائية منه وابضا لودخلت فيه هواية ويضنه لكان ذلك خثورة لانعدام (الثاني الدواء السمي بلبن المدراء) ويخذه اهل الحيلة (وهو نخل طبع فيه المراد ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخ) حتى يبقى شفافا فى الغاية (ثم يخلط) هذا الخ المصنوع (يماطخ فيه القلى) اولاهم طبع فيه المراد ارسنج ثانيا وصفي غايه التصفية حتى يصير الماء كالماء الدعة فانه ينعقد ذلك المخروط (فيبيض) غايه البياض كاللبن الرائب (ثم يحفف) بعد البياض (فليس) ايضا منه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والام يحفف بعد البياض لكنه لا يحفف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفى المباحث الشرقية انه اذا خلط هذان المائتان ينفذ فيه المخمل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان مخلا ومفرقا فى الخلل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء

سبيل كوتى

والابيضاح قوله (فان البياض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعدا للبياض لحصوله بالقل ولا الامكان الذاتى لانه لا يصح الكبرى اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلوه عنه بل العروض والانصاف والمعنى ان البياض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خاليا عنها على التعاقب لئلا يجمع الضدان فاذا عرض له ما سوى البياض يجب خلوه عن البياض فقد انسلاخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قبل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة والحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصباغ البياض بالالوان وهو لا يستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز ان يكون باستتاره قوله (والقابل للشيء الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض متسلخا بمنع كبرى دليله فاللابق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلاخ الخ لانه تسليم الانسلاخ ثم ان هذا البحث متدفع بما قررناه لان الملال لم يقل بان القابل لكل شىء يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب قوله (والامتنع الخ) لان القابل بمعنى العروض اذا وجب خلوه عن المعارض حال القبول والانصاف امتنع انصافه به فلا يرد ما توهم ان المراد ان القابل مادام قابلا يجب خلوه فلا ينافى انصاف ذاته به فانه منى على ان يرد بالقابل المستعد قوله (لاعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث يقتضى وجوده فى الخارج فيكون لونا حقيقيا قوله (كونه شفافا) اى غير ملون قوله (خثورة) الخثورة سطر شدة ما يع والماضى خثورة بضم العين قوله (المراد ارسنج) وقد يسقط الراد الثانية عرب مروار سنك والقلى بالكسر كالى شىء يخذ من حريق الحص وللرثك كقعد المراد ارسنج قوله (كاللبن الرائب) قال ابو حنيفة اذا حتر اللبن فهو الرائب قوله (وفى المباحث الشرقية الخ) اشارة

(القلى)

قوله فان البياض قابل للالوان كلها قد يجاب عنه فان البياض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم الاضراء عنها وان اراد بالقول معنى الامكان بحيث يجتمع الفصل معنى الكبرى وهو ظاهر قوله (والامتنع انصافه) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق قوله (سوى طريق التخيل) يعنى ان الذى يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شىء ونحن نخيل شيئا ونسببه بياضا

قوله خثورة) الخثورة تبيض الرقة

قوله فيه القلى) القلى الذى يخذ من الاثنان قوله (كاللبن الرائب) قال ابو حنيفة اذا حتر اللبن فهو الرائب

قوله لان ذلك كان مخلا قبل عليه يجوز ان يكون التفرق فى الخلل قبل الخلط مانعا من دخول الهواء لبعائه وعدم خثوره وظلته وفيه تأمل

القلى اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون تخيل البياض سبب آخر لانتفاء اذا افروض انه لا اعتماد على الحس والا وجب الحكم بكون التلج ايضا حقيقة (اثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فى القبة فالعودية) اى توجه الجسم من البياض الى القبة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر فى سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يحض (ومن الجرعة فالقبة) اى يأخذ من البياض الى الجرعة ثم الى القبة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلة) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلة ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن البياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذى قد استحال بعضه الى وجود لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالاشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان شئونها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء ما يظن انه مرئى وليس سوادا ولا بياضا ولا مرئيا كانهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما يمكن ان يتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل انعماء التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخاطه النار كان حرة ان كان السواد غالبا على الضوء واصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم خالطت الصفرة سوادا ليس فى اجراءه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سياتى تفصيله فقلوه (ولولا اختلاف ما يتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لا يحد الطريق) اشارة الى ما نقلناه عنه (اربع الضوء لا ينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صلب اسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه اسود (فاولم يكن الاسود وبياض) على الوجه الذى ذكر (وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هى لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعاً قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز

سبيل كوتى

الى تقرير الوجه الثانى بطريق آخر قوله (جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض فى صورتين متخيلا بذلك الوجه لان لا يكون متخيلا اصلا والطاوب هذا يثبت كونه لونا حقيقيا قوله (ولا بد ان يكون ذلك الشوب الخ) بناء على ان المظلم من المرئى وغيره لا يكون مرئيا وفيه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم على ما سيجى قوله (يمكن ان يتركب الالوان) اى الصناعية وتتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه انما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيل قوله (انما هى لاجل اختلاط الشفاف) اى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافا محضا نفذ الهواء المستضى فيه فتخلل البياض واذا كان مظلماً كان سوادا واذا اختلط اختلط الالوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط قوله (فوجب ان لا ينعكس الخ) اذ لا انعكاس الا عن الموجود ولا موجود الاسود ولا انعكاس منه او الضوء انذى تخيل انه بياض فاندفع ما قبل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل فى خصوص الانعكاس ولا يجب ان لا ينعكس الا البياض نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تخيلى وهذا ما ذكره الامام قوله (ان يوجد هناك) اى فى صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس امور مختلفة قوله (وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود انما هو السواد او الضوء الذى تخيل

(موافق)

(١٠)

(ثانى)

قوله (ولقائل ان يقول الخ) هذا ما عود من كلام الامام الرازى فى المحض وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الاقيا يعرف له سبب التخيل اما مجرد تجوز السبب فلا والا فلا علم لان من فقد حسا فقد علم وهو منه سفسطة

قوله (ولا مر كبا منهما الا الضوء) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما

قوله (يمكن ان يتركب الالوان الخ) وقد تركب الالوان وتعدد الطرق فوجب ان يحمل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلى

قوله (ليس فى اجزائه اشراق) هذا بخلاف لما سيذكره من ان فى الخضرة مخالطة

السواد المشرق للصفرة الاله الا ان يحمل على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب

اشراق الاجزاء والثانى على اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء اشراق

فى كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يتخفى بعده واعلم انه لم يصرح فى شىء

من الطرق الثلاثة السابقة بوسط الصفرة فدل التعرض لها ههنا باعتبار ان الخضرة المذكورة

فى الطريق الثالث متوادة عنها ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يقال فى الطريق الثالث ومن الصفرة

فالخضرة فالنيلة الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفرة

قوله الضوء لا ينقل السواد تجربة) قال الامام فى المحض الارجوانية والنوروية والخضرة الناصعة

والجرعة الصافية الوان مشرقه قريبة من طابع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرهما كالضوء والغبرة

والكهبة والعودية والسواد وامثالها مظلمة ولذلك لا ينعكس الى غيرها

قوله (وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر) واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون

هناك شىء مرئى غير السواد والبياض على الوجه الذى ذكر اعنى على طريق التخيل وليس غير

الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس اصله ضوا

قوله (فوجب ان لا ينعكس الا البياض) فيل

لم لا يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل فى خصوص الانعكاس فلا يجب ان لا ينعكس

الى البياض

ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجف و النورة) من البياض (ما لا يقبله الحق وانما هو بل) اي الذي ليس بياضهم بسبب ان الطبخ فادها بالخللا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء المضى والاكال السحق والنصوب يفعلان فيها مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادها من اجا يوجب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوءه ثم لست اتمنع ان يكون للهواء المضى تأثير في التبييض قال المصنف (واذا قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) اي ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكره من الامثلة) وهي زبد الماء واخواته (ويزم السفطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعكس وجملة بياضا حادنا بطريق مخصوص وقال وامانه هل يكون بياض غير هذا فمالم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسأبقى لي الكلام في هذا المعنى اشد استقصاء وشاربه الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مقار للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما نقلناه عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقاده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) اي منع ان لا بياض فيما ذكره من الامثلة (والقول بان ذلك) اي اختلاط الهواء المضى بالاجزاء الشفافة (احد اسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلناه (بعد بما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطاً لحدوث اللون كلها) اذ يلزم منه انتفاء اللون في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على مجالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم اتنى اللون الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) اعني وجود السواد والبياض (قال) اي بعضهم (هما الاصل والباقي) من اللون (تحصل بالتركيب) منها على انحاء شتى (فانها اذا خلطتا وحدهما حصلت الغبرة) و (اذا خلطتا الاوحد هما بل) مع ضوء كفي (الغمام) الذي اشرقت عليه الشمس (والسحاب) الذي خالطه النار حصلت (الجرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشدت غلبته عليه (فالقمة مع غلبة الضوء) على الرواد حصلت (الصفرة وان خالطها) اي الصفرة (سواد)

سؤال كوني

انه بياض فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا قوله (ان الطبخ افادها بالخللا الخ) وما قبل انه لم يجوز ان يكون لتفاوت التخليل فان الطبخ يكسر الجسم دون السحق فمما قلنا قاله في بياض الزجاج السحق قوله (افادها من اجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة قوله (وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض في الامثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة فيكون متهمسا ولا شهادة لتهم قوله (وهوانه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان اصل البياض هو الضوء الذي استحاله بعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوءه فانه كالتصريح بان البياض في الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقبل المراد انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصريح مذكورا ههنا ولا يخفى بعده قوله (وجعله بياضا حادنا) حيث قال لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال ايضا في بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يمرض ايضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة قوله (وليس في هذا سفطة) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه امر موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشعة قوله (والباقي تحصل بالتركيب) قياسا للالوان الطبيعية على الصناعية قوله (كفي الغمام) اي كاختلاطها مع الضوء في الغمام قوله (وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق) هكذا في المباحث الشرقية وما ذكره الشارح قدس سره

(مشرق)

مشرق (فالحضرة) الحضرة اذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهنية واذا خلطت الحضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خالطها سواد (مع قليل حمر) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان خلط بها حمر حصلت الارجوانية وعلى هذا فقص حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة اسواد والبياض والحمر والصفرة والخضرة) وهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل الواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سقطت سحقا فاعلم خاطب بعضها بعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير الخلطات كما يشهده الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) اعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي الوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كفة) اونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) اي يتركب منها (فشي لا سبيل الى الجزم به) ولا بعدهم اذ يجوز ان يكون هناك كفة مفردة هي لور بسيطة ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه (لمقص الثاني) قال ابن سينا وكثير (من الحكماء) الضوء شرط وجود اللون في نفسه (قالوا لما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وانه) اي اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانما لا يراه) في الظلمة (وذلك) اي عدم رؤيته باناء (اما لعدمه) في نفسه (او لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لا عائق هناك سواء (والثاني باطل لان الهواء) المظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذا اوقد نارا وقع عليه ضوءها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلم (لا يوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عاتقة من الرؤية مع كونها امرا اعميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مخار الامام الرازي انه) اي الضوء (شرط رؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والحق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة واما لعدمه) في نفسه (فلا) فان انتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) اي بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون (ان ترى الالوان تضيق بحسب ضعف الضوء) فكما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لان انتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا اتى طبقات الازواء كلها) اتى طبقات الالوان باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تتنفي في الظلمة) لان انتفاء شروطها التي هي طبقات الازواء فيتنفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما

سؤال كوني

سابقا من قوله ثم ان خالطت الصفرة سواد ليس في اجزائه اشراق حدثت الحضرة مذكور في الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الحضرة المشرقة وغير المشرقة قوله (اذلا عائق الخ) فيه بحث اما ولا فلان عدم العلم به اني سواء لا يدل على عدمه في نفسه الا ان بيني الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها لا يحصل الظلمة واما ثانيا فلا نه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالرئي كما سيجي قوله (وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجي هو الذي اقيم على عدم كونه عائقا فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والافلا نعم لو اثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجهها آخر لعدم ثباتها فان انتفاء الرؤية الخ اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق فقوله والجالس في الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار بقوله (لان انتفاء الثانية الخ) فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم التوقف حتى تثبت الشرطية

قوله الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عرق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عرق الجسم ليس بمضي وكل لون مضي قال الامام في الخصال لما قد خاف في الكبرى توقفا في هذه المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا في مفهوم اللون مقوماله فلا وجود لشي من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خير بان جعل الظهور بالفعل للعرض مقوما للون امر مستبعد جدا والالتاني مثله في الضوء فليزم ان يكون ضوء الشيء بعد الغيوبة عن الابصار معدوما وكذا في سائر المحسوسات لسائر الحواس فنا مل

قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية في الامر من بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا بد ان الهواء ليس يبرئ مع انتفاء الامر من فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اورد به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول آثار علوية من الاثوار والاضواء الكوكبية فان الامر بجهة تابعة لحصول استعدادات فانصة من اجرام سماوية وقلما يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية قوله مع كونها امرا اعميا) يشير الى ان الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالرئي كما سيجي من المصنف الابناء على ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال

قوله وهو مخار الامام الرازي) قال في المباحث المشرقية الاقرب ان يكون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشافعي لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجي جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني

قوله والا كان السحق الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت التخليل والحق هذا فان الطبخ يكسر الجسم بخلاف السحق قوله وهوانه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصريح به ههنا

قوله ولما احتمل ان يكون) والبعض احتمل ان
يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من
مراتب الضوء عند انتفاءها ليس لانها
بل الامر آخر مجهول لنا
قوله مع ان نقائل ان قول) والبعض الواصل
الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع
الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء
وقوته اوضح واين من المجموع الواصل اليه
في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول
لكن اذا توهم فيه تأملا شافيا فبما ان اللون
عن الضوء وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف
هو الضوء
قوله (ولاعكس) قيل لادخله في المقصود
بل ربما كان مضرا فيه لايهامه ان الظلمة مائعة
عن الرؤية وامر موجود واجب بان الاستدلال
بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح فذلك
اختلف حالهما وانما استدلال بالاختلاف لانه
لو استدلل بالرؤية لعرض بعدم رؤية من في
الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف
كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولاعكس لدفع
وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الخارج
مستضئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج
ظلمة اصلا
قوله (الالان ليس امر حقيقيا) فيه ان ما ذكر
على تقدير غايته لا يدل على كونها عدمية لجواز
كونها وجودية غير مائعة من الرؤية
قوله باننا اذا قدرنا الخ) فيه ان هذا التقدير
يحمل البطان واوسلم فالظلمة قد تتحقق وقد
تخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة لم يسمكوا
بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجموع
لا يكون الاموجودا واجب بالنسبة فان الجماعل
كما يحمل الوجود بحمل عدم الخاص كالعدم
الخاص وانما الثاني للمبغولية هو عدم الصنف
قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان
قلت لا وجه لهذا التفرع لان كون الظلمة
شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفردا ومبينا
على انها امر عدمي قلت لو سلم ان التفرع ههنا
على المعنى المشهور قلل في الاشتراط مبنى عليه
اذلا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية
الان يمكن الضم مانع عنها ولا يخفى مده

احتمل ان يكون اللون طيفه في الظلمة فقط ولا يحس بها فوجعل اللون المطلق في صحتها قال (ووجدت
منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ما ذكره يحتاج الى الحدس فلا يكون حجة على التوهم ان لقائل ان
يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لاللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب
جلالة وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرقى الذي هو اللون باقيا على حاله واحدة (وانت
تعرف ان مذهب اهل الحق ان الروية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر بخلفه الله في الحى)
على وفق مشيئة (ولا يشترط بضوء ولا معلقة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على
ما صيغ في مباحث رؤية الله تعالى (واما تعرض لاثاله للاعتماد على معرفتك لها في موضعها)
فمليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها في المقصد الثالث في الظلمة عدم الضوء
عمان شأنه ان يكون مضنيا) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على انه امر عدمي رؤية
الجالس في القار) الظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولاعكس) اي لا يرى الخارج الجالس
(وما هو) اي ليس الحال المذكور من الجانبيين (الالان ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء
مانعا من الابصار) اذ لو كان كذلك لم يحددهما الاخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما
فتبين انها عدم الضوء وحيتث يفتي شرط كون الجالس في القار مرييا فلا يرى دون شرط كون
الخارج مرييا فيرى فذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء
يحيط بالرقي) لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرقي (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة محيطه)
اي بالرقي لا الظلمة المحيط بالرقي ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحيتث تكون
الظلمة امرا موجودا قائما مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها
عدمية باننا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضباغ صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هشدة
الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى اننا اذا غصنا العين
كان حالنا كما اذا غصنا في الظلمة الشديدة ولا شك اننا لا نرى في حال التغمض شيئا في جفوتنا بل لنا
في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنخيل اننا نرى كيفية كالواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا
في فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلح) وترى (بالليل)
من الكواكب والشعر العبيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤية
(ورديان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفصل بالليل عن الضوء القوى
كافي النهار فيفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار متفعلا عن ضوء قوى
لم يتفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه الضوء
من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوؤها فلا يقوى على
احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا متفعلا عن ضوء قوى فلا جرم

سبيل الكون

قوله (عمان شأنه الخ) احتراز عن الشكافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عمان
شأنه الضوء اذ الشكافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء وقال الجسم اما شفاف
او مألون او مضيء قوله (اي ليس الحال المذكور الخ) اشار بذلك الى ان الاستدلال بالاختلاف
المستفاد من مجموع قوله لرؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة مائعة لاعلى عدمها وكذا قوله
ولا عكس لا يدل على شيء منها بل على عدم الرؤية فقط قوله (لوجود العائق عن الرؤية بينهما)
والعائق عائق للجانبين قوله (لم يكن هذا القول بعيدا) وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير
كون العائق الظلمة المحيط بالرقي الظاهر ان يكون عائقا للجانبين كما هو شأن العائق قوله (وقد يستدل
الخ) خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء في الجسم مع عدم انضباغ صفة اخرى اليه كان حاله الظلمة التي
تخيلها مريية واذا كان كذلك كل المحقق عدم الرؤية ولا شك في تحقيقه حال خلو الجسم عن الضوء

يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا
الفرع مقصدا ثانيا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية
فرعا للمقصد الثالث

اسم الثاني

من قسمي المصبرات (في الاضواء وفيه مقاصد) رتبة لا ورغم بعض الحكماء (الاقدمين) ان الضوء
اجسام صغائر تفصل من المضي وتصل بالمضي ويظهر وجهان (الاول انها) اي تلك الاجسام
الصغار التي هي اضاء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون اضاء حينئذ محسوسة (والضرورة
تكذبه ومحسوسة فتدبر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتار او المشاهدة حكمة) فان ما هو اكثر
ضوءا يكون اكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) اعني ستر الجسم المرقى ما تحتها (شأن الاجسام الملونة)
فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي تنفذ نور البصر فيها
وتصل بما وراءها (فان صفحة البلور) والنجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين
بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم تكن
كثرة موجبة لشدة الاحساس بما تحتها لان الحس يشغل به فكما تتركب الاشغال به اثر فيقل
الاحساس بما وراءه ولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها ستر وان الاستعانة
بارقيقة منها انما هي للعين الضعيفة دون اقوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (ثاني لو كان)
الضوء (جسما) لكان حركته بالطبع (اذ لا ارادته قطعا ولا قاسر معه بقصره ايضا) فكانت حركته
الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل)
لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما
مختلفة الطبايع مقنضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لم (وما
يقوى ذلك) اي عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سدناها) دفعة

سبيل الكون

قوله (ولا يخفى على ذي فطنة الخ) وذلك لان انقسم الاول منعقد للالوان والفرع
المذكور من احكام الالوان كالمقصد الثاني اذا حصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة
بالضوء وبعضها بالظلمة وامان يكون الظلمة وجودية او عدمية فحمل ذكره القسم الثاني المعقد
للاضواء فذكر ههنا استطرادي لبيان ان كونها شرطا لرؤية البعض مبنى على كونها وجودية
اذا الشرط لا يكون لاجوديا قوله (تنفصل عن المضي) لا بد لهم من القول بمجدها في المضي لئلا
يلزم الانقطاع او وجود الاجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل في مثل الشمس وهو سقطة لاسيما
في الكيفيات لعدم قولهم بالكون والفساد فيها قوله (وتصل بالمضي) من غير ان تداخله ولذا
لا يستضيئ عنه فيكون الجسم المستضيء مع الضوء اكبر مقدار منه اذ لم يتصل به فاقبل لو كان الضوء
جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء قوله (لو كان
جسما محسوسا الخ) بخلاف ما اذا كان جسما شفافا كالافلاك فانه لا يشغل الحس به اصلا قوله
(انما هي للعين الضعيفة) بواسطة ان الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصري وصفاء
عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ في تلك الصفحة لانها ليست بحجاب وسائر ما وراءه
قوله (جسما) اي جسما متحركا يتفصل من المضي قوله (اذ لا ارادة الخ) يعني ان انتفاء
الارادة والقصر معلوم بالضرورة فان المصباح المضيء ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال
شيء عنه ولان الحركة الارادية والقصرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقصر شدة وضعفها
وليس حال الضوء كذلك قوله (كانت حركته الطبيعية الخ) لان الخير الطبيعي لكل جسم
واحد قوله (يجوز ان يكون الخ) لا يخفى ان الكلام في وقوع الضوء من مضي واحد والتم

قوله (ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر
الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد
القسم الاول اعني مباحث الالوان لبيان ماهيته
بل اعاد ذكره لبيان كونه شرطا للرؤية والوجود
اي لرؤية الالوان او وجوده فانما سبب ان لا يجعل
بيان ماهية مقابلة ايضا مقصودا اصليا
في بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا
لرؤية مقصودا ويجعل بيان انه ما هو وما وراءه
تسديف ترجيح اسلوب المصنف بان كشف
ماهيتها مقدم على بيان احوالها ثم اذ الشارح
او اوية ما ذكره بالنظر الى اسلوب الذي سلكه
في الضوء
قوله ان الضوء اجسام) قد يقال لو كان الضوء
جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل
للضوء واللازم بين لفساد كما لا يخفى فكذلك المألوم
قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن)
نقل عنه رحمه الله ان وجه الاستعانة اما ان تلك
الخطوط النورية تصفو وتزل كدورتها عند
نفوذها في الشفاف اولان الزاوية الحارثة عند
الطوبى بالجديدة يكون حينئذ اعظم فبقي المرقى
اسظم وفي شرح المقصود ما يستعار بالمثل على
ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة
بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة
قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما قبل ان يقابل
ان يقول يجوز ان يكون الجسم الضوء خاصة
الاظهار فبزيادة الجسم القابل ظهورا عند
ما ازداد لتلك الخاصة او لا يرى ان الاعراض
الرئية تنبع من رؤية اعاني الجسم لا تنفصل
الحس بها مع ان الضوء لا يمنع ما ذلك الخاصة
فيه
قوله اذا غلظت جدا الخ) ان قلت فلو كان
عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كان خطها قلت
لانها شفافة مطلقا لان فيها اصلا بخلاف
صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيها ولو لم
وان كان ضعيفا فلي هذا يلزم ان يكون الاكثر
ضوءا اكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ماله كنه
يلزم ان لا يكون كثره موجبا لشدة الاحساس
وهذا القدر يكفي في الاحتلال اولاما شترنا اليه
سابقا
قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها) اراد
انها حجاب لها في الجملة وبالنسبة الى احساسها
بدونها لانها حجاب لها بالكيفية وبالنسبة الى

أقوى من احساس العيون الضعيفة بها بأن يكون هذا ان احساس العيون القوية بدونها أقوى من احساسها بها لانها احب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها أقوى من احساسها بدونها لانها بل قد لا يكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حبا في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها باحد الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها أقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

قوله (والتالي باطل) قال القطب في حوائى حكمة العين لانها ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالنسبة وكان قول الشارح ولا فاسر منه يقتصر اشارته الى دفعه لكن الكلام في ان انتفاء الفاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم

قوله (ولا تقدم ذاته ولا الخ) قيل لم يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضي كالشمس او يتقلب هو عند عدمه كما اشار عند ما حال شئ بين اجزائها الممتدة على المصباح او يكون الضوء جسمًا مكيفًا يشترط رؤيته لكي يفسر فيقول فلان في قوله وهو مومر ادنا مجموع رأت خبير بما يصيرح الآن من ان المدعى الاستعداد لادع الجواز كما دل عليه جملة مقويا لا دليلا فيه هذا يدفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى قوله (رأينا في وسط المسافة) في ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطائفة لحظة الحركة في الغاية قوله (فاذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم فعمل المرء

قوله (زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر) قيل هذا الضوء شاهد استمراره فلو جوز انه يتنق ويوجد بدها نانا فالجاء مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بدئية العقل

قوله (وادعى ان الظهور المطلق الخ) بيان لمراتب ظهور اللون والراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

قوله (هو اللون الظاهر) مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه به على ان مراده بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب

واحدة (فانه) اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لاقبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تقدم ذاته) والارام ان تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يلقى ايضا على حاله الذي كان عليه (بل) لعدم (يقينه) التي كانت بصره (وهو مومر ادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضي الزلزلة بزاوية هي الضوء واذ ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لا قطع بعدم التفاوت (وايضا فالشمس) فطلعت من الافق احتاررت الدنيا (اي وجه الارض وما اتصل بها) (في اللحظة وحركته) اي حركة انوار الفاض على الدنيان الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) اي في تلك اللحظة الطائفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستعدة كاستعداد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لادليلين مستقلين لان الاستعداد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احج لحصم) على كون الضوء جسمًا (بان الضوء متحرك لانه محذور عن المضي) العال كالشمس والنار وكل محذور متحرك (وينبغي) اي يتبع الضوء المضي (في الحركة) اي يتحرك بحركته كافي الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذ كال صقلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك (وكل متحرك جسم فلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخل باطل (و) يجب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) اي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضي فيتوهم انه متحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة معني (حال) كالشمس مثلا (تخرج لانه يتحرك) من العالي الى السافل وهو باطل ذاك كان محذورا لانه في وسط المسافة فالضوء اذن انه يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم المقابل (تابع للوضع من المضي) اي اوضحه منه ومجاذاته اياه فاذا زالت تلك المجازاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظر انه يتبعه في الحركة) وينقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث في مقابلة المضي) الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضي بذاته (والمتوسط) الذي هو هذا المضي (بالغير) بشرط في حدوثه) اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المضي اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن انتم انتقالا) وحركة للضوء من المضي الى المتعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء (ويرد) ايضا (عليهم انظر) نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومتقل بالتقال صاحبه (مع الاتفاق على انه ليس جسمًا) فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المجازات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فخرج على بطلان كون الضوء جسمًا (من المعترفين بانه) اي الضوء ليس جسمًا بل هو (كمية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء وانخفاض المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا انقلب الجسم مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك برقا ولعلنا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كمية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا ام فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم ان تدرك التفرقة بين اللون المستتر وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والاخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستتر وقد باخ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام لونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لانخفاضه في نفسه بل لجزر البصر

سواء لكوني

انفصال اجسام مخافة الطبايع من جسم واحد بالطبع مما لا يخفى عليه عاقل قوله (اي يتحرك بحركته) اي بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا بد ان الحركة بالتبع لا تقتضي ان يكون المتحرك جسمًا قوله (اذ او كان متحرك الخ) يعني لادليل على تحديده الا الحس ولو كان كذلك في وسط المسافة

عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرر مذهبهم (وبطله انه) اي القائل به اعترف ان انه امر محذور) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماء ضوء (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المجدد (نفس اللون) لكونه امرًا مستمرًا فطل مذهبهم بهذا (ولانه) اعني الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد والياض وغيرهما قد تكون مصفأة مشرفة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل متخافة فيها فلا يكون الضوء نفسه (وفيها) اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (فظهر اذ عا قول) ذلك القائل الامر (المجدد) الذي اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجديد الالوان بحسب اشتداد الضوء شدة فشيئا سواه كانت متعاقبة في الوجود او مجتمع في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور للون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وعبره بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع انطى وان زعموا ان ذلك الظهور تجديد حالة نسبة اعني ظهور اللون عند الحس فهذه باطل لان الضوء امر غير قسري فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور للون معنى (وانه) صطف على اذ عا اي ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخافة بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المتخافة الحقائق (في كونها ذات مراتب) اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ لم يرد ان الضوء الذي في البياض مماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يختلفان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرًا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالتعمد) في الرد على هذا القائل (ان ابطل في الظلمة اذ وقع عليه ضوء يري ضوءه دوراونه) اذ لا لونه وكذا الماء في الظلمة اذ وقع عليه الضوء فانه يري ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدون فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بهضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابل الا الظلمة (احج) القائل بان الضوء هو ظهور للون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذ ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك برقا ولعلنا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كالا مع بالاسيل) مثل البراعة وعين الهرة فانه يري مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج (ثم السراج) فانه يري مضيئا شديدا ويضعيل ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (ومما هو) اي ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زواله) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للاعم بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنون السراج ونظر الى الاعم لم يره لعلنا زوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا وانها عند الحس كان زوالها ليس الاحياء وانها عند فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (فلما عا مثيل) اي ايراد مثال (غايته تجوز ان يكون لذلك) الذي ذكرناه (اثر) في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا يتفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انتفاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للانع مثلا ضوء مغاير لونه الا انه لا يرى في ضوء السراج المقصد الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضي لذاته هو الضوء) اي قد ينقص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضي في ذاته بعد اطلاقه على ما يعبرها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضي آخر (و) القائم (بالمضي لغيره نور) ان كان ذلك القمر مضيئا لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) لله (تعالى) هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو الظل (كالحاصل على وجه الارض

قوله (وبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لكل اتي بها قبل الانتهاء بالدليل قوله (لان الضوء امر غير قسري) لاننا نرى الضوء يقين اولو بالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك

قوله (فلا يكون لقولهم الخ) لا يخفى ان مثل هذه المسامحات شائعة اذ جعل ظهور اللون على اللون الظاهر كجعل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجبها لما ورد الامام على الشق الثاني

قوله (اي ولانه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليق الذي فيه كما في قوله تعالى (ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم) وليس مراده ان ان في عبارة المصنف متروكة حذف منها اللام كما هو شائع

قوله (مثل البراعة) في الصحاح انها ذباب بطير بالليل كأنه نار وفي ربيع الانوار للبخشي انها طائر ان طائر ياله سار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب فذكر به

او صباح انفصل من الذبالة اي الغنبله قوله (وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها) عرّح الامدي في ابتكار الأفكار في اواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثلاثة عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلاءه قيل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا مكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح ههنا بخلافه

الاهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الامدي لاحدهما والشر يف للاخر والله اعلم بحقيقة الحال

قوله فانه مستفاد من الهواء المضى بالشمس

لكن لا يطرق الانعكاس كما صرح به في المحصل
واستدل عليه ثم ان في ذكر اشارة الى اندفاع
الاعتراض المشهور على ان المضى لا يعنى الا
المقابل وهو ان اى وجه الارض عند الاسفار
مضيا وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير
مقابلة اليه حيث يحد وجه الدفع بعد تقرير كون
الاستضاءة لا يطرق الانعكاس ان تلك الاستضاءة
من الهواء المضى بالشمس المقابل للارض
قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر عند غروب الشمس على كمال المصنف
وان كان مخالفا للعرف قال في شرح المقاصد
انه ليس بظلمة واقفا وبؤيده ما ذكره الشارح نفسه
في حواشي حكمه العين من انه يتوجه على تفسير
الظل بالضوء الثاني يعنى الحاصل من المضى بغيره
ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او يكون
القمر مضيا بالذات ظاهر الفساد

قوله الواقعة في جوابه بهذا القيد يظهر قوته
بالنسبة الى ما في البيت والا فاني البيت ايضا مستفاد من
الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما يصرح به
قوله اى الى امور غير محصورة في مقابلة الشمس كما يصرح به
كلام المقاصد من ان ما ذكر في الموافق مبنى على
ما رآه الحكماء من عدم تنامي انقسامات الاجسام
والقوة اذ لم يتبعها وان كانت محصورة بين
حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام
الى ما لا نهاية له ولو باقرض والوهم وما تقرّر
من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الامتساخا
فمنهنا ينشأ الكمية الاتصالية او الاتصالية
لا حسب قبول الانقسام

قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء فان
قلت بغيره ان يقدم هذا المقصد على المقصد
الثاني لانه مقدمة له قلت انما يقدم نظرا الى ان
الاهتمام بالثاني اكثر

قوله واليدور دور معية به اندفع استدلال الامام
على ان الضوء ليس شرطيا لوجود اللون
لاستمراره الدور كما نقلناه في المقصد الثاني

من مقاصد القسم الاول
قوله ورده الامام الرازي قال في شرح المقاصد
فيه صنف لجواز ان يكون الموجب بمخاطبة
الاجزاء الى حد مخصوص او بمحاورة حد

حال الاسفار وتغير العروب فانه مستفاد من الهواء المضى بالشمس وكالحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر المستضيء بالشمس فالضوء اما ان ياتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضى
لذاته او بغيره فالحصرت مراتبه في ثلاث وقد بقى القليل بالحاصل من الهواء المضى فيخرج عنه
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد قسم الضوء الى اول وثاني فالضوء الاول هو الحاصل
من مقابلة المضى لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضى بغيره فيكون الضوء الذي خارجا
عن الضوء الاول والثاني (له) اى للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في امة
الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخدع) فان الحاصل في قاعة الجدار اقوى واشد من الاخرين
لكونه مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت
اقوى من الحاصل في المخدع بضم ليم او كسرهما مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضى
بالشمس والثاني مستفاد من الاول فالحاصل في احوال هذه الاظلال لا اختلاف مدهاتها في القوة
والضعف (وكبارها) اى وكالظل الذي رآه (يختلف) في البيت شدة وضعفها (بصرف الكوة) اى
الثقة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت
اصغر كل ذلك الظل اضعف (ونفسه) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف
(الى غير النهاية) اى الى امور غير محصورة في عدد يمكن احصاؤه (اقسام الكوة) بحسب مراتبها (في
الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) اطل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى يذهب)
بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من ان الظلمة عدم ضوء عما من شأنه ان يكون مضيا ثم المصدر
الثالث (من تكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اوردته ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني
من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من دفعه وجعل شرطه)
اى شرط التكيف بالضوء (اللون) ولان للون للهواء لكونه بسيط ولا يقبل الضوء لانفشاء
شرطه ولما كان لثبات ان يقول قسمر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكماء فلو كان
اللون شرطاً للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر
والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانعكاس من الجانبين (ويبطله)
اى يبطل قول المسامح (ان اى في الصحيح الاقوى مضيا وما هو الا للهواء تكيف بالضوء وقد يجاب
عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اى بالهواء (والحلال في الهواء الصفر)
الحالى من الاجزاء الدخانية والهبابية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة
ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل
الطلوع وبعد الغروب وفي اقضية الجدران اضعف وكلما كان البخار والقياس فيه اكثر
كان ضوءه اقوى لكن الامر بالمعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو
انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالهواء الكواكب التي في خلاف جهة الشمس
لان الكواكب باقية على ضوءها والحس لم يفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى
يتمتع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به (لا حس به) اى بالهواء (من يحس
بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منسج
اللازمة لجواز ان يكون اللون شرطيا في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا
في رؤية التكيف بالضوء الضعيف (والهواء افاغر ملون) بالكلية (واما لون ضعيف) جدا
بحيث يكون لونه اضعف مما للياه والاحجار المشعة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع
كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله مشروطا باللون (المقصد الرابع) ثم ان بعد شيئا غير الضوء
يتفرق (اى يتلا وتلا) (على) بعض (الاجسام) المستترة (كما به شئ يفيض منها) اى
من تلك الاجسام (وبكذلك يسترؤها وهو) اعنى ذلك الشئ المتفرق (له) اى للجسم (اما لذاته
ويسمى) حيث (شاعرا) كالشمس من التلاؤ والامعان الثاني (واما من غيره ويسمى) حيث

(برقا)

(برقا) كالرأى التي حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) في ان الشعاع
والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

التوضيح الثالث

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات (وبما حشد) اى
مباحث النوع الثالث (فسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه
بالطبع (وفيه مقاصد الاول) ان الصوت وان كان يدعى التصور كسا والمسموعات الا انه (قد احتجبت
عند بعضهم ماهية بديهية) القريب والبعيد (فقبل) الصوت (هو التوج) اى توج الهواء وهو سيبه
القريب (وقيل) الصوت (هو القرع والقلع) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما شربنا اليه (ان
ماهية بديهية) مستغنية عن التعريف وبما رتلنا هو هو فان التوج محسوس بالتمس الا ترى ان الصوت
الشديد يماضى الصماخ يتوجه فافسد وانه قد يعرض من الرعدان يد الجبال وكثيرا ما يمتدح على
هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملوسا في نفسه وايضا التوج حركة والصوت ليس
كذلك والقرع عارضة والقلع تفرق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ
من الاصوات بمصر صلا (وسيبه) اى سبب الصوت (القريب توج الهواء وليس توج) هذا (حركة)
انتقالية من هواد واحد لبعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتوج الماء
في الخوض اذا التقي بحجر في وسطه وانما جعل التوج سببا قرينه لانه متى حصل التوج المذكور
حصل الصوت واذا التقي اثني فانما يجد الصوت مستمرا باستمرار توج الهواء الخارج من الحلق والالآت
الصناعية ومنقطعها بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع
توج الهواء حيث شد قال الامام الرازي وانت خبير بان الدور ان لا يقيد الاظن والمسئلة بما يطلب
فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتمام اما وجودا فلاته قد يوجد توج الهواء باليد ولا صوت
هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التوج لاني جميعها
فلا يقيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الشائعة
يقيد الجزم يكون الصوت معلولا لتوج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحار في كثير من المسائل
العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب
التوج المذكور قلع عتيف) اى تفرق شديد (او قرع عتيف) اى اساس شديد وانما كانا سببين
للتوج (اذ بهما ينقل الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع او المقلوع (الى الجانبين) بعنف
(وينقله) اى لذلك الهواء المنقل (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التوج المذكور وهكذا
تصادم الاهوية وتوج (الى ان تنهي) الى هوا لا ينقاد للتوج فينقطع هناك الصوت
ولا ينعدها (كالحجر المرمى) وسط (الماء) فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتوج الهواء
وان كان التوج القرع اشد اتساعا من التوج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء التوج بهما
على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء واذا فرض
المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان متطابقان قاعدتهما ومن هذا التصور يعلم اختلاف
مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانه لو فرضت جعسا
كالصوف مثلا قرعنا لينا او قلعتنا كذلك لم يوجد هناك صوت قبل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت
ابتداء حتى يكون التوج والوصول الى السامعة سببا للاحاساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وهما آتيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التوج
ان كان آتيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جعلوهما القرع والقلع الاتيين
سببا لاجل جعل الآتي سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزأ
اخيرا منها اذ لا يلزم حيث ان يكون الزمان موجودا في الآن (المقصد الثاني) الصوت كيفية

(موافق)

(١٢)

(ثانی)

الضوء في النفسان وخاصة انه يجوز ان يضمر

الافراط كما يضمر التعريف

قوله والحس لم يفعل الخ قبل يجوز ان يكون
في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخلاف
يتكيف بالضوء القوي فالحس يتفعل به واذا
لم ير الكواكب فيها وبالجمل الكلام في الهواء
الصرف كامر وهذه الحجة لا تدل على استضاءه
بل على استضاءه الهواء مطلقا
قوله كافيا في رؤية التكيف بالضوء الضعيف
فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف
بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه
الارض اولى بان لا ترى والثاني كاذب فلما اجاب
عنه الامام في المحصل باننا نلزم الثاني لا باذنا نظرنا
الى الجدار الذي لا يقابله الشمس كما لا ترى
فيه الا اللون ولا ترى شيئا من الكيفية الحاصلة
فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن
الجواب بمنع الملازمة فليتلأمل

قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات (المسموعات)
مما ذكره الشارح في تفسيره الموجود على رآى
المتكلمين في اول حواشي التحرير ان الحروف
عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات
ومن توابعها ولهذا ذكره شارحه المسموع
في الصوت ولم يضر الحرف ولا يتحقق انه
لا يلزم مذهبهم فانه لا يجوزون قيام العرض
بالعرض فينبى والصواب في تقرير الجواب ان
الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة
للاصوات فلا تنقض بها في حصر المسموع
في الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسوعة
الحرف اللازم من هذا الجواب بعبء كيف ولو
لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب
من الحروف مسموعا ايضا وارسل الحرف عند
المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو
عدمية فلا تنقض بها في حصر المسموع في مطلق
الصوت انجبه بعد تسليم مسوعة المقيد
ان كلام شارح التحرير لا يساعد هذا التقرير
كما لا يخفى

قوله فان التوج محسوس بالتمس الخ قال الشارح
في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس بالتمس
هو الميل الحاصل في الهواء حال التوج لانه
بل هي مدركة بالوهم لا يقال الحركة من شأنها
ان تكون مبصرة ولونيا فلا يكون من المعاني
التي يدركها القوة الوهية لا تقول ما ذكرتم

٣

٢ أعلاه وفي حركة التحرك المحسوس بالبصر وهذا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مبصرة إلى ههنا كلامه

قوله والصوت ليس كذلك وأما اعتراض القطب في حواشي حكمة الدين بجواز أن يكون بعض الحركات صوتا فلا يلتفت إليه

قوله وإيضاحا لهما مبصر في بعض النسخ منهما بضمير المتني وفي بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح في حواشيه على التجريد بأن كلا من القرع والقلم والتوج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وإن كانت النسخة الأولى موافقة للباحت المشرفية ثم إن المبصر نوع التوج لأن توج الهواء لعدم اللون الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على أن التوج ليس بصوت وبهذا الدليل أيضا يطل ما قيل من أن الصوت جسم وكذا يدل ملووسة الجسم وأوثانها دون الصوت

قوله وسبب القريب توج الهواء (قبل أن كان حدوث الصوت وسماحه مشروطين بالهواء لم يكن لتناس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله إليها لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب إلى الأساطين من القدماء أنهم يثبتون للافلاك أصواتا غريبة وتسمات غريبة بغير من سمعها العقل وينسب منها النفس وحكي من فينا غورس أنه صرح بنسبه إلى العالم العلوي فسمع بصفاة جوهر نفسه وذلك قلبه ثغرات الافلاك وأصوات حركاتها ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية ورب عاينها الأركان والثغرات وكل عالم الوسيط والحق عندنا أن الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتوج الهواء والقرع والقلم كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة لأفلاسة من غير تعرض لبيان البطلان الأفيما يحتاج إلى زيادة بيان

قوله لتوج الهواء على وجه مخصوص إشارة إلى دفع قوله أن الدور أن ليس بتسام وجودا وتخصيصه أنهم لم يحيطوا بسبب الصوت التوج المطلق بل التوج لمخصوص الحاصل بسبب القرع والقلم وقوله مع كونها معلومة بقينا إشارة إلى دفع قوله لا يفيد الاطن والمثله مما يطلب فيها البين خافهم

قوله إذ هو ما يغفل الهواء الخ) بمجمل أن يكون غفلا ما قاموا بالمشقة من فوق من الافلات

قائمة بالهواء يحملها) الهواء (إلى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة (لا يتعلق حاسة السمع به) أي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالرئي) فإنه يرى مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كاستشفة والقصور من الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا يعني أن الهواء واحدا بعينه توج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى القوة السامعة بل يعني أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتخرج ويتكيف بالصوت أيضا وهكذا إلى أن يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وإنما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له إلى حاسة السمع (لوجوده الأول من وضعه في طرف اتبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وإن كانوا أقرب إلى التكلم من ذلك الانسان (وما هو الاخصرها) أي ليس ما ذكر من سماعة للصوت دون غيره الاخصر الاتبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنه انبعاثه من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير) فلا يصل الا إلى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثاني انه) أصنى الصوت (يعمل مع الريح كما هو المحرب في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح إليها يسمع صوته وإن كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وإن تساوى في مسافة البعد وليس ذلك الا لأن الريح تحمل الهواء الحامل له وتحركه إلى الجانب الذي هبت إليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله إلى قوة السمع (الثالث انه) أي سماع الصوت (بتأخر عن سببه) أي سبب الصوت (تأخر ما بينا قانا شاهد ضرب الفاس) على الحشد (من بعيد وسمع صوته) الذي يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك زمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو السلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل إلى صماخنا (واعترض عليه الامام الرازي بأن الوجوه الثلاثة راجعة إلى الدوران إذ محصورها التي وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الاطنا وقد سبق أن مثلها يحتاج إلى حشد ليفيد جزما (أحج) هو على صيغة البني للفعول أي أحج المخالف على أن الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله إلى الحاسة (بأنسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وإن فرض كونه محيطة بجميع الجوانب أيضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له إلى السامع فإن الهواء مالم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومناذره الضيقة في الغاية (باقيا على شكله) الذي يسيبه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها إلى الحاسة (بما لا يقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلا (فنناشرطه بقاؤه على كفيته) أي شرط السماع بقاء الهواء على كفيته التي هي الصوت المنفرد على التوج (ولا يبعد أن ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفاتها) أي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص (وأطلاق الشكل على الكيفية يجوز) فمن قال أن الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستقبلا لشكله على حاله وورما يجح على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصائفة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد أن يكون سمعنا أياها قبل وصول الهواء الحامل لها إليها وقصاده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحج عليه أيضا بأن حامل حروف الكلمة الواحدة إما هو واحد أو متعدد فعلى الأول يجب أن لا يسمعها الاسماع واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها الاسماع الواحد مرارا كثيرة ويجب أن الحامل لها هو متعدد لكن الواصل إلى السماع الواحد جاز أن يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل إليها جاز أن يكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها متفيا في المقصد الثالث في الصوت موجود في الخارج أي في خارج الصماخ (لأنه إنما يحصل في الصماخ) على ما توهم بعضهم من أن التوج الناشئ من القرع والقلم إذا وصل إلى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب توج الصوت ولا وجود له في الهواء التوج الخارج عن الصماخ (والا) أي وإن لم يكن للصوت

(موجودا)

موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم تدرك جهته) أصلا لأنه لما لم يوجد الا في داخله لم تدرك الا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا تدرك أن الصوت من أي جهة وصل إليها (كما إن البعد لما كانت تسمى الشيء حيث تلقاه) ويصل ذلك الشيء إليها (لافي المسافة لم يتغير) عندنا تسمى البعد (جهته) أي جهة ذلك الشيء المحسوس ولم ندركه من أي جهة أتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجودا قبل الوصول إلى السامعة وإن يكون مدركا هناك أيضا لغير جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيدا عنا لينا في ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له اليها بل يجوز أن يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا اليها ان لم يزد بالوصول حقيقة بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) أي ولأن الصوت موجود في خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) إذ لو لاق الاصوات موجودة في خارج الصماخ ومدركة حيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينهما بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يثبت على ادراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع يأتي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المنبر انما قد علمنا أن هذا الادراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتوج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارح للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك إنما يحصل بتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتبع ما في منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارح قد درك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انما بعد ذلك نتبعه بأنما فينا أدى ادراكنا من الذي وصل اليها إلى ما قبله فافقه من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي منه شيء متاد ادركناه إلى حيث ينقطع ويغني وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وإن لم يبق في المسافة أثر يبينها على المبدأ لم ندلم من قدر البعد البتة وما بقي من ذلك لان فرق في البعد بين الرعد الواصل اليها من أعالي الجوى وبين دوى الرعي التي هي أقرب اليها ونفرق فيه بين كلامي زجلين لا تراهما وبعد أحدهما من أفراخ وبعد الآخر ذراعا قانا إذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام الرازي هذا مثله ماقيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ار السامع يتبع من الذي وصل اليه إلى ما قبله فافقه ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانه غير مدركة أصلا وإذا لم تكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصل في تلك الجهة مدركا فقي أن يكون مدركة الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلا وضعفه ظاهر فإن الصوت إذا ادرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وإن لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصل فيها بما يدرك بالسمع الا يرى أن الراجعة إذا دركت من جسم علم أنها فيه وإن لم يكن الجسم ولا كون الراجعة فيه حاصل بما يدرك بالشم (لا يقال إنما تدركها للتوجه منها) أي انما تدرك جهة الصوت لأن الهواء القارح للصماخ توجه من تلك الجهة لأن الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الأول (و) تميز بين القريب والبعد (لأن اثر القريب أقوى) من اثر البعيد فإن القرع مثلا إذا كان قريبا كان الاثر الحادث منه أقوى من الاثر الحادث من البعيد فذلك امتياز القريب من البعيد لأن الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لا ينبغي عن الأول أن من سمع) أي بان من سمع (إحدى اذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالآخرى عرف الجهة) وهذا من الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك أن التوج لا يصل إلى غير المسدودة الا بالانطاف فيكون الهواء القارح واصلا إلى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارح منها (و) يجب (عن الثاني انه) أي بان السامع (تميز بين القوى البعيد والضعيف

٢ وهو الخروج وتحمل أن يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارح ليس صفة مستلزمة للتوج السبب للصوت لخصوله قبل بماسة القارح للتوج مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلابه من عام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التوج السبب للصوت كما دل عليه السابق

قوله فاعده على سطح الأرض الخ) فإن قلت ما الدليل على أن الهواء المتوج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة احد جانيهما على الأرض والاخر في جانب السماء قلت الدليل عليه أنك إذا صوتت في موضع من الأرض وفرضنا أن مثله ما يبلغ إليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتوج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك أن مثله ما يبلغ إليه الصوت من جهة الطول مما يحاذي رأسك نصف فرسخ أيضا فلو كان الهواء المتوج كاسطوانة مستديرة يكون أيضا جانيها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها مما يحاذي تلك الدائرة وليس كذلك لأن البعد يترك وبين محيط تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ وإنما قلنا أنه أزيد منه لأن الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بده مما يحاذي رأسك نصف فرسخ وتر زاوية حادة والخط الواصل إلى محيطها وتر زاوية قائمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بأن التخليل الصادق أن وتر القائمة أطول من وتر الحادة فتبين أن الهواء المتوج على هيئة مخروطية كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله وإذا فرض المصوت الخ) فليأمل

قوله فلا يجوز كونها سببا للصوت لأنه زمان) قال صاحب الصحاح نف فيه بحث إذ لا نسلم أن الصوت زمانى لأن بعض الحروف أي كايحى مع أنه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من أن الحرف عارض للصوت لأنفسه

قوله أوجزا أخبرناهم) قيل لاشك أن كلاما الوصول واللاوصول جزءا أخبرناهم فإذا كانا اثنين يلزم أن يكون الجزء الأخير كالمعلول زمانيا ولو سلم أنه ليس بجزء أخبرناهم بجزئية مع كونه آتيا يستلزم المحذور لأن التوسط بين ذلك الجزء الآخر والمعلول الزمانى اعنى التوج

٢ اما ان يكون انما هو زمانيا فالمحدود ثابت والجواب
عن الاول السمع وعن الثاني ان المحدود على
تقديره ليس الزمانيا فاما يلزم اذا جعل ذلك الاتي
حالة تامة للوسط الزماني او جزأ اخرها منها
وهو ممنوع
قوله لو وصوله الى السامعة ذكره تعييتا لما عطف
عليه قوله لان العاقبة حاسة السمع
قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له
الى السامع اعترض عليه صاحب الصحائف
بان ادرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح
يصل عن جهتها الى خلافها وذلك ضروري
يعرفه كل احد بالضرورة ومن العلوم ضرورية
ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى
سامعنا اذ نحن وقتئذ في موضع لا يريح فيه حتى
يقال انه صرفه عن جهتها بل كان خارجا عن
ذلك الموضع صرفه الريح من جهتها فقد سمعنا
صوتها مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت
الى سامعنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت
حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى
سامعنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك
الوصول لما تشوش ضرورة والتسالي باطل
بالجربة فكذا المقدم
قوله وما هو الا حصرها الخ قد يقال لم لا يجوز
ان يكون ذلك بمنع الاثبات ان يتعلق حاسة السمع
بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر
من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرئي
فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول
الهواء الحامل الى السامع الى ان لا ينسل عدم
وصول الهواء الى سماع الحاضرين ولو قيل
لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر
قوله وان تساويا في مسافة البعد اشارة الى
دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون
عدم السماع بعد الصوت عن حد السماع حيثئذ
لان الادراك من البعد لا بد ان يكون له حد كما في
الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك
قوله ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف
فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب
الذي هو القرع الاتي يلزم ان يكون الاتي حالة
تامة للزمان او جزأ منها استلزامه فيود الاشكال
السابق اللهم الا ان يريد بالعبارة اعم بما هو في حكمها
بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم الخلف
قوله وما هو الا سلوك الخ اعترض عليه ٢

القريب) فمثل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشبه علينا الحال
في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة
وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة
لذلك لان تفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك **في المقصد الرابع الهواء**
المتوج الحامل للصوت (اذا صادم) جميعا (امس كجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيها والمشهور
في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (يهيئته) لان ذلك الجسم
يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التوج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الخلف)
المصادم لها فتدور الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا رجع ذلك (الهواء القهقري فيحدث)
في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) السمع بعد الصوت الاول على تفاوت
بمسب قرب المقاوم وبعد **في قران** على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اي سبب
الصدى (توج هواء جديد لا يرجع الى الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا توج على الوجه الذي
عرفه فيما مضى حتى صادم المتوج منه جسم يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك
التوج الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه موج شبيه بالتوج الاول فهذا
التوج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكان التوج
الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التوج الثاني الذي كان
ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتوجه الاول بعينه فيجعل ذلك
الصوت الاول الى السامع الاتي ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان
الاول هو الظاهر **القرع** (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك
لانه اذا توج هواء من مكان لا بد ان يتوج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون توج
الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء والآخر
الى مكان الهواء التوج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته للمقاومة على
احد الوجهين كما مر **فقا** (لكن قد لا يحس) اي الصدى (اما القرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا
يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما)
اي بين الصوت وضده لجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انها صوت واحد كما في
الجمامات والقباب الماس الصقيلة جدا (واما ان العاكس لا يكون صلبا امس فيكون) الهواء الراجع
بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شيئين) فلا يكون تباينهما في القوة
(فيكون رجوعه) اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف
حتى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك
كالزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما القرب الزمانين كما مر واما لانتشاره
كما في الصحراء (ولذلك) اي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت الخفي في الصحراء اضعف منه
في المسقات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقرن بالصوت في المسقف فيقوى ويتضاعف
صوته حينئذ بالصدى المحسوس منه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى ولا يوجد
فيها على القول باشتراط العاكس

في القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد

اربعة (الاول صرفه) اي الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اي هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اي تلك
الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والنفث غيرا في السمع) هذا تعريفا (و)
اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت اراد به ما يشاغل عروضاها في طرفه عروضا
الان للزمان ليتناول الحروف الالية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور

لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الان الذي هو بداية زمان الصوت
او نهايته فلا يكون عارضا حقيقته لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المروض وهذه الحروف
الالية لا توجد مع الصوت الذي هو زمانى قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروضا لان
الزمان والنقطة للخط يعني ان عروضا الشيء الذي قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحيد
يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الالية طرفا للصوت عارضا له عروضا لان للزمان فيرفع
الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والنفث لخرج) عن التعريف (الحدة) اي الزبرة (والنفث) اي اليمة فانها
وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة
الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر مثاله في الحدة ولا بالنفث صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (غيرا)
في السمع لخرج الغنة التي تظهر من تسرب الهواء بمضا الى جانب الانف وبمضا الى الفم مع
انطباق الشفتين (والبحوحة) التي هي خلط الصوت الخارج من الخلق فان الغنة والبحوحة سواء
كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والنفث لكنهما
ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما غيرا في السمع من حيث هو سموع (وبحومهما)
كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول
والقصر فلا نهما من الكليات المحضة او لا اخوذة مع اضافة ولا شيء منهما مسموع وان كان يشتمل
ههنا السمع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو
مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع
او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لاسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور
اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما (والسمع واحد وقد يحدو السمع مختلف) وذلك لان هذه الامور
وان كانت عارضة للصوت السمع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضا
لاختلاف السمع ولا اتحادها مقتضا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي
اختلاف السمع الذي هو مجموع الصوت وعارضا واتحادها يقتضي اتحاد السمع لا مطلقا بل باعتبار
ذلك العارض المسموع فامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفافة ليست مسموعة
منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العروض
والعارض وهذا انساب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فاهية الحرف اوضح من ذلك) الذي
ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بما هيئات المحسوسات
من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يبعد
شيء منها معرفة حقاقتها وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبه على خواصها وصفاتها
في المقصد الثاني في الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف (اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية
حروف المد واللين) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
المجنسة لها فان انضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) اي
ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها
لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لا متاع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشارة الى ان
ولما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا
او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنس **الوجه الثاني** ان الحروف (اما زمانية صرفه) كالخروف
المصوتة (كالفاء والفاء) والسين والشين فان المصوتة زمانية طرصة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة
وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تحديدها بلاثوهم تكرارا فان الغالب على الظن انها زمانية
ايضا (واما انية صرفه كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تحديدها اصلا فانها
لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كافي لفظية وقرط وولد اوف اوله كافي لفظ راب وطرب ودول

٢ صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع
وقت الضرب لبعده الصوت وقد عرفت من عدم
السماع فاذا وصل حده سمع نعم او ثبت ان السماع
قد يتأخر عن مشاهدته ضرب النفس سواء كان
على حد السماع ام لا لانه قد يكون لكن اثباته غير ثم انه
يردان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطء تعاقب
حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب
اخر دون توسط سلوك الهواء فامل
قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب
ايضا اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف
الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز
ان يكون وصول الهواء الى السامع من يخرج
آخر لان المنفذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع
ظاهر فان قلت لانسل سماع الصوت من وراء
مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط
بجميع الجوانب المشتمل على المنفذ الضيقة
والجربة شاهدة بسماع الصوت من وراءه نعم
لوعدم المسام عدم السماع لدالكه على ان
الحامل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف
وكذا كانت اكثر كان اقوى فامل
قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنفذ الخ تنفذ في الهواء
المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة
بل وان فرض بمافرض فيه الاثباتية نفسها دون
نفوذ في الاثباتية والوصول الى الحاضرين مع
تحقق المسام الصغيرة في كل منهما يستدعي قارفا
ولسل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع
في خارج الاثباتية وبسمع في وراء الجدار المحيط بجمع
الجوانب وان فرض الصوتان متساويين في
الدوران خروج الهواء من المنفذ الضيقة يستدعي
منطقا قويا وعنده تحقق هذا الضغط يخرج
من الطرف الآخر للاثباتية واما في الجدار
المذكور فلا يخرج للهواء سوى المنفذ الضيقة
فامل
قوله ارادته تكفيه بكيهته المعينة) وقد يجوز
ارادة حقيقة الشكل وجمع الاحتجاج الى بقاء
في السمع بناء على انه من المعينات
قوله بمصوراته في كيفية الخ اذ قد ظهر عما
صوره في اول هذا المقصد ان اس الهواء الاول
المكيف بعينه ينقل الى السامع بل الهواء المجاور له
تكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي
خبيثه يجوز ان يكون هواء مكيفا بحرفه
صامت وبعبارة اخرى مكيف بحرف آخر منه ٢

في زمان فلا يحدده
قول له الصوت موجود في الخارج ههنا كنه
بشيء ان يحددها وهي ان الظاهر ان الوجود
من الصوت في الخارج امر بسيط غير متقسم كما
ان الوجود من الحركة ايضا ذلك وهو الحركة
بشيء التوسط وكذا من الزمان وهو الان السيل
وان لم يصححوا بذلك في الصوت وذلك لان
دلائلهم على ان الوجود من الحركة لا امر بسيط
غير متقسم هو انه او انهم لا يشعرون اجتماع
اجزائه في الوجود والالكان قارا وما يتبع اجتماع
اجزائه في الوجود ليكون موجودا بالضرورة
فيلزم ان لا يكون موجودا في الخارج وهو باطل
بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض
السببية صوتا كان او غيره فلزم القول بكون
الوجود من الصوت ايضا امرًا بسيطًا غير
متقسم ولا شريكه مستلزم لانه لما كان معلولا
لتوابع القوة الذي هو حركة مخصوصة حاصلة
من قوع اوقع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة
كان معلولها ايضا مستمرًا بحسب استمرارها
فاذا انقطع لم يخرج بعدم الصوت الحاصل فيه
واذا ادى عوجه الى عوج هو آخر مجاوره حصل
صوت آخر وهو لم جرا الى قطع التمرجات وليس
الصوت الحاصل في التمرجات هو الثاني هو الصوت
الاول الحاصل في التمرجات الاول والالزم ان يقال
المرضى
قول له كان الوجود كانت نفس الخ في ان عدم
ادراك جهة المأوس كما يعمد في ادراك جهة
الريح الحارة عند هبوبها علينا وان ادعى هذا
جوابا لم يكن للنسبة وجه قال الشارح في بعض
مصفاته هذا الاشكال لا يصحح الالتماس لان قوله
كان البدل الخ لا يوضح الالتماس ولا اضرار
بشيء لا بد الظن والمصلحة عليه وفيه نظر لان
الالتماس المذكور في اصل الاستدلال وما ذكر
في البيان يعمد عند استدراك جهة المأوس
اجتماع ان النفس حيث انفسه فافكيف
لا يصح الخل والحق ان احتمال ادراك الجهة
يكون التوابع في الاوبة الخارجة مبدأ الخالة
يصح سببا لذلك الادراك من غير ان يكون هناك
صوت قائم وان كان لا يتخلو عن بند وقد اعترف
بان المسئلة يطلب فيها البين
قول له وليس يلزم ان يكون حيزا الخ الى ليس يلزم

اوق ان توسطها كما اذا وقعت هذه الصوائت في اوساط الكلمات فهي بالشيء الى الصوت كأنه
والان بالنسبة الى الخط والزمان كما هي عليه وتتميمها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف
الصوت والحرف هو الطرف (وما آية تشبه الزمان وهي ان تورد افراد آية من افرادها فظن انها تورد
واحد زمانى كراه واخاه والهاء فان الغالب على الظن ان الزمان الذي في آخر الدار لا يأتى متواليه
كل واحد منها الى الوجود الا ان الحس لا يشتر باسما زار متنها فظن انها حركات متواليه وكذا الحال
في الماء والجماد (الثالث انها) اي الحروف (امامنا) لا اختلاف بينها وبينها وانما هو بالضرورة
السما بالحركة والسكون (كالماتن الساكنين) او الحركتين بنوع واحد من الحركة (او الحركتين)
اما (بالدات) والحقيقة (كالباء والميم) فانها حقيقةان مختلفان سواء كانتا ساكنين او حركتين
بحركتين متتاليتين او مختلفتين (وبالعرض كالباء الساكنة والحركة) فانها متماثلتان في الحقيقة ومختلفتان
بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون (لما قصد الثالث) في انه (هل يمكن الابتداء بالسكان)
الحرف اما بحرك او ساكن ولا يفتى بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانها بالشيء التهور
من خواص الاجسام بل يفتى بكونه محركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عليه
مصوت مخصوص من الصوائت الثلاثة ويكون ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عليه شيء
من تلك الصوائت اذا عرف هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا فهو متوالم يمكن الابتداء به
انما الخلاف في الابتداء بالسكان الصامت (قد مضى) في امكان الابتداء به (فوق للحركة) اي زعموا
ان الحركة دلت على امتناع الابتداء فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يشد
في تافظه بالسكان الصامت كما يمكنه الابتداء فيه بالصوت فلا فرق في ذلك بينه وبين الساكن
الذي هو المانع بينهما (وجوزا آخرون لان ذلك) اي عدم جواز الابتداء بالسكان (رغم انهم يخصوا بلغة
كالمربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالسكان ولا يجوز فيها ذلك لانه متبع في نفسه بل لان
لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والامانة وفي الابتداء بالسكان نوع لكنه وبشاعة ولذلك
ايضا لم يجوزوا الوقوف على المحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اي الابتداء بالسكان (في لغة اخرى)
كفي اللغة الحوار زمة مثلا (فانار في الخارج اختلافا كثيرا) الارى ان بعض الناس يقدر على التلظ
بجميع الحروف الخافضة المنيرة في اللغات بلسانها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متعارفا بحسب
القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم
وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انفسا من ذواتها فانها مبادئ حاصلة من اجتماع الحركات
المتقدمة عليها فلا يصح وقوعها في مبدأ الانفاظ لذلك لا يكرهها ساكنة (فوق المقصد الرابع) في انه
(هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) في ثله (فله مصوت) نحو ولا الضالين (بحر) جمعا
(اتفاقا واما اصواتان) اصوات غير مدغم قبله مصوت (بحر) اي جمعا (فوق كافي) فقف
على ان لا يلقى الساكن الاوسط كز يدعرو (ل) جوزا ايضا جمع (ساكنين) فلهما مصوت
فيجمع عند ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوش (ومعهم من منه وجملته) اي
فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلفة) حقة جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فظن انه اجمع ههنا ساكنان
او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين اصوات بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي
الحركات ايضا من المصوتات اما الاولا فلان هذه المصوتات قابلة لازادة والتقصان وكل ما كان
كذلك فله طرفان ولا طرف في التقصان للمصوتات الا هذه الحركات المستقرة واما الثانية
فلان الحركات لو لم تكن ايضا من المصوتات لما حصلت المصوتات بتتابعها فان الحركة اذا كانت
مختلفة لها ومدتها يمكن ان تذكر الصوت الابستثنائي صامت آخر يجمع المصوت تبعاله
لكن الحس شاهد بتوصل المصوتات بمجرد تعدد الحركات ثم ازومع الصوائت باعتبار افتتاح
اقم هو الالف ثم الباء ثم الواو وانما هذه الصوائت المتتابعة التي من زبد تحريك الشين ثم الكسرة ثم الفتحة
فقد جعل الحركات داخله في المصوتات فذلك تقدم المصوتة الى مقصورة هي الحركات ومدودة

هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت
البسيط حقيقة وحسائي والحركة زمانية والان متقدم على الزمان في الوجود في الان الذي هو
اول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الا في
في الان الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لفتحه من دليل في ان الحركة لو كانت سابقة على
الحرف لتكان التكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المتبوق المحتاج اليه
والثاني باطل لانما نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم
بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها
لجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدان معا على ان نقول جاز ان يكون السابق مستغنيا
للمتبوق بحيث يمتنع تحقده عنه فلا يثبت حقيقته بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا
بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جاز والوقوف الصامت المتقدم على الصوت
لا يحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

في النوع الرابع

من الكليات الخمسة (المدركات) المدركة بالقوة الذاتية وانما اخرها من البصيرات والمتوهمات
لأمر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجمعتها رديفة العلوم بناء على ان اهم الاحساسات
الحواس الخمسة هي التي يجرى بها عبادتهم ويقتد من اجدهم الذوق الذي يشعرون به على ما في نفسه
ويحفظه اعتداله فكان رديفة وايضا رديفة القوة الذاتية مشروط بالنس ومعه ذلك يحتاج ايضا الى
ما يؤدي الطعم البهائز هو الرطوبة العالية وايضا قد يتربك عن اللس والذوق احساس واخذ ذلك
بان رديف الزهر ان اللساسة والدائفة قدرتهما معا كظم واحد من غير تمييز في الحس كافي الحرف
فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وخذله الى ذوق ايضا فلا يميز احدهما عن الآخر (وهو الطعموم
وفيه) في الطعموم في مقصدان في الاول صوابا اي بدائتها (تمة حاصلة من ضرب ثلاثة
في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل
هو الكيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان المعتدل اما حار او بار فاعلمه من
والقابل اما لطيف او كفيف او معتدل) وذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام
تمة فتقسم الطعموم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما يعمد وايضا المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة
والكثافة غير محصورة فيكون ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعله او قابله الطعم بسيط على حدة
ولا ينحصر عدد الطعموم البسيط في عدة محصورة فضلا عن التهمة والعشرة وايضا الخيارات
والقرع والخطبة البنية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التهمة المذكورة وايضا
الاختلاف بالشدة والضعف ان افتضى الاختلاف الوعى فانواع الطعموم غير متحصرة وان لم تكن
كان القس والعفوصة نوعا واحدا اذلا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كاسباقي بعض طاهر اللسان وحده والعفوصة بعض طاهر وبالمعنى معا وايضا حدوث الطعموم
التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يعم عليه بهان ولا مارة فبعد غلبة الظن واهذا قيل مباحث
الطعموم دعوى خالية عن الدلائل الا ان لمصنف ذكر في كيفية الحدوث من انفسنا او من بعض
التفريس ظنا تلك الوجوه فقال (فالخارج) اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب والامر بالخارج كما يبادر
من العلماء فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيمياتها التي هي آلاتها في افعالها (يقول كيفية
غير ملائمة) للاجسام التي تدركها (اذن شأنه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفرقا
ولا شئ ان التفرق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير
ملائمة على حسب التفرق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (في الكشف) اي فاعل الحار

في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه
الغرض الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال
قربه بقيد ادراك جهته وان كان مدونه بعيدا
في نفس الامر فليأمل
قوله بان في ظاهره اشتراط احساس بالوصول
سواء حل على الوصول حقيقة او ما بذله وما
في حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان
الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره
لا يمكن ان يقال الوصول شرط احساس
البعيد بطريق السمع كما اشار اليه بتفصيل كلام
صاحب المنبر
قوله الا غير ما يفي (لا حاجة الى جملة استدلال
منقطعة الا ما في اوله الاثر المتبوع على البعيد
لاطابق بقده الارفأمل
قوله لا ينجب عن الاول) قبل هو لام على
الصوت واجب بان الحصر في قوله انما يدركه
للتوجه يدل على مساوئه النع وانت خبير بان ذلك
الحصر اضافي كابدل عليه قول الشرح لان
الصوت موجود فيها فلا يدل على مساوئه
للمع ويؤيده ما ذكره الكاتب في شرح المخلص
واورده الشارح في حواشي حاشية لمن يلاحظ
لم يلد حيث قال ولما قيل ان يجمع تحصار سبب ادراك
الجهة في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما
تدوين الآخر
قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار
دون الجبل) قبل لكن اخي اعشاره فهاهنا لان
الجبل اذ لم يكن اللس تصادم بعض اجزائه في
ويش اجزائه به فغير التوابع الاول ولا يكون
التوابع الثاني شيئا بالاول وبالجملة ما يكون فيه
لاشتراط الملاصقة في الجدار يكون مبيلا لاشتراطها
في الجبل فاما ان لا يشترط في شي من هذه او بشدة
فيها معا ابي ههنا حيث ذكره في التمهيد
وهو انما قد نسمع الصدى في التجار جهلها على
بعد خسة فرائع او اكثر ولا يمكن وصول التوابع
اليه الا سمع صوتا من عليه فلا شبهة عدم
اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام
قوله ويرجع ذلك الخ ههنا من يرجع الى رجه
ذلك الجسم اللس ان هو المصادم وما فيه
رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار
قوله اي هي وصفة) فسر ان كيمياتها لا يتناول
طول الصوت وقصره حتى يصح لاحراز عزمها
بقوله غير ما يفي (المعوم وعلم ان يكون الحرف

٢٠ عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت أعلاه
عند الشيخ وعند جمع من المحققين الجرف هو
الصوت المعروف بالكيفية المذكورة والاشبه
بالحق انها مجموع العارض والمعرض كما صرح
به البعض وشيخنا إليه الشارح في أساني
قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل المراد
من الصوت الآخر هو والذي لا يكون مكيفا
بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف
الواحد يمكن ان يلفظه مرتين بحيث لا يختلف
الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز
عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل
كاقبل
قوله من حيث هو مسوع (اشارة الى دفع
اعتراض السيد البحر قنذى الذي اشار اليه
صاحب المقاصد ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا
غير في المسوع على ان يكون مابه التبر مسوعا ثم
اوقبل غيرا بالمسوع اصح ما ذكر ووجه الدفع
ان غير المسوع من حيث هو مسوع أعلاه هو
بان يكون مابه الامتياز مسوعا كما سيظهر
من كلامه
قوله فلانها من الكميات المحضة او الماخوذة
مع اضافته قد نقل الشارح في مباحث الكم المتصل
عن المباحث الشرفية معنى كونها من احدهما
لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا
في الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت
في الخارج أمرا بسيطا غير متضمن على قياس
ما قبل في الحركة والزمان فلا بل يكون الطول
والقصر القائم بالصوت المند على معانيهما
المصدرى ولا يصح كونان من الكميات
الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره
من الفلاسفة
قوله وان كان يتضمن ههنا المسوع فان الطول
الح (الظاهر من سياق كلامه ان خبر يتضمن
اذا كان على صفة العلوم راجع الى الطول
ويتمثل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة
والماخوذة مع الاضافة واراد بقوله ههنا حيث
كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده
قول الابهرى ثم كل منهما متضمن للصوت الذي
هو مسوع لكن المفهوم من قوله فان الطول
الح ان تضمنها المسوع أعلاه في صورة الطول
وانت خبير بان تضمن ههنا ليس على معناه
المعارف في النطاق اذ ليس المسوع ههنا جزءا ٢٠

في القابل للكشف كونه غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة) فانها البعض الطعوم وايضا ههنا الملائمة
واو فرض ملائمتها من الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وتفرق عن عظميا)
يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع حيثما اجزاء
الحرارة وتفرق تفرقا عظيما لان الحرارة المتجمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون
الكيفية الحادثة حيث في غاية البعد عن الملائمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة
ايضا لانها تكون في عدم الملائمة (دونه) في دون ما ذكر اولا (وهي) اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف
(الحرافة اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنه يكون غائبا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم القابل
الحار ولم يمنع من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضغف التأثير ليعدم اجتماع الحرارة ويكون
التفرق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حيث غير ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم
الملائمة (و) يفعل الحار (في) القابل (المتدل ملحوظ وهي بينهما) اي بين المرارة والحرارة في عدم الملائمة
لان مقاومة المتدل للحرارة اقل من مقاومة الكشف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفرق
فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المتدل اضعف من المرارة
في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كفتي المرارة
والحرارة (تعمل) الملوحة (الى المرارة) والى الحرافة (اخرى) اي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة
بحيث يترجم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اي تحقيق كون الملوحة
متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخطط بالده وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قبل
من ان سبب حدوث الملوحة بخالطة بطوية مائة قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة
بابسة المزاج مرة الطعم بخالطة باستدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب
تولد الاملاح وتصب المياه المحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلوي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفي
ويغلى ذلك الماء حتى ينفد فلما او يترك حتى ينفد بنفسه (والبارد يفعل) كالخار (كيفية غير ملائمة
اذ من شاته الكشف) الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائته اقل من عدم ملائمة التفرق
ولذلك كانت الكميات الحادثة بواسطة التفرق اشد في التفرقة من الكميات الحادثة بتوسط
الكشف ثم ان هذه الكميات ايضا مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب الكشف في القوة
والضعف واليه الاشارة بقوله (في الكشف) اي في فعل البارد في القابل للكشف (عقوصه لانه
يتضاد الكشف) يعني ان الكشف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حيث اجزاء البرودة
ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكشفه تكتيفا يلغا متضاعفا فيحدث فيه العقوصة التي تقرب من المرارة
في المتفرقة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف حوصة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه
ويكشفه تكتيفا اقل بكثير عما في القابل للكشف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل
من عدم ملائمة العقوصة بكثير ايضا وهي الجوضة والى ما ذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد
(يكشف) القابل اللطيف (ببرده ويغوص) فيه (بلطافته) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون
عدم ملائته) اي عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين اثنين) ولا يخفى عليك
ان الصواب تبديلها باقل كما شرنا اليه (ولذلك) اي ولان الجوضة تحدث من فعل البارد
في اللطيف (فان اثره القص) لشدة برده وكثافته (كلا زاد مائة) ولطافته واعتدل قليلا يستحان
الشمس المصحح (ازداد حوصة) يفعل البارد (في) القابل (المتدل قضاوه) في عدم الملائمة (دون
العقوصة) وفوق الجوضة لان كشف البرودة في المتدل اقل من كشفها في الكشف واكثر
من كشفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين وبين وهو القبض وكونه
في عدم الملائمة فوق الجوضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العقوصة فانه اشار بقوله (اذ الغص
يقبض باطن اللسان وظهره) مما يغير الطبع عنه نقرة شديدة (والقبض يقبض ظاهره فقط)
فلا تكون النقرة عند في تلك الغاية (والمتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه

لا يفرق تفرقا شديدا ولا يكشف ايضا تكتيفا قويا بل يفعل فعلا بين فيحدث منه طعم ملائم
(وهو) اي ما يحدث من فعله (في) القابل (الكشف لحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل للكشف
والفاعل المتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفرق والكشف البليقين
فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للاجزاء المتدلة
والدها واشهاها عند القوى الذاتية (و) هو (في) اللطيف الدسومة لقلة المقاومة (بين القابل اللطيف
والفاعل المتدل فتتفاجزا الفاعل فيه ويغفل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة
ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المتدل التفاهة) وذلك لان القوة المتدلة يجب ان يكون
تأثيرها في القابل المتدل اقل من تأثيرها في الكشف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك
كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا يتغذى لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم
التأثير) اي تأثير القابل المتدل في القوة الذاتية (لا بعمادته ولا بكيفيته) اي طعمه (فلا يحصل به)
اي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف يتغذى
في المذاق فيؤثر فيه بعماده وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر
ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (ويقال التفاهة
لعدم الطعم) كافي الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى
تفاهيا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته اجزائه فلا يتخيل منه) اي من
ذلك الجسم (ما يتخاطط بطوبة) الامامية (العذبة) اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة
للاذراك بالقوة الذاتية كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (ما اذا احتل في تحليله احس منه) بطعم قوي
حاد (كالتبر) اي يحول الصفر فنجار واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية
هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها كما عدت
المطابقة في الوجوهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر
بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يطله
ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندية وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة
ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من الرمم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة
لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وبذل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان الورق
والمخ الماسخن من الملح المأكول وبرد الطعوم العقوصة ثم القبض ثم الجوضة فان الفواكه التي
تحو تكون اولا عصفية شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا بانحان الشمس مالت الى القبض
ثم الى الجوضة ثم تنقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردها من العقوصة لكنه في الغالب اكثر
تبردا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل
على انه اسخن من المر الجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل اضافته واعتراضوا بان الكافور
مع شدة برده مر وكذلك الشاهرج وبعض القش والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار
والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر او الدسم وغلبة
الحرارة على الحلو او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما عارض اورثه ذلك
وتفصيله الى الكتب الطبية في المقصد الثاني هذه هي الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة)
كأمر (ويترك منها طعوم لانها لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة
مختلفة المراتب التي لا تحصر في عدد فانها اذ اركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب
من تلك البسائط (واما بحسب تركيب الاسباب) المتضمنة للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب
كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها
ولاشك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير محصورة فتعدد الطعوم المركبة

٢٠ مدلول الطول بل معروفه وان القصير ايضا
يتضمن ههنا المسوع وان كان المراد تضمن
معروضه تحقق في القصير ايضا لكون الصوت
زمانيا البنية فلا وجه وجبها للتخصيص اللهم
الا ان يبنى الكلام على تبادر ذلك من الطول
دون القصير وهذا التبادر مما لا ينكر
قوله فهماءطوعان ذكر في حاشية البحر
ان ملائمة الصوت وعده ههنا مدر كان
بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعاقبة
بالحسوسات وكأثر الشارح انما ادعاهما ههنا
مطبووعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما يدخل
من الطبع
قوله وهذا ان نسب بمباحث العربية قال رحمه الله
لان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة
مركبة من الحرف ويقولون للكلمة صوت كذا
قلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض
والمعرض بل عارض الصوت فقط لما صرح بهم
ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة
المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس
الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض
باسم المعارض وعلى تقدير كون الحرف عبارة
عن المجموع تسمية لكل باسم الجزء ومن بين
ان الثاني ان نسب وعدها كذا يظهر ان كون الحرف
عبارة عن نفس المعارض انبى بذلك القول من
المذهبين الاخيرين اذ لا يجاز في ذلك الاطلاق
على هذا التقدير اصلا
قوله اما مصوتة الخ (انما سميت مصوتة
لاقتضائها امتداد الصوت وتسمى ما يقابلها
صاعنا اعدم اقتضاؤه ذلك
قوله اذا كانت ساكنة متولدة (ان اعتبر هذا
الشرط بالنسبة الى الشدة فالمراد بالالف اعم
من المتحركة والساكنة والالام يظهر فائدة الشرط
بالنسبة اليها المبراد من التولد حصولها في اللفظ
باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من اصول
الكلمات
قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراف
اصل ان الهمزة كما تحصل من تحريك الالف
في اول الامر كذلك تحصل بتدريج الصوتوات
الى غايته فان نهاية تدريج الصوتوات الى الهمزة
بالاستقراء وليتسه ان الاصوات انما توجد
من الانقباض المتقضي لخروج الهواء الداخلي
المتجمع في الرية وذلك الانقباض حد مخصوص ٢٠

٢ لا يمكن الزيادة عليه ولا يخرج كل ما اجتماع في
الربة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى
اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة
عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك يخرج
الصوت

قوله (كالفاء والقاف) في كون القاف
من الزمانية الصرفة خطأ بل الظاهر انها آتية
صرفة فامل

قوله فان الغالب على الظن انها زمانية (قيل
اذا كانت مما يمكن تعديها بلاثمهم تكرر القاف
ان يجزم بانها زمانية لاغلبة الظن ويمكن ان يقال
ذلك الامكان ايضا فظنون فهذا منشأ غلبة
الظن بما ذكر

قوله الان الحسن لا يشتر باختيار زمني (اضافة
الزمنة الى تلك الحروف مع انها آتية باعتبار
كونها الزمنة معروضاتها

قوله وكذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على
الحرك (ولذا صكوا ان الاصل عندهم في كل كلمة
منه مرفقة ان تكون على ثلثة احرف لان الحرف
الاول يحرك البنية لما عرفت والاخير ساكن
في الوقف وبينهما منفرة فكر هو ما عرفت
وفصلوا بينهما بثلاث ليحصل الاعتدال وذلك
الثالث لا يحتاج الى تعديل آخر لانه لما جاز عليه
الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يصفق
المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وايضا الحركة
الابتدائية انقل من الحركة المتوسطة فالتأخر
بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسطة
ويؤكد انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين
حصل ضرب من التلال فيستلذ بالسكون فوق
ما يستلذه اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط
كذا في شرح المختص

قوله قال الامام الرازي (الخ) هذا الكلام وكذا
اكثر ما ذكر في باب بحث السهوات فنقول من المختص
وشرحه

قوله (الاهذه الحركات) قيل ان اراد ان تلك الحروف
تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف
التقصان مع الحكم يكون الطرف الناقص
هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن نتيجة ان
الطرف الناقص حينئذ لا يكون كالزائد على طريقته
وان اراد انها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من
اعتبار الاشباع مع تلك الحركات وقيل لا فلا
يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات ؟

ايضا يحجب تلك الكتنة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك
(نقضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من القابل والمذكورين (كأن الاقويون) مثلا
(مع مرارته يرد تيريد اعظما) فيخيل انه بارد فينتفض به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه
فخيل فاسد كما ينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لا) اي الاقويون (بحرارة) وتسخينه (بسط الروح)
ويحلاه ايضا اذ من شأن الحرارة احدث الميل المصد والتخيل واذا تخيل بعض من الروح الحامل
للحرارة الغريزية وانيسط بعضه الباقي (حتى يتحول مر كره) اي مركز الروح فانه يجوز تأنيته (فيحصل
بالعرض منه) اي من الاقويون (تبريد) فانه لا زال المحض ماد اجزاء البدن المتفضية للبرودة بطباعتها
الى تبريده فلهذا التبريد ليس فعلا للاقويون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الاقويون
بحرارة ما كان يمتنع من فعله فلانفص اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع
عديدة (فن) الطعوم (الركبة ماله اسم) على حدة (تحو الشاعرة) المركبة (من حرارة) وقبض
كافي الخضم (بضم الصاد الاولى) وقبضها ايضا وهو صمغ مر كا لصبر مشهور يتداوى به (و) نحو
(الزوق) المركبة (من ملوحة وحرارة) كافي السخنة) والشيخة ومن الطعوم المركبة باليس له اسم
مخصوص به كالطعم المركب من الخلاوة والحرارة في العمل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرارة
والقبض في الباذنجان والمركب من المرارة والتفاحة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه
الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية نشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها
كانت تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللذي امر واحد لا غير
في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص بغير مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم بحسبه
في بعض المواضع تفرق وامتحان فيسمى جلة ذلك حرارة وطعم آخر يصحبه تفرق من غير امتحان
فيسمى ذلك المجموع حوضة وطعم آخر يصحبه تكثيف ويخفف فيسمى ذلك المجموع بقفوصة
وعلى هذا القياس فلا يتحقق حيث ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في اغصانها بل يجوز
ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما يظن بها)
اي الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يعبر الحس بينهما) اي بين الكيفية الطعمية والكيفية الملمسية
(فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) بغير من سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفرق وحرارة) مع طعم
من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرارة او) كاجتماع (تكثيف ويخفف) مع طعم من الطعوم (فيظن)
مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فاذا ثبت ان تكون الحرارة
والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من صبراته انها طعمان حقيقيان بلا شبهة
الا انه قد يتوهم الاشتباه فيهما في بعض المواضع في انواع الخماس في من الكيفيات المحسوسة
(في المشهورات) الدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الامن وجوه) (ثلاثة) (الاول)
باعتبار الملازمة والمنافرة فيقال (الملازم طيب والمنافر منق) الذي يحسب ما عارضاها من طعم
كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة (شالت بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتماح)
وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير متحصرة كمراتب
الطعوم وغيرها

الفصل الثاني

من افصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) اي المختصة بذوات الانفس

سباكوتى

قوله (اي المختصة بذوات الخ) التقييد بالنفسية بوجه عدم وجودها في ذوات الانفس
التي ليست من الاجسام المتصيرية وليس كذلك لوجود بعضها في الاجسام الفلكية ايضا لكون

من الاجسام المتصيرية فقول المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد
في الحيوان دون النباتات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة
والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القابل بثبوتها للواجب
وبغيره من مجردات لم يجعلها مدرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس
الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة
النسبة واتنية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فلا كانت) الكيفية النفسانية (راشحة) في موضوعها
اي مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او يصير زوالها (سببت ملكة والا) اي وان لم تكن راشحة
فيه (سببت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلف بينهما عارض) فاسبق لا يفصل
(فان الحل بينهما يصير ملكة بالدرج) الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة
مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبت زمانا واستحكمت بصارت هي بينهما ملكة كان الشخص
الواحد قد كان صبييا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها

سباكوتى

حركاتها ارادية فالاولى تركها وترك التفرع المذكور بقوله فقول الخ وان اراد بالانفس ما يتناول
النفوس الفلكية ايضا كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي تتعلق بذوات الانفس
فهى التي تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه ان يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان
ان الاختصاص انما هو بالقياس الى بعض الاجسام المتصيرية قوله (وعلى هذا الخ) يشير هذا
اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني ايضا يستحق
ما صواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين اوترك قوله وعلى هذا بان يحصل قوله
فلا يتجه من جملة كلام القائل قوله (كالحيوة والعلم الخ) واو بعض التفسير على
ما سيظهر لك من مباحثها قوله (والمجردات) ثبوت ما سوى السلم من الحيوة والقدرة والارادة
للمجردات اعني العقول عند مثبته محل بحث قوله (على ان القائل الخ) فان التكلم القائل
بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخله في الكيف لما تقرر في محله ان التقييد عنده
الى الجوهر والعرض ما سوى الواجب وصفاته وكذا الحكم على القول المشهور يجعل علم الواجب
والمجردات نفس ذاتيهما واما على ما اخبره الشيخ في الاشارات من ان علم الواجب والمجردات
حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف قوله (سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة قوله
(حالا) من التحول بمعنى التغير قوله (بعارض) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضا
يديها لانه مقيس الى المحل والذات لا يكون حصوله باقياس الى التغير لم يتعرض لدليله فقوله
فان الحال بعينها الخ تنبيه على البديهي ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة
افتراق نوعين تحت جنس فان الانفصال بينهما ليس الاحمال الدخيلة الى التغير وزمان التغير وهذا
انفصال باعراض لا بفصول داخله في طبيعة الشيء ولا ايضا يجب ان يكون بين الحال والملكة اتينية
بين الشخصين بل يجوز ان يكون بينهما اتينية ما بين شخصين واحد بحسب زمانه كالصبي والرجل
فانه ليس يجب ان يكون الصبي شخصا غير الرجل في ذاته وان كان غيرا بالاعتبار فان الشيء الذي
هو حال ما ابتداء بخلق او يصنع لم يستقر بعد في انفس اذ تمرن عليه واضطج انطبعا يشتد ازالته
فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة انتهى واما ما قيل ان الاختلاف بالشدة والضعف
يقضى الاختلاف بالتويع على ما تقرر عند المشايخ فجوابه ان ذلك على تقدير ان يكون الاختلاف
في حصوله جزئياته لا في حصوله في المحل كما افاده الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العين
قوله (كالكتابة) اراد به مبدأ صور الحروف بالخط وفيه ان كونه في الحالتين شيئا واحدا بعينه
محل بحث قوله (وكل ملكة الخ) اي مكتوبة على ما في الشفاء فلا يرد ان الملكات الحافظة كصحة

٢ بلا اشباع فلا يثبت بعينها لها واجبة تارة
باختيار الاول ومنع وجوب صكون الطرف
الناقص على حد ذاته وتارة باختيار الثاني ولا
حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات
مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا
اذ ينقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات
وممدودة هي الحروف المختصة كما سبق الى ان
ولس وجوب اعتبار الاشباع ثم الاستدلال
ايضا لان الحركات مأخوذة مع الاشباع القليل
لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما
ان بعض ما بينها تلك الحركات قطعاً ويرد على
الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت
عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص
وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات اراض
الحروف الا بان بين ان وصولها الى ذلك الطرف
بانتفاء جزء منها مع بقاء اجزاء اخروفي المصادرة
وبه تدفع الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا
اذما له التزام خروج الحروف التي ادعى بضمية
الحركات منها عن حقيقتها المختصة واي
قاعدة لا تطلق المصوتة بالعنى العام على تلك
الحركات واما الوجه الثاني منه ففيه ان كون
الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع
قليلة او كثيرة اول المسئلة ولو ثبت لم يخرج الى
اعتبار جانب التقصان كالانفي فامل
قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة هذا بيان
لللازمة وقوله لكن الحس بيان لبطان الثاني
واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة
بتعدي الحركة المناسبة لها دون مخالفة لا بدل على
كون الحركة المتينة بعضها منها
قوله وانقلها الضمة الخ) هذا الذي ذكره
من النقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه
واما بالقياس الى الامر جزء فقد يتخلف ذلك
بحسب اختلافها كذا في شرح المختص
قوله حقيقة وحاشا (احتراس من البسبب
حدا حقيقة كراه
قوله والحركة زمانية) قد مر ان معنى حركة
الحرف كونهما بحيث يمكن ان يوجد عقبيها
مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة
منوعة فلا بد لها من دليل
قوله وقد يقال جاز الخ) قد يجب بدوى
الضرورة الوجدانية في ان الحرف ليس بعبد
الحركة
قوله واهرض الخ) قد يجب بانها علم بطلان ؟

٢ تقدم الحركة على الحرف بالضرورة والوجوبية والقروض ان الصامت أي والحركة زمانية والآتي يستحيل وجوده مع الزمان مية زمانية استحالة وجودهما تلك العلة

قوله وهذا علم ايضا بل ان الحرف وجه البطلان انه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جواز معيته حاجز ان يكون من قبل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على الشرط وبالصواب لما تقدمت الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت الماخرا المحتاج الى ذلك التقدم فان تأخر المصوت مسبب للدور اذ لو تقدم بلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعي لتقدمه وبالحقيقة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم من ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر ان المراد بالمصوت في قوله والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المقصود اعني الحركة لا البدود الذي هو احد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما هي هي كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد صفيه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيقته البتة هكذا يجب ان يفهم المقام قوله فكان رديته (لأن اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج

قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يورث الطعم (الها) اي مع انه مشروط بلس القوة الذائقة للذوق مشروط ايضا بلسها اللوس آخر حامل للذوق وهو الرطوبة الامسية وكان المقصود من هذه الصيغة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان السموات ايضا اشترط فيها اللبس فاجاب بان في المذوقات لسين وفي السموات لساوا وحدها وهو لسا الصماخ الهواه المتوج الواصل اليه

قوله حصل اقسام تسعة في قسم الطعوم بحسبها) ولقد جمعتها بعض الفضلاء في ثلث اثبات فارسية مع الإشارة الى قابل كل منها وقاعله على الالف والشعر المرتب حيث قال ٢

كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويقتبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بل يتخصص بل بنوعه (وهي) اي الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة الباحث فذكر اولها الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والام وغيرها من النوع الاول الحياة ثم قدمها على سائر الانواع لانها اصلها ومستتمة بانها (وفيها) اي في الحياة (مقاصد) ثلاثة (الاول) في تعريفها (الحياة قوة تنبع تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية ينفذ من اج مخصوص يناسب الآثار وللخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كاسياني تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المعنى بالاعتدال النوعي (ويقتضيه منها) اي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصرى اعتدال نوعى يلحق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبثت منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والخارجة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير البز والعليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومجموعة للمعادها من القوى الموجودة في الحيوان وقد نوههم ان الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة اخرى مستتمة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) في كتابات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اي الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (ويدل عليه) اي على التعاريف المذكورة (انها) اي الحياة (توجد للفالج) من الاعضاء (اذ هي الحافظة) في الحيوان (الاجراء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التقفن (والفرق والبلبي) الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اي للعضو المفلوج (قوة

سيالكوتى

الا نباه عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا قوله (كانت حالا) اما بتخصيصه او بنوعه قوله (وانت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بان قوله فان الحال بعينها تصير ملكة انما ثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت الدفاعة بما حررناه قوله (انواع خمسة) اراد بالنوع اعم من الحقيقة والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعا واحدا قوله (القوى الحيوانية) اي الموجودة في الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحيوة قوله (وتلخيصه الخ) لا يخفى ما فيه من الاجال والتفصيل ما في القانون انه كما يتولد من تكاتف الاخلاط بحسب مزاج ما جوهه كيف هو العضو اوجزه من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما ان الكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثاني وهذا الروح اذا حدث على من اجه الذي ينبغي ان يكون له استعداد لقبول قوة هي التي تعد الاعضاء كلها لقبول القوى الاخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لاتحدث في الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة قوله (في كتابات القانون) عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم تعطل بعد هذه القوة فهو حي الاترى ان العضو المفلوج والعضو الخدر فاقد في الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه يمتنع عن قبولهما اوسدة عارضة بين الدماغ وبينه في الاعصاب المنبثة اليه وهو مع ذلك حي والعضو الذي يرض له الموت فاقد للحس والحركة ويعرض له ان يتغصن ويتسد فاذا في العضو المفلوج قوة تحفظ حيوته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لتبوتها بسبب صحة القوة الحيوانية وانما المانع هو الذي يمتنع عن قبولهما بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفا في ان قوله وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله في الحال وبالفعل صريح في ان مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث

(الحس)

الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تصرف في الاغذية فبدل عليها قوله (وتوجد) اي الحياة (في) العضو (لذليل) فانه لو لم يكن حيا لفقد بالتعفن والفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (في) نبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة لثلاثة جنس القوى النفسانية ووجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء والافاضة من بينها قوة رابعة يدرك بها المفقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (اننا نعلم ان القوة) اي ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) ان قوة التغذية مفقودة في العضو (لذليل لجواز ان يكون الفعل) اي الاحساس والحركة والتغذية (قد يخلف عنها) اي عن القوة لموجودة فيها (لما منع) يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج هو الفعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة القتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل اوجود المانع لا لعدم مقتضى وكذلك المفقود في العضو الذليل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة القتضية لهما (ولا نعلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية في الحي) وجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لقوة النبات مغايرتها لقوة الحيوان وذلك (لجواز ان تكون قوة التغذية في النبات مختلفة بالحقيقة عنها) اي لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (اذ هيتشتركا في الحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره) المقصود الثاني في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية لمخصوصه وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (لمخصوصة و) لذلك الجسم (كيفية تبعها) اي تنبع

سيالكوتى

يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب واما احتمال ان يكون القوة واحدة ويختلف الآثار بحسب الشروط والموانع فقامت في القوى النفسانية والطبيعية ايضا ولذا قال بعض شارحي القانون اعلم ان العضو الخدر اما فاقد لذات الحس والحركة واما كمالها واما لقوتها وكيف كان يصح الاستدلال على التعارض بين القوى الحيوانية والقوة النفسانية وما قبل ان هذا التوهم يمايدل على مغايرتها للقوة الامسية والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فدفوع بان مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة لفقدانها مع بقاء الحيوة قوله (في العضو الذليل الخ) قيل ان في العضو الذليل قوة التغذية موجودة الا ان التحلل اكثر مما يخلفه قوله (جنس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوى المحركة التي معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التغذية والتنمية التي معدنها الكبد وقوة توليد المثل التي معدنها الانثيين وجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحيوة واطلاق الجنس عليها اما للالزدواج او لاختلاف انواعها بحسب اختلاف انواع الحيوان قوله (كما هو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلافة النافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هي قوة الحس والحركة قوله (ولا نعلم ان ما هو قوة التغذية الخ) في القانون واو كانت التغذية بما هي قوة مغذية تعسد الحس والحركة لكائنات النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهى وفي التقييد بقوله بما هي قوة مغذية اشارة الى ان المراد مطلق التغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للتع قوله (اي تنبع هذه الكيفيات) التي من جلتها الحيوة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية لمخصوصة وبهذا ظهر فأنه قوله وذلك الجسم كقوت تبعها وان تفسيره بانه تنبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية لمخصوصة لقوة من الكلام لا يدخل له في المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال

(موافق)

(ثاني)

- تيزنلخ است وبيك شهور انكبر
- در لطيف وكثيف واوسط حار
- آرد زشي وعفوصت وقبض
- كر رودت بدان چه كرد ديار
- دسم وحلو وتفه ششود آري
- معتدل را بدان سه باشد كار

قوله غير محصورة) فالدرجة لله عدم الانحصار ان اعتدال غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة تقترض في الشدة ينصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيق والافه ومبالغة في الكثرة قوله وايضا الحسار والقرع والخنطة البتة) قد يجب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسة لا يميز الحس بينهما فيتحلل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسبب تحققة

قوله الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) في الحدوث بالمنااسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكشف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية حارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولواعتبرت في كيفية الحدوث تاثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان اظهر فيها الا ان كلامه في بيان تاثيرات البرودة لا يلائم كما لا يخفى

قوله اي الحرارة) اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظاره في بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قوله فيكون اثرها اقوى) قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تأثرا لان كثافة القسايل يمنع بعض التأثير والحرارة القيم المجتمعة الاجزاء وان كان تأثيرها اقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكون الاثر في الاول اقوى محل نظر

قوله لكنه يكون غالبا) الاظهر ان يقال لكونه غائضا لانه دليل كون اتفرق صغيرا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق قوله وتحققة الخ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن الحرارة لا تقدمها على الحرارة

٢ حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما
فأما

قوله فان الاجزاء الارضية تعادل لاشتراط
الاعتدال

قوله يعني ان الكشف الخ لا ينفى عليك
انحاء مثل القيسل المذكور في الفرق بين القابل
الكثيف واللطيف في الحرارة

قوله وفي القابل اللطيف حوضه اعترض
عليه بعض الافاضل بان العنبر وكذا اللبن ربما
يغوص بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب
بان قاعل الحوضه برودة غير شديدة فاذا كان
جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة
شدتها فيقل البرودة الغير الشديدة حوضه
ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس
كذلك واعلم ان الشيخ في مباحث الاخلاط
من الفسائون جعل قاعل الحوضه الحرارة
وفي موضع آخر البرودة فيهما تناقض واجاب
عنه بعض الفضلاء بان الشيخ وان جعل الحرارة
في بحث الاخلاط قاعل الحوضه في البلغم الحامض
لكنها فاعلة لها لا اولاً وبالذات بل بالعرض
فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها اولاً وبالذات
وتحقيقه ان البلغم الحامض كما يصير حامضاً لمخالطة
شيء غريب به وهو البرودة الحامض فقد يصير

ابيضاً حامضاً بسبب امر يحدث في نفسه وهو
ان يعرض للبلغم الحامض لمرض لسائر العصبان من
الغليان ولا يسبب الحرارة الغريبة ثم التعمص ثانياً
بسبب استيلاء البرودة الحرارة الغريبة موجبة للغليان
وتحليل الحرارة الغريبة وجذبها الى نفسها بسبب
الجاذبية ثم البرد المستولى سبب من الاسباب
يوجب الحوضه فيكون الحرارة فاعلة للحموضة
بالعرض لا اولاً وبالذات وبهذا استولى البرد
الخارجي على الباطن الحلو بجمعه

قوله ولذلك فان التمر العفص التعليل في معنى
الشرط ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل نظيره
قوله تعالى لا يلاف قريش الى قوله فليعبدا
قوله وسبحنا المسبح من اللحم ما لا يطعمه
قوله واجزاء صفبارا العبارة بالواو لا
بالواو في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجاراً كما نقل
من الشارح

قوله من اجتماع الحرارة قال رحمه الله تعالى يعني
ان الهندباء قد وجد في القفاه من غير احتمال
فلو كان المراد بالقفاه المعدودة فيها والقفاه ٢

هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم
زعموا انه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعه ومن مزاج معتدل مناسب لنوع
من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتمة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح
الحيواني التولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب
الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة
النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت النية
واضعلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتدلة)
مشروطة بالنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ماذكرها الحكماء بل (هي) مبلغ من الاجزاء
اي الجواهر الفردة (يقوم بها) اي تلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اي بدون
تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد ان لا يمكن تركيب بدن الحيوان ما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك
لانهم لا يجوزون قيام الحياة بمجردها واحد (ونحن) معاشرة الاشاعرة (لا نشترطها) اي لا نشترط النية
المخصوصة في الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزى)
يوجد من وجوه الانقسام والتجزى (والذي يبطل مذهبه) اي مذهب الحكماء والمعتدلة في اشتراط
النية المخصوصة (انه) اي الشأن على تقدير الاشتراط (اما ان يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام
العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحيد
فاما ان يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة (مشروطاً بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة
بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (او يكون احدهما) في قيام الحياة (مشروطاً بالآخر
من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعني الجوهرين متفقان في الحقيقة
وكذلك الحيوانان متماثلان فالوقوف من احد الجانبين تحكم بحث (اولاً يكون شيء منهما) في قيام

سبيل الكون

النوع كيفية يتبع الصورة النوعية باها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره قوله (من اعتدال
مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم المركب من العناصر
بل للروح الحاصل من الاخلاط قوله (فانهم زعموا الخ) يريد ان الحيوة مشروطة بالنية
لوجهين احدهما من حيث الفاعل فان الحيوة تابعة للصورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال
المزاجي الذي لا يحصل الا بالنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فان الحيوة لا تنفص الا على الروح
الحيواني التولد من لطافة الاخلاط التي لا تحصل الا بالنية قوله (التولد من بخارية الاخلاط الخ)
اي من صيرورة الاخلاط بخاراً فانه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من
التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق ثابتة من القلب يسمى بالشرايين هذا مجمل
ما فصل في الكتب الطبية قوله (ثم ان بقاء المزاج الخ) اي بعد فيضان الصورة النوعية
الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال الروحي بقاء الاعتدال المزاجي والروحي تابع
لصورة النوعية لكونها حافظة لهما مدة بقاء المركب فلا اعتدال المزاجي متبوع بصورة النوعية
في الحدوث تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية
المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تبعها من اعتدال خاص وغيره قوله (فاذا تغير المزاج الخ)
عطف على جملة مدخول ان في قوله انه لا بد في الحيوة من جسم مركب الى آخره لا على قوله ثم ان بقاء
المزاج الخ على ما فهم قوله (بسبب من الاسباب) الداخلة او الخارجة قوله (ذات الحيوة)
لم اعرف من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت النية لتفرق الاجزاء العنصرية المتداعية
الى الانفكاك واضعلت الصورة النوعية لانفكاكها وفيه رد لما في شرح المقاصد من ان زوال الحيوة
بانقراض النية وتفرق الاجزاء قوله (لان الجزئين اعني الجوهرين الخ) يعني ان قيام الحيوة لكونها

الحياة (مشروطاً بالآخر وهو المطلوب) اعني عدم اشتراط الحياة بالنية (والجواب) عن هذا
الاعتدال (انك) ان اردت بقاء حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك
في استحالة لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت
به ما تناول هذا القسم ايضا فاستحالة ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بعمل متقسم فيقسم
بانقسامه ان كان حلوله فيه سرانياً ولا فلا وايضا (قد عرفت مراراً ان دور المعية ليس باطلاً) فتختار
ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متساويان زمان بينهما معية لا تقدم فلا
يحدور على ان يقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا
دور أصلاً ولنا ان تختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمت في الاولوية
فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لا رجحان في شيء من الجانبين (في نفس الامر مع) اذ يجوز ان يكون
هناك رجحان ناسي اما من احد الجزئين او من احدى الحياتين او من خارج ولا نعلم (و) لا رجحان
(عندنا لم ينفذ) لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد
الجانبين فقط لم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط النية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين
وان كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام
الجزء الاول اليه وهو المقصود بالنية وتحقيقه مأمور آتفاً في المقصد الثالث في فيما يقابل الحياة
(الموت عدم الحياة عما ن شانه ان يكون حياً) والظاهر ان يقال عدم الحياة عما تصف بها وعلى
التفسير في فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية بخلافها
الله تعالى في الحى فهو ضد ما لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى اليجاد
(لا بتصور الافيال وجود والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون اليجاد وتقدير الامور
العدمية جاز كتنقدير الوجودات

النوع الثاني

من الاتواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر في الاول في العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة
مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العلم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك العالم
(وهو) اي ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي يسمى) نحن معاشرة المتكلمين (التعلق) فهذا
الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شيء عالماً بالآخر (ولم يثبت غير دليل) فلذلك اقتصر جمهور
المتكلمين عليه (وقيل هو) اي العلم (صفة) حقيقة (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة

سبيل الكون

عرضا يستدعي الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان في حقيقة الجوهرية وكذا
الحياتان فلا اشتراط من احد الجانبين تحكم فلا يرد ما يتوهم من ان القول بالجواهر الفردة وتمثيل افرادها
انما هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لاعلى مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة
قوله (عما ن شانه ان يكون حياً) اي شان شخصه او نوعه او جنسه على ما هو بمعنى العدم والملكة
الحقيقيين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنتم امواتاً فاحياكم * وقوله تعالى * آية لهم الارض
التي احييناها * الى غير ذلك قوله (والظاهر ان يقال الخ) لان التبادر الى الفهم من الموت
زوال الحيوة ويدل عليه قوله تعالى * كل نفس ذائقة الموت قوله (وعلى التفسيرين الخ)
لا اعتبار قابلية التحل قوله (التقدير) ولك ان تقول ان الخلق ههنا بمعنى اليجاد والوجود الرباطي
لا لوجود التحصيل فلا يضر كونه عدماً لانه من الاعداء الحادثة في محله وما قيل انه على حذف
المضاف اي اسباب الموت فيرد ترقب قوله * ليلوكم ايكم احسن عملاً * قوله (العلم لا بد فيه الخ)
فانا اذا ادركنا شيئاً فلا خفاً في انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بانها يحصل امر لم يكن
لا يزال امر كان وماذا كان لا يتغير لذلك الشيء وظهوره فهذا القدر ضروري واما ما سواه فامر يحتاج

٢ الشرح الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما اطلقوها
على القفاه التي في الهندباء وههنا بحث وهو

ان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكره من اجتماع
الحرارة والقفاه في الهندباء يبطل القول بان
المعدود من الطعوم هو القفاه بالعنى الثالث
ولا يبطل القول بانه القفاه بالعنى الثاني والظاهر
انه يبطله ايضا بل القول بانه المعنى الاول ايضا
اذ لا يجمع وجود طعم مخصوص انفساء الطعوم
باسرها ولا احساس طعم مخصوص انفساء
احساس طعم ما فالقفاه المعدودة من
الطعوم على اي معنى حمل من الاخيرين
يبطله هذا الذي ذكره من الاجتماع نعم لو حمل
على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى يفرده
المصنف بآراءه وذكره وليس مذكور في كتب
القوم كما نقل من الشارح ايضا فتأمل ويمكن
ان يقال على تقدير ان لا يكون وجه الاشكال
الذي نقل الشارح ثباته رحمه الله تعالى
ان ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل
واحد من التوهم والمذكور

قوله وقد ذكروا ان اسفن الطعوم الحرافة
ظاهر ماسبق من بيان كيفية حدوث المرارة بدل
على ان المرارة اسفن الطعوم فانه ههنا
ثنا فيه لكن سرده الآن

قوله ثم تنتقل الى الخلاوة قيل ينبغي ان لا يجوز
الانتقال الى الخلاوة بعد الحوضه لما تقرر من ان
حامل الخلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة
اسفن الشمس صار لطيفاً ولذا حصل الجرطنة
قبلها بل صار لطيف بسبب الاعتدال قليلاً قليلاً
بالاسفن وقد يجاب بانه لما كثر اسفن الشمس
بعد الحوضه قل ماية الجسم فحصل التخفيف
والتكثيف فيه فصار قابلاً للخلاوة ولذا غير
الشارح الاصواب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم
يذكره في القبض والحوضه

قوله من الاجسام العنصرية لان عموم بقية
الكيفيات لم تعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه
شيء من الكيفيات المخصوصة ناسب ان يلاحظ
الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية

قوله والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بينهما
تصير ملكة قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة
والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند
المشائين ولا شك ان في الملكة شدة والحال ضعف
تكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى ٢

٢ فاعدهم فكيف حال الكفة النفسية الواحدة
بالشخص ثمة تصير بالآثار تصير ملكة واجاب
عنه الشارح في بعض مصنفاته بان المنقضي
الاختلاف نوعا هو الشدة والضعف في حصول
النكفي في جزئياته وصدقها عليها ما هو قسم
من الشك في ثبوت الجزئيات لموضوعاتها
والجواب ههنا هو الثاني لا الاول فامل
قولك وانت تعلم الخ (قبل هذا نبيه على قصور
في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي
مطلقا مع ان ماذكره في جبر التعليل لا يجري
في بعض المواد
قوله الحيوة قوة تتبع اعتدال النسيج) قال
بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة في
حقنا نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا
في جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال
النوعي او قوة الحس والحركة ولم يتعرض في شيء
منها لقوة الحيوة وذلك لان آثار الحيوة دائرة مع
الاعتدال النوعي وقوى الحس والحركة وجودا
وعدمًا ولم يدل دليل على وجود امر آخر
مقارن للمدار فالتحقق يقتضي ان يكون عبارة
عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على
مغايرتها لقوى الحس والحركة ينفي كونها
ذاتية لها وليس دليل ولا شبهة يدل على ان
الاعتدال ليس ذاتيا فالخلق كونه عبارة عن نفس
الاعتدال النوعي
قوله اذهني الحافظة (قبل عليه ان الحافظة
يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس
بالبدن اجيب بان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص
الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره
وفيه نظر لانهم لا يمتثلون بالنفس الجوهر المجرد
بل يمتثلون للافعال والحركات المتخلقة او مبدأ
الادراك والتعريف الارادي
قوله في العضو الذليل (يكن ان يقال توجد
الفسادية مع التغذية في العضو الذليل لكن قوة
التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقديسندل
على المغارة بوجود قوة الحيوة في الفلك عندهم
مع انتفاء قوة التغذية والتغذية فيه وفيه ان المتوهم
اكون حيوة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا
الدليل لا يخلو لجواز ان يكون حيوة الفلك
مخالفة للنوع لحيوة الحيوان كما هو الظاهر
قوله بنس القوى النفسانية الخ (القوى
النفسانية هي المدركة والحركة كما صرح به والنسبة ٢

وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تميز لا يمتثل النفس وقد عرفت انه المختار من تعريفه عند
المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فلهذا امر ان العلم) وهو تلك الصفة (والعالية) اي ذلك التعلق
(واجب القاضي) لبقا لاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالية التي هي من قبيل الاحوال عنده
واثبت (معهما) تعلقا فاما العلم فقط او العالية فقط فهنا ثلاثة امور (العلم والعالية والتعلق الثالث
لاحدهما) (واما ايهما معا فهنا اربعة امور) العلم والعالية وتعلقهما (وقال الحكماء العلم هو
الوجود الذهني) اي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الخاصة
على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول
الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني
(اذ قد يقال ما هو في بعض وعدم صرف) بحسب الخارج كالشتمات وكثير من الممكنات كبعض
الاشكال الهندسية الا ترى اننا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الاتية لها ولا شبهة ايضا في ان بين
العقل والمقول تعلقا مخصوصا كما مر (واتفاقنا بتصوير بين شيئين) متميزين ولا تمايز الا بان
يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذا ثبت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا لاحقيقة الا امر الوجود
في الذهن وهو) اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو (العلم) واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة
العلم لا زلما (و) هو (المعلوم) ايضا فانه باعتبار قايمة بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو
هو معلوم فاعلم والمعلوم متعديان بالذات ويختلفان بالاعتبار واذ كان العلم بالمعدومات الخارجية على
هذه الحالة وجب ان يكون العلم بشار المعلومات كذلك اذا خلا في بين افراد حقيقة واحدة نوعية
(ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قد يطابقه امر في الخارج) بان تكون تلك الماهية التي انصفت
بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا (وقد لا يطابقه) بان لا تكون تلك الماهية موجودة في
الخارج (وبهذا الاعتبار) اي باعتبار المطابقة (تلحقه) اي ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية)
من البود واليباض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من امور
تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن
ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الوجود الذهني مجرد
حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الحية يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان

سالكوتى

الى دليل وهو الذي يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشئين وذلك في المحققات
قلت التعاقب العلمي بكيفية التعدد والتكرار في المفاهيم في انفسها ولا يستدعي الثبوت في الخارج
او الذهن قوله (وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما
ولا يتوهم المداخات بين قوله قبل ولاين ماسبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون
ربما عن الحال سواء كان مبنيا على المذهب المختار او لا قوله (ولا تمايز الخ) لانه صفة ثبوتية
بقتضى ثبوت المثبت له وللمناقضة فيه مجال قوله (فاذا لاحقيقة له) اي لا ماهية ثابتة لذلك
التي صرف الامر الموجود في الذهن اذ لا يتوهم الا في الخارج اوفي الذهن قوله (وهو العلم)
فيه ان ما تقدم اعلم على انه لا بد في العلم من امر موجود في الذهن واما انه هو العلم فكذلك فلا بد
من ضم مقدمة وهي ان التعلق ليس بعلم لان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما
فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لا يملك ههنا قوله (علم) موجود بوجوده على كسائر الكيفيات
النفسانية يرتب عليه الآثار في الخارج ككون محله عالما مثلا وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث
هو معلوم موجود بوجوده على اذ قد قيل ان الوجود الخارجي قد يكون جوهريا وقد يكون عرضيا
ولامتنافا بين كون شيء واحد جوهريا وعرضيا بالاعتبار فنفسه في من الزلاني قوله (اي
باعتبار المطابقة) اي باعتبار انه موجود في الخارج قوله (فان الماهية الخ) فعلى هذا التوجيه

(لا يكون)

لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انبى بقوله
(واما من حيث هو موجود) في الذهن (فلاحكمه) اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحية
(لا بان تصور مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخرى) مخالفة للاحكام الخارجية
كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها (ويسمى
الذاتية عقولات ثانية) وبحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها
وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي السمات بالعوارض الخارجية وغير
صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورهما مرة ثانية
للاحتياط عروضا هذه العوارض لها فيحكم بها داياها واما لوازم الماهية من حيث هي هي ماضية
لها في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض
الذهنية عقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من العقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن
اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت متممة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية
بأخوة من المتع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها
ذهنية فقد تكون متممة وقد لا تكون الا ان الحكم باستماعها او امكانها لا يمكن الاحال وجودها
في الذهن (قال المتكلمون هو) اي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول

سالكوتى

المحقوق بمعنى العروضا والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات التي تصف بها الاشياء في الخارج وهو
الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون الحق عبارة عن اجراء العقل عليه
تلك المحمولات سواء كانت صادقة او كاذبة يعني باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو
اعتباره من حيث هو فان الماهية لا بشرط شيء يمكن ان يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء
المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت او كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفا للحقوق
عن المعنى المتبادر لكنه انبى بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له لانه لا يمكن
للعقل ان يجري عليه حكم الا انه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية
وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله وبحصول الكلام اي على استوجيه الثاني قوله
(ويمكن للعقل الخ) وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا بشرط شيء وهي
ملحوظة قصدا فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروضا تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي
قوله (لا بان تصور مرة ثانية الخ) لان المحكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه
وحكم العقل على شيء باعتبار من الاعتبارات فرع تصويره بذلك الاعتبار قصدا لان النفس مجبول
على ان لا يحكم على شيء الا بعد تصوره ذلك الشيء قصدا قوله (وصالحة لان يحكم عليها الخ)
لما عرفت ان المحكوم عليه بها هي الماهية لا بشرط شيء وهي ملحوظة قصدا وان كان في عروضاها
مدخل للوجود الخارجي الا ترى ان الحكم في الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان
الموجود في الخارج وان كان اتصافه مشروطا بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فان المحكوم
عليه بها هو الوجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه بعد ملاحظته قصدا
من حيث انه موجود في الذهن فتدبر فانه السر في الفرق بينهما فقد زل فيه اقدام بعض
الناظرين قوله (واما لوازم الخ) اخترا فاعلم الاوالم وان كان الظاهر عوارض الماهية
اشارة الى انها لا تكون مفارقة قوله (عارضة لها في الوجودين) المحققين او القدرين
فيدخل فيه لوازم الماهية التي لا وجود لها اصلا في كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها
هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا في كل واحدة منهما قوله (في الدرجة الثانية) لاني الدرجة
الاولى سواء كانت في الثانية او الثالثة او غيرها قوله (واعلم الخ) قائمة جليلة اخذها الشارح
قدس سره من الباحث المشرقية وهي ان العارض الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد يجوز ان يكون

(موافق)

(١٦)

(ثاني)

١ اما ان النفس الحيوانية اوال النفس الناطقة
لكونها في الانسان اكمل منها في سائر
الحيوانات والقوى الطبيعية والتغذية والتمية
ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القوة
الحيوانية والجمع باعتبار المواد والمناسبة ما قبله
قال في شرح المقاصد الاطباء يمتثلون جنسا آخر
من القوى يسمى بها القوة الحيوانية ويحصلونها
مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالاتهم
على ثبوتها بنسبة العضو المتلوج والذليل
قوله لجواز ان يكون الفصل قد تخلف عنها
لما عرفت قبل عليه مراد الاستدلال ان القوة التي تصدر
عنها بالفعل آثارا لحيوة كحفظ العضو من التلف
مثلا باقية والقوة التي تصدر عنها بالفعل الحس
والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي
بهذا يشتر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا ينبغي
جواب المصنف والجواب انه لا يندرج ثبوت قوة
اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار
قوة واحدة هي الحيوة وقد عرفت ان بعض دون
البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى
المسمى بالحيوة لقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من
القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان
قوله اي تقع هذه الكيفيات تلك الصورة
المتخصصة (المتناسبة لقوله الاتي حتى يقضى
عليه صورة نوعية ان يحصل هذه الكيفيات
مفعول تقع وتلك الصورة فاعلمها لكن الكلام
في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما
يدل عليه جمع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس
حديث الفاعلية والمفعولية بان يراد بالتعريف
التعريف باعتبار البقاء كما حقيقته قليلا مل
قوله من اعتدال الروح الحيواني (الروح الحيواني
جمع لطيف بخاري يكون من اطفاء الاخلاط
ينبعث من الجوف الابسر من القلب ويسرى
الى البدن في عروق تائسة من الفسلب يسمى
بالشرابين
قوله ثم ان بقا المزاج الخ) حاصله ان حصول
الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبه وانه تابع
لها ملحوظ بها اذهني التي تحفظه بتحصيل ما ياتي
معه ذلك الاعتدال ففيه كما نقل عنه رحمه الله
اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا
لصورة النوعية مع انها لا تنضم الا بعد الاعتدال
وفيه تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث
الفاعلية والمفعولية

(موافق)

٢ قوله فاذا تغير المزاج (الانسب لتغير هذا الكلام على نسبة تغير المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحلّت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فيرول الحيوة

قوله وكذلك عند المتزلة دليل القربين ما شاهد من زوال الحياة بانتفاض النية وخرق الاجزاء وانحراف المزاج من الاعتدال التوحي وبعدم سريان الروح في العضو بشدة رباط ينسج نفوذه ورد بان فائسة الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يتمتع بدون تلك الاور قوله متفان في الحقيقة قيل الاولى ان يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك النية الخ من غير تعرض لاتفاقيهما في الحقيقة اذا الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا البطلان لذهبهم جميعا

قوله الموت عدم الحيوة (فيسبب بحث وهو ان المعنى النسبي لاسيما العدمي صورته محال كما ذكره في التوحات وقد ثبت عن النبي عليه السلام انه يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش الخ فيذهب فلو كان الموت عدم الحياة لم يمد ذكر في الحديث وجوه الحال

قوله والظاهر ان يقال الخ (هذا انما قيل منقوض بقوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم * وبقوله تعالى * لنحيي ببلدة ميتة * والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك المذاهب من شأنه الحية في ان لا روح ولا احساس وانت خبير بان التنصيص بالحيوة الثانية يوجب على كلا التفسيرين وان المصير الى الجحيم مشيع

قوله معناه القدر (ولو لم ان معناه الانحياز الى محال على حذف المضاف اى اسباب الموت وهذا قدر من الاحتمال يكفي في دفع الاستصحاب وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالحي فلا يصح لو اراد اخذت نفس الموت فان اراد به ابداء وجه آخر للمجاز فليس كلاما مستنداه وان اراد به الاحتياج الى المجاز فليس بشئ لان بني الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الابداح فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يرد

قوله وقد عرفت انه المختار من امر يقته عند المصنف) كما اشار الى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عند صفته ان يقول الله تعالى يا ربنا يا ربنا

لو كان العقل محصول ماهية العقول (في ذهن العاقل (فن عقل السواد والياض) وحكم تضادهما (يكون قد حصل في ذهنة السواد والياض فكأن الذهن اسود وياض) اذ لا معنى للأسود والياض الا ما حصل فيه ماهية السواد والياض لكنه باطل قطعاً لان هذه الصفات منفصلة عنه (وبما يتبع الضدال) في محل واحد وهو سطة الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهنا معلوم الانتفاع بالضرورة) ويجوز مكاره محضة (وجواب) الوجه (الاول) انه لما يلزم كون الذهن ابيض واسودا وحصل فيه هو السواد والياض اى ماهية هما الوجود الوجود العيني المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر الآثار وظاهر الاحكام (لاهية هما) الوجود بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (وقد علمت) في مباحث الوجود الذهني (انه لا معنى لاهية الصورة العقلية) المتصفة بوجودها اصل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مختلفة لاهية الوجودية) المتصفة بوجودات اصلية (في الوجود) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما ثبتت له من قبل) وتكون المحل اسود وياض وكذلك التضاد من قبل ما لا يوجد العيني مدخل فيه فلا يلزم انصاف الذهن بما هو متصف عند قطار الاجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني) ان المتبع حصول هو ية الجبل والسماء (في ذهنا) فان هذا هو ية هي المتصفة بالمعظم المانع من الحصول في اذهاننا (لاهية هما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (خاطو اقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى انظما (نطلق على الامر العقول) الذى هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابق) اى يطابق ذلك الامر العقول وهو الموجود الخارجى (فظنا امر واحد) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد بين لك فساد ذلك الظن (وربما جماع) اى الحكماء العلم (امر اعد ما قلنا) وهو مجرد العلم والمعلوم من المادة (ورد بان يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عاقل لجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عنهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا يأس بتزوج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في اشغالات دون الاجسامات كما دل

سبيل الكون

من الفوارض الذهنية وان يكون من عوارض الماهية من حيث هو لكن باعتبار ان وان يكون الحكم يعرفه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط وجوده فيه فيفسد قوله (معلوم الاثنية بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة فلا يتنازع حصول لما في الجرد وان كان في الآلة الجسمانية فلا يتنازع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يتبع ذلك اذا كان المعظم بهظمه حاصله فيه وما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلا كما يتخذ صورة القبل في جهة من نحاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب و بهذا ظهر الجواب عما قيل انه يطرح في المرآة مع صفها صورة الجبل والسماء على ان الانطباع فيها ممنوع قوله (وجواب الاول الخ) وقد يجيب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل فان الاول ظري والى اتصافى وليس بشئ لان حصول الصورة في الذهن يوجب الاتصافى بكونه عالما بغيره ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة قوله (وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجود الخارجى والظلي بان يرتب الآثار من تضاد المعظم والصغير والاتصاف بعلومه مطلوب من الذهن بخصوص بالوجود الخارجى وما قيل ان هذا الجواب لا يجزى لو اورد الاشكال بلوازم الماهية قد وقع بان المراد بالوجود الخارجى الاصلى ولا شك ان لوازم الماهية لها وجود اصلى يرتب عليه الآثار ووجود ظلي فيجربى الفرق بين الوجودين فيها ايضا قوله (واقرب من هذا) اى من قولهم وهو مجرد العلم والمعلوم لا يتنازع كل منهما ما يتفصل الا انه على الاول عديمى وعلى الثاني وجودى بخلاف ما مر من انه

(عليه)

عليه المباحث السابقة قال الاعلام الرازي في المباحث الشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم حيث بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة في ذاته ففسر له بالانجريد عن المادة وحيث قيد المدراج العلم في عقول الكيف بالذات وفي مقولة المصنف في العرض جملة عبارة عن صفة ذات اضافية وحيث ذكر ان العقل الشئ لذته ولغير ذاته ليس الاحضور صورته عنده جملة عبارة عن الصورة الرئيسية في الجوهر العاقل المطابقة لماهية العقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس

سبيل الكون

الوجود الذهني فانه شامل للاتواع الاربعة للعلم قوله (المباحث السابقة) في جواب احتياج المتكلمين المشتبهة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة قوله (ففسر له بالانجريد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشئ هو المادة وعلاقتها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذى اذا تقرر في شئ صار للشئ به عقل والذى يحتل بنفسه هو عقل بالقوة والذى له بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذى هو ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة وعلاقتها وهو المانع من ان يكون عقلا وقد بين لك هذا فالتبرى من المادة والعلائق المعقولة الوجود الفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته ذاته عقل ومعقول وعقل لان ذلك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو ية مجردة عقل وبما يتبره ان هو ية مجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يتبره ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى على المصنف انه كلام ينادى باعلى صورته بالانجريد بشرط لتفصل وان المادة واواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة قوله (اندراج العلم) اى العلم الحصول قوله (جملة عبارة عن صفة ذات اضافية) ان اراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ في نطاق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة انواع من الكيف كالعلم لانواع المضافى بما لا مزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الا على انه عارض له انضاف عروضا لازما لا على انه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حيث في كلامه وان اراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات اضافية كالقدرة فليس في كلامه اثر من ذلك قوله (ليس الاحضور صورته عنده) اى ليس الاحضور صورة مجردة عن المادة وما كانت صورته العينية كما في العقل الشئ لذاته او صورته المثالية كما في تعقله لغير ذاته قال في الشفاء في فصل مراتب افعال العقل ان النفس تعقل بان تأخذ في نفسه صور العقول المجردة عن المادة ويكون الصور مجردة اما ان يكون العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كانت المئوية في مجردها والنفس تصور ذاتها وتصور ذاتها بما يحملها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يحملها كذلك انتهى ومحصل العلم هي الصورة المجردة عند العاقل اما يسميها او يسميها وهذا ما ذكره في النبط الثالث من الاشارات ان الادراك تمثيل حقيقة الشئ عند المدركة اى الحقيقة المثبتة اما بنفسها او بمثلها كما حققه صاحب المحركات فان اراد بقوله جملة عبارة عن الصور الرئيسية انه جعل العقل الحصول عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وان اراد انه جعل العقل مطلقا عبارة عنه فليس ذلك في كلامه قوله (وحيث زعم الخ) قال في فصل نسبة العقولات اليه من الهيات الشفاء يجب ان يعلم انه اذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور متتية متخافة كما يكون في النفس على المعنى الذى في كتاب النفس فهو ذلك بعقل الاشياء دفعة من غير تكثير بها في جوهره او تصور في حقيقة ذاته صورها بل يقين عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة

٢ يدل على ان الله عز وجل كونه العلم نفس

التعلق

قوله اى ذلك التعلق (ففسر له اشارته الى العلم برب

بالمالية الخاليل نفس التعلق لان هذا ليس قول

اصحاب الاحوال

قوله ولا عار الا ان يكون الخ (قبل مذهب الحكمة

ان لكل حادث وجودا اما في الخارج اوفى الذهن

فه قبل وجوده معصيات متعاقبة تقربه الى

الوجود على مراتب متفاوتة فلو لا انه بمنزلة عما

عده في تلك الحالة التى هي حالة العدم المحض

كيف نقول ان المعنى قريب اليه دون غيره وما وجد

بعدم تمام المعنى هو دون غيره وقد مر في بحث

الوجود ما يقتضى به عن امثال هذه الاعتراضات

فليرجع اليه

قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ (

فيه بحث اما اوله فلان العلم عرض من مقولة

الكيف كاسبق والماهية المعلوم لا يلزم ان يكون

عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان تكون موافقة

للمعلم في المقولة فيمع اتحادهما لانه يلزم منه كون

الشئ جوهر او عرضا معا او عرضا من مقولتين

وكلاهما محالان فار قيل الخ ال كونه الشئ

جوهر او عرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة

واحدة وهو لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض

من جهة قيامه بالوضع الذى هو وانفس

وجوه من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج

كانت لافى موضوع ولاضافة في هذا ولا فيما

اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض

وباعتبار آخر من اخرى منهما فلا محذور

قلنا المتعبر في كون الشئ جوهر او عرضا

وجوده الخارجى كايستادر من اطلاق لفظ الوجود

ولانواع لاحد في ذلك والارز ان يكون الواجب

نه على عرضا من وجه ولا يقوله احد واما ثانيا

فلان العلم من الاعراض النفسية كما عرفت فوايه

فيكون موجودا بوجود اصلي قائما بالنفس

وجوبا لانصاف النفس به وكون محله النفس

لا يوجب ان يكون وجوده ذاتيا ولا يتاى ان يكون

خارجيا اصيلا لماعت من معاهما فان جميع

الكيفيات انفسية مثل القدرة ونحوها وان كان

محله النفس لكنها موجودات خارجية والماهية

لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود

اصلي بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لانتصاف

النفس بهما فكيف يكون احدهما لا خروا عاقلا ٢

صعوبة لاجل صور كتفه بل لاجل فضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبداء الخلاق للصور
 المفصلة في النفس جملة عبارة عن مجرد اضافة وقال في الخلق انما بالضرورة علمها بالسموات والارض
 ووجودها ووجودها بالاعتناء والاعتناء بغيره وبين سائر الاحوال النفسية وذلك يتوقف على تصور
 ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيها فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة
 الوجدانية السمة بالعلم ليست عديمة لانها امتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا
 لو كانت عديمة لما كانت عديمة ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدمه فيكون العلم عديم

سبيل الكون

الفئة من عقليته انتهى وقال في كتاب النفس ما حاصله ان انواع العقل للنفس ثلثة الاول ان يكون
 بالقوة وذلك عند ما لا يكون حاصله بالفعل ولكن النفس يقوى على استحضارها الثاني ان يكون حاصله
 بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كانه ينظر الى مراتب تلك العلوم الثالث ان يكون حاصله
 بالفعل التام لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كانه عالم بمثلته ثم مثل منها فانه
 يستحضر الجراب في ذهنه دفعة واحدة لكن لا على سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند
 شروعه في بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثاني وتوقف الواجب والمفارقات من هذا
 القبيل الا ان العقل البسيط لنفس مفارقاتها وفي الواجب والمجردات عنها وخلاصة ما في كتاب
 المباحثات العقل البسيط في الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما لمز العقل
 البسيط الذي يحصل في العقول المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته ذاتا وازمه
 التي هي العقول المفصلة وبما قلناه ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين في حل هذه العبارة ناقلا عن
 الشارح قدس سره مع عدم مساعده العبارة له وعدم صحته في نفسه كلابيخي على العطن اما فتره
 على الشارح اوتناش من عدم تنبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون
 عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذلك يطل قواهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه
 يلزم على هذا انه يدر ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجد العقل في نفسه لان الشيء
 الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا بل لانه يوجد العقل في النفس الكلية التي هي الوحد المحفوظ بل ان
 الشرع وهو هذا معنى قوله وعقليته لاجل فضائها عنه قوله (للصور المفصلة في النفس)
 العقل التفصيلي لا يكون الا في النفس وتوقف المفارقات العقل البسيط قال الشيخ في كتاب النفس العلم
 البسيط الذي ليس من شأنه ان يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد بنفسه عنه الصور
 في قابل الصور وذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما ومبدء له وذلك هو القوة العقلية المطابقة
 من النفس المشاكلة للعقول الغفالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فلم يكن له ذلك
 لم يكن له علم نفساني الى ارقال وعلى هذا ينبغي ان يعتمد الحال في المفارقات المختصة في عقول الاشياء
 فان عقولها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها قوله (جملة عبارة مجرد الاضافة) في الشفاء
 ان عقله ذاته علمه لمابعد ذاته لان عقله ذاته ذاته وفيه عقل كل ما بعده فعقله لذاته علمه لعقله
 لمابعد ذاته وعقله لمابعد ذاته معلول لعقله لذاته على ان العقول والصور التي له بعد ذاته انما هي
 معقولة على نحو العقول العقلية لا النفسية واعمالها اليها اضافة المبدأ الذي يكون عند لافيه بل
 اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه قوله
 (وذلك يتوقف الخ) فيه ان اللازم منه تصور العلم الجبري بوجه ما بالضرورة ولا يلزم منه تصور
 العلم المطلق فضلا عن ان يكون بديهيها والجواب ان المقصود تصور وجوده ما وذلك لازم من تصور
 العلم الجبري قوله (ليست عديمة) اي عدم شيء بل امر يحصل في نفسه سواء كانت موجودة
 او معدومة قوله (واما عدمه لا يكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاصنام مجازة في نفسها
 وان لم تكن متارة في الخارج قوله (عدم ما يقابلها) اذ لا يجوز ان يكون عديم مطلقا وهو ظاهر

فيكون شيئا مع فرض كونه عديم اما الجهل المركب وهو باطل ايضا فخلو المحل عنها
 كافي الجواب لا يقال جاز ان يكون عبارة عن مجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجردا
 وهو ان لا يكون جسم ولا اجتماعا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا
 دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالية الى احدهما دون الآخر اذ لم يكن تلك الحالة
 عديمة فهي وجودية اما حقيقة او اضافية اما الحقيقة فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية
 المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اوجب عنه بان العلم ليس نفس
 حصول ماهية شيء لاخر بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك لذات المجردة والجواب
 ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مقابرا للصورة
 وذلك مما لم يتم عليه دلالة وان كان به جماعة واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة
 ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة خصوصية بين الشاعرو المشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه
 الاضافة السمة بالشعور امرا آخر حقيقي او اضافي او عديمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث من ماهية
 العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا ينبغي عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية
 للملوم رد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية
 لذاته واصفاته وذلك اجتماع لثلاث واجب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها
 موجودات ذهنية والمسخيل هو اجتماع عينيين ثم ثنين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة
 بها والمسخيل حلول المثلث في محل واحد لاحلول احدهما في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته
 وصفته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العلم بنفسه لا بحصول
 صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد الماقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد
 العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور
 الا بين شيئين قلت ان اعتبارا بالاعتبار كاف لتعق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة
 لا تكون عالة بشيء من الاشياء مقابلة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا

سبيل الكون

ولا عدم شيء سوى ما يقابلها لا اجتماعها معه قوله (فيكون شيئا) اي مفهوما وجوديا لان
 عدمه عدم ثبوت يحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم قوله (خلوا المحل عنها)
 هذا ما ينبغي لو كان عديم للجهل المركب بمعنى السلب واما لو كان عديم له بمعنى عدم الملكية فخلو
 المحل عنها لا يضر قوله (لا يقال جاز الخ) منع لللازمة المستفادة من قوله او كانت عديم الكائنات
 عدم ما يقابلها قوله (فهي وجودية) اي ليس السلب داخلا فيها قوله (لان ماهية
 السواد الخ) فيه ان حاصل الجماد هوية السواد لماهيته ولو سلم فانه ليس نفس الماهية بل
 الصورة المساوية لها قوله (فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول) اي حصول الماهية
 اي الماهية الحاصلة فانه المدعى وفيه ان القائلين بالصورة لا يقولون انه حصول الصورة مطلقا
 بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة قوله (مما لم يتم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل
 على انتفاءه في نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا ان يتمك بان ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه
 قوله (وضوره موجودات الخ) او اورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود
 الاصيل لا يكون الجواب موجها قوله (وايضا ذاته الخ) هذا الجواب لا يدفع الاشكال بصفات ذاته
 قوله (واخرى) اي واجبة تارة اخرى وهذا هو الجواب الحقيقي وعليه التعويل قوله (ولا شك
 ان النفس) يعني ان النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعالوية المضافة
 وهما متغايرتان اذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة
 ولا يقتضي التغاير بالذات وتحققه ان النفس الناطقة من حيث انها ماهية مجردة علم ومن حيث

كذلك اذ انتظرت الى المرأة لتعرف حال المرق
 امكنت الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك
 ان تحكم حينئذ على المرأة بانها مستوية الاجراء
 او فيها حشويات او نحوها بل يحتاج بهذا
 الحكم الى توجه متأنف الى المرأة نفسها وهذا
 ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر ان
 الواجب في الحكم بالواحق الذهنية تصور
 الحاصل في الذهن مرة ثانية مطلقا واما تصوره
 من حيث انه في الذهن فاطلا بما هو به بطريق
 الاولوية بناء على ان هذه الحقيقة منشأ عروض
 المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب
 لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير
 الوجود واما في الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل
 الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود
 والعدم مطلقا اي سواء كان ذهنا او خارجيا
 فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن لا عقل
 ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب
 اليها الوجود كما حققه في حوش الجبريد وان
 كان المقام لا يتخلو عن نوع اشكال

قوله كانت متممة الحصول في الخارج لانها
 من تلك الحقيقة متشخصة بشخص ذهني فاذا
 وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك الشخص
 لانعدام دلالة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز
 انتفاء العرض من محل الى محل وقد سبق
 تحقيقه

قوله معلوم الانتفاء بالضرورة (اذا انطباع
 العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذه
 منقوض بالمرأة فانه منقطع فيها قريب من نصف
 كرة العالم فلا يصح دعوى الضرورة في بطلانه
 ويجاب بمنع انطباع المرق في المرأة بل الرؤية بها
 بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى
 صورة شيء واقع في مقابلة المرأة في موضع
 معين منها ثم انتقل الزاى من مكانه الى مكان
 آخر من غير انتقال من المرأة وما وقع في مقابلتها
 يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرأة ولو كانت
 الصورة منتظمة لا يتخلل ذلك

قوله وجواب الوجه الاول قد عرفت في بحث
 الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع اليه
 قوله لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي
 لا معنى لها في هذا المقام الا انك فلا يكون هذا
 المحصر مخالفا للمسمى من ان الماهية ناطقة
 بالاشراك على معنيين

الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود
 اصل اذ لو كانت موجودة لزم ان يكون صور
 المعدومات والمتعانت من قبل الوجودات
 الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود
 الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدي لان كون
 الشيء الواحد موجودا ومعدوما في حالة واحدة
 ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفي
 في وجود العلم اضافا طبعته به في ضمن بعض
 افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين
 افرادها وجودا وعدمها تحكم بأبواب الوجود لان
 الصحيح على ان اطلاقها عنهم يدل على قواهم
 بوجود جميع افراد العلم

قوله متصفة بالوجود الخارجي (اذا حكم على
 مفهوم كل شيء بانه موجود في الخارج اوليس
 بوجوده فيه كان ذلك حكما على ما صدق عليه
 من الافراد والافلا اشتباه ان الوجود في الخارج
 هو الاشخاص لا المفهوم الكلي

قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما
 خارجية فلا ينسب ان الاحكام في عبارة لمصنف
 على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها
 بالخارجية باعتبار اطلاقها بالمعقولات التي تعرض
 باعتبار الوجود الخارجي واما على التوجه الاول
 فيعني المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها
 في الخارج

قوله وهذا الاحتمال انسب بقوله الخ وجه الانسية
 ان الحكم في هذا القول يعني حكم العقل قطعيا
 لحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم قياسيا
 بعينه ايضا وقد عرفت من السياق ان حمل
 الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني
 فاعلم
 قوله وبحصول الكلام ان الماهية الخ فان قلت
 ما السر في ان الماهية اذا حكم عليها بالواحق
 الذهنية تحتاج الى ملاحظة ثانيا واذا حكم
 عليها بالواحق الخارجية لم يحتاج اليها بل يكفي
 ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السر فيه ان
 الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه وملاحظته
 قصدا فاذا جردت الماهية عن الشخصيات
 وحصلت في الذهن كانت مرآة بشاهدتها
 الهويات وكان للتوجه اليه حينئذ تلك الهويات
 فيمكن الحكم عليها بالواحق الخارجية التي
 تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم
 على نفس الماهية بشيء لانه المحل لغيره وهذا

ان يكون منشأ العطف توهم كون الماهية بالشيء الاول منشأ امراض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها

قوله فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرنا في تعريف العلم من الوقف الاول

قوله وردبانه يلزم الخ (قد يجاب بان مراده ان العلم هو التماثل الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بيد واقرب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم

قوله كعادله عليه الباحث السابقة) وهي الباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون و افراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك ايضا

قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرفة الخ (فيلان كانت هذه الكلمات من الشج تسميات عما عندنا من حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بارادها الاشارة الى اختلاف الاراء في تلك الحقيقة ويختار يكون واحدا منها وهذا اقرب مما نقل من الشارح حيث قال جاز ان يكون ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي يريد تميزه عنه في هذا الموضع وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا اكثر في كلامهم مثلا اذ اراد تميز الثلث عن الدائرة يقال عند ذلك الثلث هو المضمحل فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالربع وغيره فليأمل

قوله فسر العلم بالغير من المادة) ان كان هذا تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظر الفساد كيف وكون الجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا ان يراد به ليس في الخارج امر زائد عليه وان كان تنبيهها على انه امر لا يد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجبه

قوله المطابقة للماهية المعقول) هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما ذاع في الشيء لا بكنهه بل بوجه من وجوده كما علم الانسان بالصاحك فان المعقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية واما المرتسم في الجوهر السافل فهو وجهه اعني مفهوم

الخبر ايضا عند دفع الاشكال في علم الشيء نفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يدفع عنه اما باختار الوجود الذهني كاذب اليه الامام ارازي في الباحث المشرفة وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما عرفت من قصصه الجاد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التماثل في الخارج ولا في الذهن (المقصود الثاني) العلم الواحد الحادث) فيده الحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومات) اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثر (فيه مذهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (مثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من اخرج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتي من ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعري (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (ذايس عدد اول من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم ان يجوز كون احدا عالم بالعلم واحد بمعلومات لا تنهاى وهو باطل قطعا (وقد عرفت) وانه ضيف جداول عدم الاولوية في نفس الامر من نوع وعدهما عندنا لا يجدى شيئا او يخرج بهذه الحجة ان كان معتزليا وورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنهاى (وايضا ولا يرد احدهما عند الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومات (معلومات) لاسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء يرد مسد نفسه والتالي باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل في حقيقته) اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومات كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (وتنقض) هذا الدليل الثاني (بسم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بمعلومات متعددة (وبسائر) اي وقضى ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فانه تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحمل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هي مأخوذة مع تعلق بخصوص سادة مسددا مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابى الحسن الباهلي) من الاشاعرة

سبيل كوتى

ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث ان لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحث لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقننة لتلك الشخصية كان ذلك النوع مقصرا في ذلك الشخص والاقوت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مقننة للمجموع لحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغارة كفى ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه انه لا يجزى في علمه تعالى بذاته لكون شخصه عين ذاته وكذا انه لا يجزى في علم النفس بخصوص ذاتها ايضا قوله (يندفع الاشكال) اي كما تدفع عن القائل بان العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة اما بنفسها او بمثلها قوله (واما الاشكال عليه) اي على القائل المذكور واما القائل بانه الصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكون المعدومات موجودة في الذهن قوله (من قصة الجاد) وهي ان ماهية السواد جامعة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة الحاضرة للشيء لكان الجاد علما بالسواد قوله (مطلقا) اي سواء كانا نظريين او يدهيين جاز ان تفكك بينهما اولا قوله (ضرورة الخ) ان اراد انه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن اتعلمين فظاهر البطلان اذ لا شبهة حتى يتصور المسدية

وهو انه (لا يجوز تعلقه) اي تعلق العلم الواحد (نظريين) اي بمعلومات نظريين (لا يلزم اجتماع نظريين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (و يجوز تعلقه بضرورة بين لسان) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد تعلقهما) اي المعلومات النظرية (نظر واحد) كما تعلقهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كلفه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب (الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومات يجوز تفكك العلم بهما) اي كل معلومات يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد (والاجاز تفكك الشيء عن نفسه) اذا لم يفرض جواز الانفكك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفككه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكك بين العلم بالسواد والعلم بالياض مطلقا وهو ممنوع اذ لا يقال ان يقول انهما اذا علما يعلمان جاز الانفكك بين العلم بهما واما اذا علما يعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكك واليه الاشارة بقوله (قد علم ما ذكرتموه) اعني المعلومات اللذين يجوز الانفكك بين العلم بهما (تارة يعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكك (وتارة يعلمين) فيجوز الانفكك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اي من جواز تعلق علم واحد بذاتك المعلومات تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بان يقال اوجاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالمية ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متقاربن كالصفات المتعددة وحيث جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متباينين كالعالمية والشمسية ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال (واما ما لا يجوز انفكك العلم بهما كالعالم بالشيء والعلم بالعلم وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لا يكون الامع العلم بمضادة الآخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اي يجوز تعلقه بهما

سبيل كوتى

بينهما وان اراد مع اعتبار التعلقين فممنوع لان التعلقين بمعان المسدية لان المعلومات متخالفان وهذا تفصيل ما ذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ قوله (يلزم اجتماع الخ) هذا ظاهر على تقدير ان يكون النظر مفيدا لنفس العلم واما اذا كان مفيدا لتعلقه فلا يلزم اجتماعهما لجواز ان يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر قوله (ويجوز تعلقه بضرورة بين) التخصص بالضرورة بين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيئا واما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظرين قبل الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه قوله (اي المعلومات الخ) اشارة الى ان انظرى ليس ههنا بالعلم بالعارف فانه صفة العلم قوله (جاز انفكك الشيء عن نفسه) يده على ان المفروض جواز الانفكك بين العلمين قوله (على انه انما يلزم الخ) واما الثاني فله العالمية عندده هي الاضاف بالعلم فليس يلزم عنده ايجاب علم للعالمين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات قوله (فقد يتعلق الخ) اشار بلفظ قد الى ان المدعى موجبة جزئية فيكنى في اثباته مادة واحدة وهي العلم بالشيء والعلم بالعلم وليس المدعى كل ما لا يجوز انفكك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد ان الدليل المذكور لا يجزى في العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ما واهم قوله (اي يجوز تعلقه بهما) لاحاجة الى هذا التفسير

٢ الضاحك اللهم الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فيثبت لا يرد عليه ما ذكرتم نعم رد على تعريف العلم بمحصل ماهية المدرك في الذات المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد قوله ان العقل البسيط) اراد به العقل الاول واضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة قوله ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح انه قال في توجيهه يعنى على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذلك يبطل قواهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجد العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجد في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية لاجل فيضائها عنه وههنا بحث وهو ان ابا علي مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى حصول وان الصورة العقلية متباينة متفرقة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله الاشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلوم انها هي مرتبة على الذات متأخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا ينافي تفرقه ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا ايضا يخالف لما طبق عليه الفلاسفة من ان للعقل الاول جهات ثلثة فصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني ونفس الفلك التاسع وجرمه كما سيأتي وان كان استاده نفس العقل التاسع مع ما فيه من الصور حينئذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاستادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل الثاني والاعتراض الاعتراض قوله فتصور العلم بديهى قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يغيب بديهية الكثرة قوله لانها متمايزة عن غيرها) اي نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدميات فانها ممتازة بالاضافة قوله لكانت عدم ما يغلبها) فيه دلالة على ان

٢ المراد بالعدمى ههنا ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لا لعدمه والافدس في بحث النعنية لا يلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه عدمياً شيئاً

قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم قبل الجهل البسيط انما يكون عدماً ذاك مقابله الذي هو العلم موجوداً فيتوقف مقدمة الدليل على عدمى وهو المصادرة

قوله فيكون ثبوتاً اقدس في بحث النعنية بل رده قوله لخلاف المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون العلم شيئاً عدماً ذاك كان عدماً لكان عدم ما يما له وهو البصر وليس كذلك لخلاف المحل عنهما كالجماد والجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تعاقب العدم والمملكة وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تعاقب السلب والايجاب

قوله واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية (قيل اللازم ما ذكره على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدماً لانها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما ارد اذا كان مراده بالوجودية الموجود واما اذا اراد بهما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا

قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد) جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على ماهية الحاصلة بوجود اصل هذا اعتراف بان العلم يتكرر قط اقل من احدى هذه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلي

قوله وذلك علم قائم عليه دلالة) قيل لا يلزم من عدم قسام الدلالة عند ذلك عدم المدلول في نفس الامر

قوله لاننا بالضرورة ان الشهور لا يتحقق الاعتدال اضافة لمخصوصه) ظاهر العبارة ههنا يشير بعبارة الشهور تلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه يبي الكلام اولاً على التفسير الاعترافي اواراد بالشهور اولاً المعنى الصدري وثانياً المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف

قوله لا حلول احدهما في الآخر) الظاهر ان دليل الاستناع علم ما يخصه تكلف

(اذ من علم شيئاً علم عليه بالضرورة والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احداً عالماً بالجفر والجامعة) وهما كتابان لابي رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى اقراض العالم وكانت الامة المروغون من اولاده يعرفونها ويحكمون بها وفي كتاب قول العهد الذي كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قد صرفت من حقوقنا ما لم يرفقه ابائك فقلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولشيخ المغاربة نصيب من علم الحروف يتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظماً اشرف به بالروز الى احوال ملوك مصر وسعت انه مستخرج من ذلك الكتابين (وان كان) اي احداً (لا يعلم به) اي ما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطالان فظهر ان من علم شيئاً علم عليه به (ثم) انه (يعلم) ايضاً (علمه بعلمه) لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم بالعلم (وهو) جرافهم معلومات غير متناهية فلو لم يجوز ان تكون عدة من هذه المعلومات معلومة يعلم واحد بل (استدعى كل معلوم منها) علماً على حدة (لزم ان يكون احداً) اذا علم شيئاً واحداً علوم غير متناهية بالفعل وانما محال والوجدان يحققه) اي يشهد بكونه محالاً (والجواب انما) لان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم الا اذا التفت الذهن اليه) لاسر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الابان تصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (يقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الفقه عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريباً من الحصول غير محتاج الى تكلف ظني انه حاصل بالفعل وبني عليه ما نبي (واما قول من قال) يعني به عدمى فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومات (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تصور الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه بوجه بظاهرة نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد متاعلاً بعلمه لا يلزم على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطالان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعاقب الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازي والمختار) عندى (ان الخلاف منفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلاشك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومات وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون) العلم (صفة واحدة تعدد تعاقباته وكثرة العلاقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا يجعل الصفة متكررة) في ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الدهني لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجي بما يقتضيه) يعني انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جاز العقل ان تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه اللاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومات وهذا هو المعنى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون مجتمعاً في نفسه لكن العقل لم يطاع على وجه استحالة والاستدلال على استحالة في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هر بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقاً بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والى بها موقوف على العلم بهما معاً فليس هناك علم واحد علم به معلومات وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد العلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخله فيه والجواب

في سياتكوتى

فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما واعلم ان غاية المطابقة لنظيره اعني قوله لا يجوز تعلقه بمعلوماتين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالعلم بالعلم السابق اللاحق قوله (بوجه بظاهرة) انما قال ذلك لانه في الحقيقة من اضافة العلم الى الخاص قوله (انه مجاز لا حقيقة له) فان المراد

(ماصر)

ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقاً بمخصوصة هذا وبمخصوصة ذاته معاً فانه يجوز جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالجميع من هذا القبيل (المقصود الثالث) في الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق) سواء كان مستند الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبراً في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمى مركباً لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد ذكر كما مر (وهو ضد العلم اصدق حد الصديق عليهما) فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وينتهيما غاية الخلاف ايضاً (وقالت المعتزلة) اي كثير منهم (هو) اي الجهل المركب ليس ضد العلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمثلية لا للمضادة وانه قالوا بالمثلية بينهما (لوجهين الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى التعلق وهي) اي تلك النسبة المبرمة بينهما (مطابقته او لا مطابقته) فان العلم مطابق لمطابقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لا تدخل في حقيقة التنسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في علم الماهية (الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زينا في الدار وكان زيد فيها الى الظهور ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يتخلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورية) انه كان اي ذلك الاعتقاد (اولاً علماً ثم انقلب جهلاً) مر كماً (والانقلاب) من شيء الى آخر (لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذلك الشئين فيكونان مثلاً انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يقضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضاً قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللا مطابقة اخص صفاتهما) اي صفات العلم والجهل المركب (فلزم من الاختلاف فيه) اي في اخص الصفات (الاختلاف في الذات) لاسر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الامد بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص العنبري في التمثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلاً للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل العلم (المقصود الرابع) في الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه (و) يقال ايضاً (للبيط وهو عدم العلم عما يشانه ان يكون عالماً فلا يكون ضداً) للعلم بل مقابله لا مقابلة العدم للملكة (ويقرب منه) اي من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم

في سياتكوتى

منه لا غير الشيء) كما في ما يقوم بنفسه اي لا يقوم بغيره قوله (فليس الثبات الخ) وهو عدم الزول بالتشكيك قوله (والنسبة لا تدخل الخ) فيه ان اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومطلقة لا خروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب قوله (في عام الماهية) وهو الاعتقاد الجازم قوله (مستمر) ولو تجدد الاشكال قوله (وهو محال) فيه ان الانقلاب محال انقلاب كل من الواجب والممكن والمتنع الى آخر لان انقلاب حقيقة ممكنة الى اخرى فان العناصر تنقلب بعضها الى بعض قوله (وايضاً الخ) فيتحقق لاجابة الى قوله والانقلاب لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات قوله (اخص صفاتهما) اذ بينك الصفتين امتزاجاً عن جميع انواع الادوات قوله (ومن صفات العلم الخ) فيه ان الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً بل للعلم النظري فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما في ماهية صفة العلم النظري قوله (واتفق الخ) مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

(موافق) (١٨) (ثاني)

٢ قوله (حضورى لا حصول) فيه بحث وهو ان اراد ان علم الشيء بذاته وصفاته حضورى البينة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان اراد انه قد يكون حضورياً فذلك على تقدير استلزامه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصول للشيء بصفاته فامل

قوله في علم الشيء بذاته بقدر) وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضورى نفس العلوم لا صورته كما كان في العلم الحصول فالشجاعة القسامة بالنفس من حيث قيامها بعلم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان منشأ السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا لا يتصور اتحاد لامع العالم ولا مع العلوم بل يتعنه هذا الحضور في نفسه

قوله من حيث انها صالحة) جعل التفسير بالصلوح لا بالعلم لانه متأخر مغرب على التفسير واعلم ان المراد بالتفسير الاعترافي فامشاله هو المقابل للتفسير الذاتي لالتأني من محض اعتبار التعدير حتى يرد ان الكلام في احوال الاشياء في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعبر الا يرى ان صلاحية العالية وصلاحية العلمية ثابتة له في نفس الامر

قوله وبهذا التفسير ايضا يدفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه على القائل بانه صفة حقيقية مستلزجة للاضافة وانما هو يتحقق التفسير الاعترافي وسيبصر في الاهيات في اثبات عموم علم الله تعالى بان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضي التغير بين العالم والمعلوم اصل الان النسبة للمقتضية للمنتهين انما هي بين تلك الصفة وبين احدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضي تغيرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لا خيج الى التغير بينهما ولو به

قوله فانما يدفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني اذا كان منشأ الاشكال عليه لزوم مسوقه الاضافة يتحقق المضاف اليه فادفعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة اولى فلا يغيب سبق تحقق المضاف قبله

في

قوله يجوز ذلك مطلقا سواء كان القلومان
نظر بين الام
قوله وانه متعبد جدا لان عدم الاولوية
الح (ورد ايضا بانه لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز
في حق تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا
قوله داخل في حقيقة) مبنى على ان العلم عبارة
عن صفة ذات اضافية اي عن هذا المقيد من حيث
انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن
التعلق داخل في حقيقة بل يكون نفسه الان
يريد بالدخول عدم الخروج
قوله ونقص علم الله هذا هو النقص الاجبالي
والنقص التفصيلي منع ان التعلق داخل في حقيقة
العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقص
بعدم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه
ممنوع فان يحصل الدليل ان التعلق الحادث داخل
في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق
الحادث داخل في حقيقة العلم القديم وانت
خير بان الدال على عدم صدق احد الطرفين عند
الآخر دخول الطرفين المتخصصين فيهما والفرق
بين التعلقين بالقديم والحديث لا يقيد اذ ليس
دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة
بذلك كما فهم من تقرير الشارح فامل
قوله وبسائر الهويات قال الابهري وقد دفع
بان التعلق داخل في حقيقة العلم وما به دون
سائر الهويات
قوله بنظر بين (قبل كذلك بنظر
وضروري لان الضروري يحصل بالنظر بخلاف
النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري
وضروري لم يحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان
بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان
لم يحصل بالنظر كالمسلم بان ثمانية من هذا النظر
في ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد
بالنظري والضروري المذكور
قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين (فيه بحث
لجواز ان يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران
ولاشك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث
تعلقه لامن حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل
في النظر الثاني فان قلت العلم لا يشك من تعلقه
قلت مع بل قد صرح به بعض من ان من يدعي
العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا الى غدا علم
بهذا العلم انه دخل الان ويمكن ان يدفع بان يمتنع
الكلام على عدم بقاء الاوضاع ٢

استثبات التصور (اي العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يمكن التصور ولم يقرر كان في معرض
الزوال فينت مرة ويزول اخرى ويثبت بده تصور آخر فينتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستر
(حتى اذا تبين) السامع اذني تنبيه (تنبيه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا العقلة) تقرب من الجهل ايضا
(ويجهل منها) اي من العقلة (عدم التصور) مع وجودها بمتضيد (وكذلك الذهول) بقرينه قيل
وسببه عدم استثبات التصور غير متوهم قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما رضعت فهو
قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى تنبها) وقد فرق بين السهو والتنبه بان الاول
زوال الصورة عن الذاكرة مع بقاءها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها
الى سبب جديد قال الامدي ان العقلة والذهول والتنبه عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها
متحدة وكلها مضادة للمعنى انه يستحيل اجتماعها مع العلم قال والجهل البسيط يمنع اجتماعه
مع العلم لثانيهما فيكون ضده وان لم تكن صفة ثابت وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب
والاشك والالطخ ولا للنظر بل يجمع الكلاهما لكنه بضاد التوهم والعقلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه
ان غوم به العلم وذلك غير متصور في حالة التوهم واخواته واما العلم فانه بضاد جميع هذه الامور المذكورة
هو المقصد الخامس في ادراكات الحواس الخمس (الظاهرة) (عند الشيخ) الاشمري (علم متعلقاتها
فالحس) اي الادراك بالسامعة (علم بالسموعات والابصار) اي الادراك بالبصرة (علم بالبحرات)
وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذوق والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة
باسمها كالجودان والبدبهة والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه
الجمهور) من المتكلمين (فانما اذا عرفت شيئا) كاللون مثلا (علما تاما مراما فاما مجديين الحالتين فمقتضويهما)
ونعلم ان الحالة الثانية بخلاف الحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالبصر لم يكن هناك فرق
وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذا
الرائحة وشمها (وله) اي الشيخ (ان يجب بان ذلك الفرق) الوجداني (لا ينع كونه) اي كون ادراك
الحواس (علما مختلفا لاسر العلوم) المستندة الى غير الحواس بخلافه (اما بالنوع او بالهوية) فيكون
العلم على الاول حقيقة جنسية مستقلة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني في حقيقة
نوعه متاولة لافراد مختلفة بالهويات لا يقال بخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى
الحواس هل هي حقيقة ادراكه السمي بالعلم انما هو اول او اذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع
لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لاطلاق الادراك او النوع منه لا نقول بكيفية في مقام المنع الاختلاف
بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار (وايضا فانما يصح
استدلاله) اي استدلال الخصم اعني الجمهور (لو امكن العلم بتعلقه) اي بتعلق الادراك الحسي
(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها

في سبيل الكون

قوله (معنى انه يستحيل الخ) لا يلحق المصطلح لعدم كونه وجودية قوله (بل يخاف كلامها)
فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلا مراما او ظان او شاك او خال عن جميع اقسام الادراك قوله
(ادراك الحواس الخمس الظاهرة) اي للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس يعلم ولذا
لا يقال لها اولو العلم فاقول ان كون الاحساس من العلم بخلاف العرف والعلة ليس بشيء قوله
(كالجودان والبدبهة الخ) يعني كما ان هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق
والانكشاف في الجمع انما هو لنفس فكون الحاصل تلك الطرق علما دون الحاصل بالحواس فيحكم
قوله (وللشيخ ان يجب الخ) خلاصته ان اختلاف امرين في ذاتي او طرقي لا ينافي الاختلاف
في الحقيقة الجنسية او النوعية قوله (لزبد الاستظهار) فليدفع فيه مع كونه ابطالا لاسناد الاخص
لا يندفع الا في الاستظهار قوله (لا يتعلق بالجزئيات) اي بالجزئيات الحاضرة عند النفس

(ولا يميل)

ولا يميل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لو ان
جزئيا مخصوصا علما تاما مراما ذكره بالبصر فيمتد تفاوتنا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق
آخر بالتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئ على وجه
جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة في المقصد السادس في فيم يفرغ
على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية بمنزلة الخارجية) مع التساوي في نفس
الماهية (بوجوه الاول انها) اي الصور العقلية (غير متماثلة في الحلول) اذ يجوز حلولها معا في محل
واحد بخلاف الصور الخارجية فان التشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع
الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة الثابتة يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى (بل الصور
العقلية (متماثلة) في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشي من الحقائق
عسرا جدا واذا انصفت بعض العلوم زاد استعدادها الباقي وسهل انتفاها به (الثاني محل الكثرة)
من الصور العقلية (في محل الصغرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخیل السموات والارض
والجبال والامور الصغيرة بالرغم من بخلاف الصور المادية فان العظمة منها لا تحل في محل الصغيرة
بمجموعة منها (الثالث لا يمتنع الضميف بالقوى) يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول
عن القوة المذكورة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة
منها تسحق عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العقلة
(لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجسم كسب جديد بخلاف الصور
الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت اخرج
في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محدوسة
بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم
(ذكروا في معنى كون صورة) الانسانية العقلية (امر الكليات) الاول اسم الانسان مثلا (لافراد

في سبيل الكون

واما التخيل وان كان ميلا الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين
لغيرهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقا بتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بسند
غيرها عن الحس فيجوز ان يكون الاختلاف بينهما لاختلاف التعلق حضورا وغيبية قوله
(بثبوت الصور العقلية) اي الحاصلة عند العقل جزئية كانت او كلية قوله (مع التساوي الخ)
انما قد بذلك لانه يحتاج الى البيان فان المخالفين في الحقيقة متخالفين في الوازم والاحكام قوله
(في الحلول) وان كانت مخالفة في الصدق كالثاني والاثبات قوله (بخلاف الصور الخارجية)
جوهرية او عرضية ولذا مثل الثالين قوله (محل الكثرة) اي الصورة الحلة المتعددية
قوله (ولذا تقدر النفس الخ) هذا مبنى على ان صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس
ولو توسطت الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع
قوله (بمجموعة منها) واما على التماثل فيجوز بانه على ان الهوى لا مقدار لها في نفسها قوله
(سهل) اي في بعض الاوقات قوله (لاستحالة بقاء قواها) اما المركبات العنصرية
فلتدعى الباطنة الى الانفكاك واما الباطنة فلقولها الكون والفساد كائنات الشيخ في الهيات الشفاء
على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية دائما قوله (ان الصورة العقلية كلية) اي تنصف بالكلية
في الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لا تنصف بها اصلا والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة
في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه العلوم مجوزا
فان العلوم ما يحصل صورته في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فانها لا تنصف بالكلية
كاشي وما قاله شارح التبريد ان المطبقين باسمهم فمما هو المفهوم الى الصكلى والجزئي

قوله اي العلوم النظرية (فيه اشارة
الى ان ما ذكره صاحب المقاصد في انما الجواب من انه
لا يحتاج في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما
لاجهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في العلوم
النظرية والعلوم الاخرى ان ضروريان وان كانا
حاصلين بعد النظر
قوله جاز انفكاكك عن نفسه (هذا مبنى على
عدم انفكاك تعلق العلم عنه كاشرا لانه فاعلم
قوله انما يلزم ما ذكرتم اذ جاز الانفكاك الخ)
فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان
للممكن دئم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب
قلت نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو
المطلوب بل واحد فان عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان
قوله على انه انما يلزم القائل بالحال (فيه تأمل
لجواز ان يراد بالكلية مثلا نفس التعلق كما اشار
اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب
هو المبني لحكمه بانه انما يلزم الله بل بالحال اذ عند
التساوي بينهما لا يوجب اصلا قلت يجوز ان يراد
الايجاب العادي كما قال الاشاعرة في تعريف العلم
صفة توجب تغير الحاصل الكلام حيثما انكم
اذ اجوزتم حصول المعلومات من علم واحد فلم
تحكم - ون بان المعلومات من العلم والمقدورية
من القدرة وهما حكمت بل كليهما من العلم واما
اطلاق الحكم على التعلق فامر بين ويمكن ان
يجاب بان جعل العالمية على التعلق وتقرير
الاعتراض بذلك الوجه مما لا يدخل فيه بخصوصية
تجوز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين اخرى
بل هو كلام على اصل اهل السنة القائلين بان
التقرب بين الاشياء عادي ثم الجواب بان الكلام
في ايجاب امر واحد حكيم فمجانسين مما لا يمتنع
حيث لان اهل السنة يجوزونه الكلي كما لا يخفى
فأمل فيه
قوله كالم بالشيء والعلم بالعلم (الظاهر ان يقول
كالشيء والعلم به لان التمثيل لا يجوز انفكاك
العلم بهما فالظاهر ان اراد معاونين المثال فان
قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لا مانع من ذلك
فيصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه
لا ينافي في قوله وكلا لم يمتنع سماعا على تقرير
الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم
بمصاد الخ اللهم الا ان يصار الى حذف المضاف ٢

يتمتع العقل في درجة جل على تقدير جواز
 لطق علم واحد متعدد يلزم علوم غير متناهية
 أيضا لأن العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به
 علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهم جروا الجواب
 ولا جواز أن يتعلق العلم بنفسه حينئذ أدركني
 فيه تغير اعتباري كما صرح به في أو آخر بحث
 العلم من الالهيّات وثانيا جواز أن يتعلق العلم
 بالعلوم بعلمه
 قوله وأما قول من قال الخ) حاصل كلام
 الأمدى منع أن طريق معلومية العلم تعلقه
 بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل
 وإن لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد دفع
 دليله بكفاية التغير الاعتباري أيضا كما اشترنا
 إليه
 قوله موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما
 سابقا على العلم بها فلا يكون هيئة فإن قلت
 اللازم مذكّر تغير العلم بهما والعلم بهما لكن العلم بهما
 واحد مع تعدد العلوم فيتم الكلام قلت وحدة
 العلم بهما أيضا ممنوعة
 قوله فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بأن
 الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم
 بمعنى أن لا يكون السلب جزءا من مفهومهما
 لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج إذ لا وجود
 للعلم على ما أشار المصنف ههنا إلى ما اختاره
 من كونه عبارة عن نفس التعلق والإضافة
 قوله وإضافة ثبت الخ) يعني أن اتحاد الذات
 في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجودية
 وإن قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير
 عدمه
 قوله اخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بجهوز
 كونهما من الصفات المنعوية ولا يخفى بعد
 قوله وعن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح)
 من صفات العلم النظرية وبمحتمل أن

من صفات العلم مطلقا ولو ضروريا بان يرا
الحصول بالامكان وإذا حصل في الضروري بان
ينقلب نظريا فانه جائز كما سيأتي
قوله قال واتبق الكل قبل مراده الاعتراض
عليه بانه مناف لما اشار اليه اولامن لزوم مشاركة
ما يمثّل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح

(ثانی)

الاعتقاد اذا استند اليه بصير على الاختلاف
فيستبدل الصفات لا الذات وهذا لا ينشأ لان
الذات بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد
يجب ان اعتقاد العقل ضروري والكلام في العلم
الضروري وفيه مع ظاهر اثرنا في المرصد
الثاني الذي في تعريف العلم
قوله والثاني ذوالها صفة ان قيل الفرق المذكور
للملازمة وحافظه النفس بالذاكرة للمعولات
وخرانها عندهم هي العقل الفعال ولا تصور
زوال الصورة عندهم على قاعدتهم فكيف يعتبر
في التبين ذوالها عن الحافظة ايضا يجب ان
المراد ذوالها عنها من حيث هي حافظة وخرانة
لنفس وذلك زوال المناسبة بينه وبين النفس
التي يسببها كانت خزانة حافظة لذكراتها الكلية
يحتسب انكس منه اليها تلك المذكرات
قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته
عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر
في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة
مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب
ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك
والجهل المركب توجه النفس والغفلة الى
نحو متعلق العلم الذي في شأن الشك والجهل
جهلا مراكبا ان يقوم به هذا ذلك العلم الذي
لا يمكن بدون الالتفات بخلاف المتعلق والذات
والكلام بعد محل تأمل
قوله علم بمعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان
الحق ان اطلاق العلم على الاحساس يخالف
للعرف واللغة فانه فيها ما ليس فيه من الادراكات
وله الابد الهام من اول العلم في شي منهما
قوله لا يقول بكيفية في مقام المنع الاختلاف
بالهوية لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين
العلمين المتعلقين بشي واحد اذا كانا قائمين بمحلين
فان العلم القائم به يختلف للعلم القائم به وهو بالهوية
مع ان المتعلقين بهما ليس كمتعلقين ايضا
زيد والعلم به قبل ان يختلف بهما اختلاف قوي
ليس مجرد الاختلاف بالهوية لا يقول جاز
ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف في احوال
كلية صفة فلا يخرج ذلك عن الاختلاف بالهوية
الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود
قوله لمزيد الاستظهار يعني فغاية ما لم يما
ذكر عدم حصول هذا الترتيب اعني مزيد
الاستظهار ولا يفتح هذا في اصل الجواب كما
ان ابطال الاستدلال يضر المانع

هي الصورة العقلية و بطل ما قيل من ان التصرف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت
محتاجا) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما ياتي عليك (ليس اذا كان المعلوم مغايرا للمعروف (امر
وزاد ما في الذهن كان حصوله) اي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من ثبوته في الجملة
ليصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً (فيكون شخصاً)
اي وجوداً في الخارج متعباً في حده نفسه ماصلاً في الوجود (وهو يتألف بالكلية) فاذا كان
المعلوم مغايراً للمعروف لم يتصف بالكلية اصلاً واذا اتحد كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية
فلا يصح اني الكلية عن الصور وثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة
لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقلياً طلياً لا كارتسام الاعراض
في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة استحصاءية يستحيل اتصافها
بالكلية (وهو) اي الارتسام في غير العقل (يتألف الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لا يما
على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غير ما اصلياً ولا ظلياً وهو اعني في الوجود
الذهني خلاف مذهبهم على ما نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات
المعلومات حتى تصدق الاحكام الانجابية الجارية عليها وتتحقق النتيجة بينهما وبين العالم
بها واذ لم يكن ارتسامها فيها صلياً كان ارتسامها عليها ويحدد العلم والمعلوم هناك وتكون
المعلومات متصفة بالكلية حال اتحدتها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق
وذو الذهن لا يعلمون في خوضهم بلبون في المقصد السابع في العلم بقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر
الى اجزائه ومراتبه) اي اجزائه العلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد (والى
انتهى الى كنه يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسئلة باسمها (في ذهنه دفنة)
واحدة (وهو) اي ذلك الشخص السؤل (يتصور) في ذلك الزمان (للجواب) لا (عالم) حينئذ ياتيه

في سياتي الكون

قوله (هي الصورة العقلية) للمعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده
في الذهن فهو الصورة العقلية قوله (لم يتصف) اي المعلوم بالكلية اصلاً لا في الخارج لكونه شخصاً فيه
ولا في الذهن اذ الموجود في الذهن الاشياء قوله (وهو اي الارتسام في غير العقل) اي العقل
الانساني يتألف الوجود الذهني اشارة الى انهم لا يقولون بالارتسام في الفارقات بل بالفعل البسيط
على ما مر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بالارتسام جميع ما تصور في النفوس الفلكية وما سبق في بحث
الوجود الذهني من ان الارتسام في العقل الفعال هو الوجود الذهني فاما انتمى به الوجود العالي
سواء كان في القوى الفاعلة او العالمة فبني على فرض الارتسام فيه قوله (هكذا حقق المقال
على هذا النسق) هكذا مفقود مطلقاً على هذا النسق طرف لغو قوله حقق اي حقق المقال المذكور
على هذا النظام الاتي الذي ذكرنا بين اول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ما ذكرنا قوله
(وذو الذهن الخ) تعريضاً لشارح المقاصد حيث قال ذكر في الموقف عن الحكماء ان الوجود
في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كلياً هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة
من الشخصات كلية وان المعلوم بها كاي ثم قال وهذا انما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساماً في غير العقل والالكان للمعلوم حصول في الخارج
فيكون جزئياً لا كلياً وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين
فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه اخطأ في فهم مراد المصنف اذ ليس في كلامه هذا ما يصح على
رأي من يجعل العلم والمعلوم الخ بل يبطال لقوله لكلية للمعلوم وثبت ان الموصوف بها هي الصورة
فلا وجه لقوله وانت خبير قوله (الى اجزائه) فاعلم التفصيلي لا يكون الا في اجزائه وكذا

(قادر)

قادر عليه) ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم
بالاصافة متوقف على العلم بكل ما فيها (ثم يأخذ في تقريره) اي تقرير الجواب (فلاحظ
تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (في ذهنه) حال ما حصل (امر بسيط هو مبدأ
التفصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤل (وبين
حالة الجهل) اثباته قبل السؤل (وملاحظة التفصيل) التفرقة على التقرير (ضرورية) وجداية
اذ في حالة الجهل السجاء عقلاً لا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلاً بالفعل بل النفس في تلك الحالة
تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تحتمل كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة
عقب السؤل قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصل قبله وفي الحالة التفصيلية
صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصل في شي من الماهيتين السابقتين (وشبه ذلك
من يرى نعماً) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع اجزائه) اي اجزائه ذلك التعم (ضرورة
وتارة بان يحرق البصر نحو واحد واحد فيميره) اي التعم او يفتصل اجزائه بعضها عن بعضها فالرؤية
الاولى رؤية اجالية واثابة رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقص حال البصيرة
بالنسبة الى مذكراتها على حال الصبر بالقياس الى مذكراتها في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا
(قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يتصور حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لان
الصورة الواحدة لو طبقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
الصورة خفائى مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة
(صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (ثم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأمور
متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما ذاتصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة منزلة في الزمان)
كما ذاتصور اجزائه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي
ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى منزلة (فلا راجع فيه) الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المتخصص الذي هو حالة
التفصيل لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك
لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكذلك الحدين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والحق في التسمية
باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها متبينة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه
عقب السؤل عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لانه على ان تقرير فردود بان ذلك الجواب حقيقة
وما هيصة ولا لازم وهو انه شي يصلح جوابا لذلك السؤل والمعلوم عقب السؤل هو ذلك اللازم
وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة وانظير ذلك انما اذا عرفنا النفس

في سياتي الكون

الاجمالي قوله (علم بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالاجواب بوجهما لا يكتفي في الاقتران على الجواب
التفصيلي قوله (بسيط) لاكثر فيه اصلاً مبدأ للتفصيل فانه كلما حصل له هذا عند السؤل
قد عرف على تفصيله والا فلا فهو كالمبدأ له على ما في الشفاء فان المبدأ للعلمين هو العقل الفعال للصورة
قوله (اذ في حالة الجهل السجاء عقلاً بالفعل) وهو ان تكون الصور مخزونة غير حاضرة
بالفعل قوله (قد حصل بالفعل شعور) فاقيل ان هذه الحالة قوة الاتية قريبة من الفعل
جدا ليس بشي اذ لا يمكن الحكم على الاقتران على شي بدون تصور والشعور به قوله
(نعماً كثيراً) في القاموس التعم الا بال والضان او الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيرا
فان التظهير حاصل يتم واحد بل هو الاندب بافراده وقوله اجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب
فيتميزه راجعاً الى واحد واحد كما هو الظاهر قوله (والمعلوم عقب السؤل الخ) قد عرفت

قوله سوى الحسن) فيه بحث لانه ان اراد
بالحسن الحسن الظاهر فالصبر يمنع فان العقل
سبيل اليه ايضا وان اراد الحسن مطلقاً فليس
الا ان المحل معلوم عندهم لا يحسوس وبالمجلة كلام
الشارح في اوائل بحث الاقتران من حاشية المطالع
ظاهر في ان الصور الجزئية من حيث هي جزئية
قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال
قوله مع التساوي في نفس الماهية) اشارة الى
ان بيان الامتياز يحتاج اليه للتساوي في الماهية
اما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية
والخارجية كاشياء فلا حاجة اليه
قوله غير متماثلة) والتسوية ان التقابل والتماثل
ونظائرهما في النوع من الاجتماع من احكام الوجود
الاصلي لا الظلي كما سبق
قوله وكذلك المادة المتصورة) اشارة الى ان
المثالين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم
من العرضية والجوهرية
قوله في محل الصفة منها) والتسوية ان النفس
لغيرها لا مقدارها فيكون نسبتها الى جميع
المقادير على السوية
قوله مجمعة معها) واما على التعاقب فبما زمان
هيولى حردلة يمكن ان يحل فيها صورة الجبل
عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدارها في نفسها
كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة
بالصغر والكبر عليها جواز تساقب الصور
العقلية المتفاوتة وتبهما على النفس لكن الاجتماع
يجوز في الثانية دون الاولى لما بينهما في الوجه
الاول
قوله لا يجب زوالها) لان النفس ابدى بالاتفاق
قوله سهل استرجاعها) يعني انه قد يكون
كذلك لان كل صورة عقلية زالت كذلك
قوله لا تتعاقب قواها) لما مر من ان القوى
الاجتماعية متناهية
قوله ومنها ان الصور العقلية كلية) قال رحمه الله
عالم ان اراد العقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة
فظاهر وان اراد الذهن المتأول لها ولا لانها
قائمة اي انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل
في النفس
قوله ليس باشارة اللفظ) ولا من قيل ما فيه
الوضع العام مع خصوص الموضوع كاشياء
الاشارات ونحوها

مشتركة بين كثيرين (أي المراد بكلية الصورة العقلية واشترائها بين كثيرين هو هذه المطابقة والافلاكية بمعنى الاشتراك المتعارف بمتع عروضها للصورة العقلية كاستماع عروضها للوجود الخارجي كما شرح به في حواشي التجريد قوله قلت لا منافاة لأن كليهما خارجي فنقرر الجواب ههنا لا بل لا منافاة في حواشي التجريد فانه صرح هنالك بأن الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للوجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصورة العقلية لأن كل واحدة منها صور جزئية في نفس جزئية فامتدح اشتراكها وأما الكلية بمعنى المطابقة فنعرض للصورة العقلية إذا المفهوم من ههنا الكلام أن المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصورة العقلية وأما أخذت مع عروضها الذهنية فانه لوجوه كلامه على عروضها ما أخذه في نفسها لأمع عروضها الذهنية أن يجد أن الاشتراك بمرضها أيضا مأخوذة كذلك الأري أن الصورة العقلية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتمت أن مراده هناك عروض المطابقة للصورة العقلية مع أنها صور جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بأنه يستلزم أن يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً فلا يكون مفهوماً الجزئية والكليتين متقابلين ولم يقل به أحد ثم قيل وأما استدلال على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بأن المطابقة بهذا المعنى تعرض للصورة العقلية والكليتين لا يمكن عروضها تلك الصور لكونها صوراً جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً فليأمل قوله ومن ثم زيد في المطابقة أي ومن أجل أن العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول إذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق إليه الإشارة في أثناء المقصد الأول ولوفرص وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل يجوز قوله فثبت إلى خصصها (هذا التوجيه يستدعي أن يكون كلية تلك الكليات بالقياس إلى المحصل لا بغير

من حيث أنها شئ يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة إلى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة أقول ومن انكاره العلم الاجبالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالخزير في العرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً متكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلًا في الحالة الأولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معاً فظهر انه قد تفاوتت حال العلم بالقياس إلى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كان اجزائه معلومةً حينئذ بلا قصد وخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكمل من الوجه الأول فلأعلم بالقياس إلى مملوئها من ثبوت احديها اجمالاً والآخرى تفصيلاً كما ذكره وقوله المعلوم عقب السؤال عارض من عوارضه فان ذلك ليس علماً بجزئيه لا تفصيلاً ولا اجمالاً وأما قوله العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه اننا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلا شك اننا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علمها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها بأسرها فان العقل يحصل بهذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتى يمكن الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لأعلى افراده وقد يجعل آله ومرة آله ملاحظة افراده فيصبح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفك في موضع عديدة

فرمان (الاول العلم الاجبالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل ثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمترتبة ومنه كثير من اصحابنا وابوهائهم والحق انه ان اشترط فيه) أي في العلم الاجبالي (الجهل بالفصل امتنع عليه تعالى والا فلا) يتمتع (فان قيل فيتنق حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق)

سبيل كوني

ان العلم بالجواب بالوجه لا يكتفي في الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان قوله (وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة قوله (نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والمحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ انكاره بالحد التام والظاهر ان منشأ عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشئ الواحد متصوراً بوجه دون وجه ولذلك ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعاقب بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيكون ان تكون معلومة تصوراً بمجهولة تصديقاً قوله (مركبة من صور متعددة) هذا بخلاف لما في الشفاء من انه عقل بسيط لا يكثر فيه اصلاً وان عقل الواجب والمعارفات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولاً عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بأكل من حيث هو وكل ويجوز ان يكون العارض بسيطاً دون المروض كالوحدة والتأليف والا طرف نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان قوله (كان العلم بها على وجه أقوى الخ) في الشفاء الثاني العلم البسيط الذي ليس من شأنه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورته لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي نسميه علماً فكر يا مبدأه وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشكلة للمعقول الفاعلة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإما يمكن له ذلك لم يكره له علم نفساني انتهى ولا خفا في ان كلامه يدل على ان العلم البسيط كالخلاق للعلم التفصيلي وانه علم للمعارفات الفعالة فهو أقوى فانه علم بجميع الاجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لاجل المادتين وعروضها قوله (ولا علمها في هذه الحالة الخ)

(وحصول)

وهو العلم الاجبالي (فلتأتمم وهو) أي ذلك العلم المتقني عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالتقني عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب في أصل العلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى (العلم الثاني المشهور ان الشئ الواحد قد يكون معلوماً من وجه دون وجه قال القاضي) الباقى (المعلوم غير المجهول ضرورة خلق العلم والجهل شيئان) متقاربان قطعاً (وان كان احدهما عارضاً للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكته وجهه باعتبار حقيقته (ارهما عارضان لكليته) كما ذ علم باعتبار ضاحكته وجهه باعتبار كلبته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكليّة والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والسببية مجاز) يعني انه اذا كان المعلوم عارضاً للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشئ الواحد معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولامناضة) (فيه) أي في الاطلاق مجازاً فان بابه مفتوح ولا يثبت عليك استلزامه ان عارض الشئ قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشئ بمجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة للملاحظة التي وحيداً يكون ذلك الشئ معلوماً باعتبار عارضه وبجهولاً باعتبار حقيقته فيحصل للمعلوم والمجهول لكنه معلوم من جهة وبجهول من جهة أخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدلال الامام الرازي على نفي العلم الاجبالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه وبجهول من وجه والوجهان متقاربان والوجه المعلوم لاجبال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شئ واحد ظن ان العلم الجملي نوع بغاير العلم التفصيلي والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم ففارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واحد وعلى وجه آخر كما تحققت فليس الاجمال بأن يكون الشئ معلوماً من وجه وبجهولاً من آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحجتان راجعتين إلى العلم دون المعلوم وبمقررنا يتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم الاجبالي كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه او لا

مقصود اثباته قال بعض المتكلمين الشئ قديم بالفعل (وهو ظاهر) (وقد يعلم بالقوة) كما اذا كان في يد زيد اثنتان فسانا ازوج هو) أي ما في يده (او فرداً فانهم) في هذه الحالة (ان كل اثنين زوج وهذا) الذي في يده (اثنتان) في الواقع فيكون مندرجاً في علمه (فتم) في هذه الحالة (انه زوج) علماً (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم يكن تعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان ينشئ للاندراج) واما بعد التنبه فانه

تكون معلومة بالفعل (فانتيجه) في الشكل الاول (حاصلة في احدي المقدمتين) اعني كبراه حصولاً (بالقوة) ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان يجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة إلى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلاً وقاعدة وقانوناً وتلك الاحكام الجزئية فروعاً لها (المقصد التاسع في العلم المافعلي) وهو ان يكون سبباً للوجود الخارجي (كما تصور امرأ) مثل السرير مثلاً (ثم يوجد) واما انفعالي) مستفاد من الوجود الخارجي (كما وجد امرأ) في الخارج مثل الارض والسحاب ثم تصوره فافعلي) ثابت (قبل الكثرة والاتفالي بعدها) أي العلم الفعلي كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الاتفالي كلى يتفرع على الكثرة وهي

سبيل كوني

قد يقال ان المعلوم لما في هذه الحالة هو مفهوم الشئ لكن من حيث اتحاد تلك الافراد اذ لا يعلم من تلك الافراد الا شيئاً فليس يتعلق العلم بالعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاداً بما صدق عليه قوله (بل المعلوم فيهما واحد) وهو الاجزاء فانها

(مواقف)

(٢٠)

(ثاني)

يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق او امرأ عدمياً وليس هذا مراداً ههنا فذلك قيده رجه لله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون التقى المستفاد من غير راجعاً إلى القيد

قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ قالوا اذا حصلت الصورة في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا يعلم زائد عليها وصورة متزعة منها والآلة ليست العلوم وتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره القاري في تعليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المتكشفة في ذهنك وما الشئ الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يسلسل الى ما لانهاية الى ههنا عبارته

قوله بخلافه لها في الماهية) ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان الصورة العلمية متشابهة بخصوصية مع مملوئها فذلك صارت آلة لمشاهدته وعلم به دون غيره

قوله ولو صرح بهذه العبارة) الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم

قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها) يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأى الفرق الاول بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلوماتية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حينية العلمية أي كونها سبباً لانكشاف الماهية فذلك الحكم بالبطء لان بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرق الثانية وان لم يكن ذلك التعيين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السباق فيما وقع فيه مثلاً والله اعلم

قوله لا يشأنه ان لا يكون الخ) فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب سببى الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتبة عندهم في العقل لفعال ولذا جاءه خزانة للنفس الشاطئة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذي هو صدر الآثار سواء كان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المصنف مبني على ان علم المبررات عندهم حضوري لا ارتسائي

قوله هكذا حق الفاعل) هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا التقى بدل منه والمعنى حق تحقيقاً على هذا التقى وفي الكلام رمز ٢

٢ الى صاحب المقاصد في تحقيق المقال
 قوله بان بلاطها اشار الى ان معنى
 في لان النظر بمعنى الفكر لا معنى الرؤية
 قوله وهو تصور الجواب كانه تأكيدي
 لما سبق والا فلو انه مؤدى قوله يحضر الجواب
 في ذهنه
 قوله نشأ انكاره للاكتساب في التصورات
 لما اشهر ان المعرفة صورة مفصلة اي علم تفصيلي
 يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو
 اي علم الاجالي فاكساب التصورات يستلزم
 العلم الاجالي فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء
 الملزم بانتفاء الاثر
 قوله فظهر ما قد تفاوت حال العلم قبل للامام
 ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء
 وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى
 الاجالي والتفصيلي كيف والاختصار وعدمه
 يجرى ان في الباطن ايضا مع ان الظاهر انهم
 لا يقولون بتقسيم العلم بها الى ذلك القسمين
 واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصل
 في الذهن تحقيقه لا باعتبار عارض من عوارضه
 فيه انه لا يصح الدليل الذي تمسك به المستدل
 لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكل اجزائه
 بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم
 بهذه الاضافة المتصورة يتوقف على العلم
 بتعريفه الجواب اذا حصل العلم بالذات على
 ذلك بدون العلم بحقيقته واوجاجه لان قوله بكل
 طريقه يمكنه كالانقي
 قوله واما قوله العلم الواحد الخ لا شك ان هذا
 القول من الامام مبنى على ان العلم هو الصورة
 الحاصلة من العاوم فانه قابل للوجود الذهني
 ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما
 بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فيجوز ما
 ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لم في صورة
 العلم الاجالي بوجه ويكون معنى كلامه ان العلم
 الواحد اي الصورة الواحدة لا تكون صورة
 مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفة الخ في ان
 يكون تمام حقيقة كل منها لم يتوقف بمادته
 الشارح بل جوابه حيث ان يقال مطابقة صورة
 واحدة تمام حقيقة كل من معلومات المتخافة
 في الحقيقة بالمعنى الذي اشهره في مالم في العلم
 الاجالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح
 مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ٢

افراد الخارجية التي استبعد هو منها وقد يقال ان لنا كلاما مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم
 على وجود الطابع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء في الله تعالى) يصنوعا علم (فعل)
 لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات
 بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يختلف صدور معاونا عن علما وقالوا ان علمه تعالى يا حول للممكنات
 على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها
 على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يعني عندهم بالسياسة الازلية واما علمه تعالى
 بذاته فليس فعليا ولا فعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغاير له بالاعتبار كما يرد عليك
 ان شاء الله تعالى هو المقصد العاشر قالوا في اي الحكماء (مراتب العقل) اي العقل لنفس الناطقة
 الانسانية (اربع الاول العقل الهولاني وهو الاستعداد المحض) لا ادراك العقول (وهو قوة) محضة
 (خالية عن افعال كالاطفال) فان لهم في حال الطولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه
 ادراك وليس هذا الاستعداد حاصل لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهول لان النفس في هذه
 المرتبة تشبه الهول الاول الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها (المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو
 العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (والم) اي العلم بالضروريات
 (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فهو شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجع في اختصاصه
 برمان معين (وما هو) اي ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتدبلا منها من المشاركات
 والمباينات فان النفس اذا احتجت بجزئيات كثيرة وارقت صورها في آلياتها الجسمانية ولا حظت
 نسبة بعضها الى بعض استندت لان يقبض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها
 فهذه علوم ضرورية (ولا يرد بذلك) اي العلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات
 قد تفقد) اما لفقد شرط التصور كحس ووجدان كالاك (الفاقد للعين في اصل الخلقة) (والعين)
 الفاعلة لقوة المجامعة (لا يتصور ان ماهية اللون) التي يرسل الى ادراكها باصناف جزئياتها (و)
 ماهية (الذات الجاهل) التي توصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (التصديق كاحد)
 اي الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد لاقتضاها المستند الى ذلك
 الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكصور الطرفين) هذا عطف
 على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة شرط) في الديقيات (اي الاوليات التي هي اقوى
 الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البدئية فضلا عما عداها
 من الضروريات المتوقفة على شروط اخرى ايضا المرتبة الثالثة العقل بالاعتل وهو ملكة استنباط النظريات

في سياتكوني

معلومة في الاجالي علما ناقصا وفي التفصيلي علما تاما قوله (اي العقل) او القوة اعانة
 او النفس فان كلاهما يسمى بالمراتب المذكورة وما ذكره الشارح قدس سره اظهر وانسب اذ الكلام
 في مباحث العلم قوله (اربع) لانه اما كمال او استعداد اما بعيد او قريب او متوسط
 قوله (ادراك) اي حصول ما قالوا من ان له علما حضورا بنفسه وان توقف في ذلك كما في حواشي
 المطالع قوله (وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب العقل قوله (الهول
 الاول) احتراز عن الهول الثانية كالحس السرير فانها ليست خالية عن الصورة في نفسها لكون
 الصورة جزءا منها وانما قال في حد ذاتها لامتاع خلوها عن الصورة في الوجود الخارجي قوله
 (هو العلم بالضروريات) فالراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف
 المرتبة الاولى قوله (واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل احوال حصول القوة الاستعدادية
 التي بها يستعد لتفصيل النظريات قوله (والنسبة لادراكها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام
 بما لا مزيد عليه فيما سبق فلا يبعد قوله (ولا حظت الخ) تفسير للنسبة المذكورة اي لاحظت
 نسبة بعض الجزئيات الخلية الى بعض بتوسط القوة المتصرفه بالاشتراك والباينة فيها

(من)

من الضروريات) اي ضرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضار الضروريات) ولا حظت (واستنج
 منها النظريات) ولا شك ان هذه الحالة اما يحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه
 (وقيل) ليس العقل بالفضل ما ذكر (بل) هو ما اشهر من انه (حصول النظريات) وضرورياتها بعد
 استنباطها من الضروريات (بحيث استحضارها متى شاء بلا روية) وتجنس كسب جديد وذلك انما
 يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها
 على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر (المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده
 النظريات) التي ادركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) اي حضورها باسرها مشاهدة للقوة
 العاقلة الانسانية (والانسان في جليل من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) ان يجوز عند العقل ان يتجرد
 بعض النفوس النكالة عن الملاقي البدنية فجردا تاما بحيث تشاهد معقولا لها دفعة واحدة كانهالمة
 يرى ثم تفرق عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة
 فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استعداد كونها بروقا لامية والظاهر ان استمرار المشاهدة
 انما يكون في الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور ولا مشهور
 في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى شكل نظري على حدة والعقل
 المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه
 في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالاعتل بالعين اشياء في الحدوث وان صكان
 ما خراصه في البقاء كما اشترنا اليه في صدور الكتب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل
 المستفاد وباقي المراتب وسائر الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهولاني استعداد
 بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالاعتل
 بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واستعداد بعد غيته وزواله
 فان الانسان لكونه ملوما يشواغل بدنه لا ياتي له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد
 يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز آخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا
 في المقصد الحادي عشر في العقل مناط التكليف اجاعا (من اهل المللة) (والم) اي لفظ اعقل (يطبق
 على من) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعري
 (هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها) اي سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما كانت
 البعض نظرا الى المضاف اليه والظاهر ان يقال الذي سمينا على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم
 بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري

في سياتكوني

قوله (ملكة راسخة) بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستعد بها للاستنباط قوله (يقوى بها
 على استحضارها الخ) فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجنيس كسب جديد
 قوله (في الدار الآخرة) اي بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء قوله (بالقياس
 الى كل نظري) فيجوز اجتماع المراتب الاربع في شخص واحد قوله (ولا شبهة في وقوعه)
 انما شبهة في بقاءه لان الاشتغال بتدبير البدن يموتها لامتاع توجه النفس الى امرين في هذه
 الدنيا قوله (العقل مناط التكليف اجاعا) اي لا يصح التكليف بدونه اذا الخطاب لمن لا يفهم شيئا منه
 وجهل يجب تنبيهه لانه تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطابق على ما هو
 فان هذه المسئلة اجابعية ومثله التكليف اخلاقي قوله (هو العلم ببعض الضروريات)
 وذلك لان اول ما يكلف العبد معرفة الله وهو نظري لا يمكن فهمه الا من هو اهل النظر وهو
 في مرتبة العقل بالملكة وقد اشرع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها في اقر الناس في ذلك السن قوله
 (ومجري العادات) اي المعلومات التي تستفاد من جزئيات العادة قوله (غير الكلام الاشعري)

٢ ويتضمن فطاعة اجزاء هذه الصورة المركبة
 لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا يتحدو فيه
 قطعا
 قوله قال القاضي المعلوم غير المجهول (قيل يلزم
 على القاضي حيث ان لا يقول باكتساب التصورات
 بجران الوجه الاول المار ذكره من تنسبي الامام
 مع انه قابل به
 قوله او ما عارضنا لثالث (قيل هذا العارض ليس
 بعرضي الخارج المحمول والا فالضاحك عارض
 للكتاب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض
 الضاحك لذات الكتاب للمفهوم الذي كلامه
 فيه فامل
 قوله ولا يشبه عليك بما سلفنا) اعتراض على
 القاضي وما سلفه هو الذي ذكره في التوقف
 الاول في جواب استدلال الامام على امتناع
 جريان الكسب في التصورات
 قوله اما فعلى واما انفعال ليس المراد المحرر
 فان العلم بالاعتباريات ليس شيئا منها وكذا العلم
 الملكي الذي لم يتوزع من الافراد الطارضية ولم
 يكن ميبا لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم
 الى القسمين توطئة لما يقوله الفلاسفة من ان
 علم الله تعالى في علمه ان يصير مخصصا لوقوع
 احداث الضدين بالوقوع لانفعال تابع للمعلوم حتى
 لا يمكن ذلك
 قوله اي العلم الفعلي كلى يتفرع عليه الكثرة
 الخ) اي انه قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة
 لانه كذلك دائما فان العلم الذي يتفرع عليه
 شخص واحد كالعلم الاول بالنسبة الى علم الله
 تعالى فعلى قطعا عندهم نعم في فيه بحث وهو ان
 ما ذكره يدل على ان التصور الكلي كاف في صدور
 الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسعي ايضا
 في المقصد الرابع من مباحث الابن على رأي
 الفلاسفة
 قوله واما علمه تعالى بذاته (الظاهر ان علم كل
 احد بذاته ايضا كذلك
 قوله وهو قوة خالية عن افعال) خلوها من الفعل
 بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم
 الحضورية فان علم النفس بذاته صميم ذاتها
 ولا يفتل خلوا شي عن نفسه
 قوله وليس هذا الاستعداد حاصل لسائر
 الحيوانات) انما ذكر هذا لان الفرض مدلل مراتب
 المخصوصة بالنفس الناطقة واهمها لم يمد نفس ٢

٢ الاحساس بالجزئيات من الراتب كما ذكرنا في صدر الكتاب

قوله والنسبة لما بينها) قدم ما فيه سؤالا وجوابا في افتتاح بحث انفسد في البديهييات فليذكر

قوله وهل يمكن ذلك) قدم في اول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فليذكر فيه

قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني) قد ناقش في شخصه تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني اذا اظهر تقدمه على الاول ايضا ويجوز بان عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه يختلف لما في شاعر الكتب

قوله واما انثالبعض الاقرب ان يقال ان ثابت باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذ على ما ذكره الشارح يلزم بعد اثبات ثابث المصير الى حذف المضاف اولى الجواز في الإيقاع وهما وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين اي سيجعل العلم ببعضها كقوله تعالى * او كصيب اي كمثل ذي صيب وقول الشاعر

* وقد جعلتني من حرمه اصيبا * اي ذامسا فاصبح قوله بوجوب الواجبات) لا يقتضي ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية واصل المراد بمجاري العادات الضروريات التي يحكم بها مجري العادة مثل ان الجبل لا يقبل ذهابا وما البحر لا يقبل ذهابا واما علمها وكان السرف في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المجزئة على صدق الشارع الذي يتلف منه التكليف دلالة عقلية عادية كإثبات في الموقف الخامس ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق بملايق التكليف يدونه

قوله ولا يبعد ان يكون الخ) لان البعض في كلام الشيخ ليس على اطلاع اذ لو كان كذلك لزم ان يقتضي صلاحية التكليف لكل من يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم اننا قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس يتكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فليس من ادمه يكون العقل باللكة مناطا له انما يحصل صلاحية

وزادت المعقولة في المعلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وفتح القبح لانهم بعدونه من البديهييات بناء على اصلهم (واحيى) الشيخ (عليه) اي على ما ذكره (بانه) اي العقل (ليس غير العلم والاجاز تصور انكاهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له) اصلا ثبت ان العقل هو العلم (وايس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اي العلم بالنظريات (مشرط بكمال العقل) وكال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (مأخرا من العلم بمرتين فلا يكون نفسه فهو) اي العقل هو (العلم بالضروريات وايس) العقل (علمها) اي بكل الضروريات (ان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد اذ مشروط بشرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه اننا لنسلم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانكاه) بينهما (بل هو لازمه) فان المعارين قد يلازمان بحيث يمتنع الانكاه بينهما ما لم يكن كالجوهر والحصول في الخبر فانهما متغايران ولا مجال للانكاه بينهما (قال الامام الرازي وانه) اي العقل (غريزة يدها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والناس لم يزل عقله وان لم يكن عالما) في حالة النوم بشي من الضروريات لا خلال وقع في الالات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدخلة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الالات المتلفة بالالات كان مدر كالبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تدها تلك العلوم وقد انقض عاقل كمن حال التام ان العلم قد ينشأ عن العقل فلا يثبت في التالي في دليل الشيخ كالمتم الملازمة ايضا هو المقصد الثاني عشر من كل علمين تعلقا بهما (من فهم) اي ذلك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء (تتلا) اي المعلومان كالياسين (او اختلغا) كالياس والسواد (ولا) اي وان لم يكن العلم المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يمتنع) لان المتماثلين لا يمتنعان كالتضادين (واما) العلمان

سيالكوفي

فان البعض المذكور في كلامه يحمل قوله (بحسن الحسن وفتح القبح) اي في الجملة لاكل حسن وفتح فان البعض منهما نظري لا يدرك لولا خطيب الشارع قوله (والاجاز تصور انكاهما) بان تصور وجود احدهما بدون الآخر وان لم يكن التصور واقعا قوله (او عالم لا عقل له اصلا) وما قيل من ان الجنون له علم ولا عقله فبدقه قوله اصلا فان الجنون الطائفي لا علم له ولا عقل والجنون في جملة له عقل وعلم في الجملة قوله (بمرتين) لكون الواحدة واحدة وهي كال العقل ولو قيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط بالعقل كانا خبرا بمراتب قوله (وجوابه الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدلال بجواز تصور الانكاه لا بجواز الانكاه وجواز تصور الانكاه لا ينافي التلازم وما قيل ان مراد الاستدلال جواز الانكاه التصور فمع كونه تفسيرا لكلامه بما مضى به يلزم استدراك قيد التصور قوله (غريزة) اي امر خفي اما عرض او جوهر قوله (وان لم يكن عالما في حالة النوم بشي من الضروريات) بل مخروجة عنه واما الزوايا فيقال باطل كما سيجي قوله (لا خلال الخ) فيه ان الاخلال المذكور انما يخل في تحصيل العلوم ابتداء لا في بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان التام عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح ان دليل الشيخ تام قوله (سوى والامام الرازي) فانه قال ان العلم يتبع العلوم في التمثل والاختلاف لطابقته اما قوله (سواء تماثلا) وتماثل المعلومات لا يقتضي تماثل العلمين ان ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للعلوم في تمام الماهية والاصحاب لا يقولون بالصورة فضلا عن الصورة المساوية على انه يجوز ان يكون الموارد الخارجية عن ماهية العلوم داخلية في العلم وكونه مطابقا للمعلوم معناه ان يكون حكاية عنه ومراة لمشاهدته ولا يلزم اتحاديه كيف والعلم تعلق اوصفة ذات قبايق والعلوم لا يجب ان يكون كذلك قوله (واما العلمان الخ) خاصة

(المتعلقان)

(المتعلقان بعلوم واحد فتلان عند الاصحاب) ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احداهما مسد الآخر (قال الامام) هذا الذي ذكره من تماثل العلمين حق بلا شبهة (ان اتحاد المعلوم ووقته) ايضا فان كلام العلمين حيث تعلق بعين ما ينطبق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذلك الوقتين (متلان اذا اختلف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما لا يؤثر اختلاف الوقت في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامام (والفرق في ظاهره فان الوقت ههنا) اي فيما نحن فيه (داخل في تعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشي معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشيء مأخوذا مع احد الوقتين مغايرة مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و الوقت) (ثم) اي فيما ذكره من الظاهر (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته (واما نظير ذلك) الذي ذكره من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بعلوم) واحد (مفيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقيد يقتضي تعدد المعلوم السليم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبر بان لما انقض تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بعلوم واحد كما هو البحث الا ان الاصحاب لما اواكل علمين متعلقين بعلوم واحد فهما متلان اتحاد الوقت واختلفت به الامام على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون طرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فهما كما تماثلان والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتمدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بعلوم واحد (كرد وعرو) العالمين بشي واحد (فان قلنا كل من العلمين) القائمين بهما (يقتضي الاختصاص بمحله لدانه) اي يقتضي ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المتماثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات (والا فتلان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضاه سوى ما ذكر والفرض انه مشف (وسياتي اذ لك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاة والسبب فيه ان الامام اورد هذا البحث في اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والافهما متلان وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد وشاربه الى ما سياتي في اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والتلن وثابت ذلك على منكره فالصنف تايده في هذه الحوالة وقفل عن تقديمه مباحث التماثل والتلن في مرصد الوحدة والكثرة من الادوار العامة هو المقصد الثالث عشر من هل ينقلب العلم الضروري) نظريا (و العلم (النظري) ضروريا ولا (اما انقلاب الضروري نظريا فافيه مذهب) ثلاثة (الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) باسمها (مجانسة) متشركة

سيالكوفي

ان العلمين الحاصلين في محليين المتعلقين بعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما متلان لا امتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد واذا قيسا الى محليين فان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجودنا تاناهما مختلفان والافهما متماثلان هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قيل وقال قوله (ان اتحاد العلوم الخ) اي ذاتا واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة العلوم فهو قيد احتياطي قوله (واذا فرض تعدده فهما الخ) بان قلنا بتعدد الاعراض قوله (هل ينقلب العلم الضروري الخ) اي العلم الذي من شأنه ان يحصل بلا نظر اما بمجرد تصور الطرفين او باستناده من الجنس وغيره هل يصير مفتقرا الى النظر اي لا يحصل بدوره وليس المراد ان العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلا بالنظر فانه محال لا امتناع تحصيل الحاصل ولاه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقتين ولان العلم الذي حصل لاحد بلا نظر يصير

(موافق) (٢١) (ثاني)

٢ التكليف بالفعل عند بحث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا على الإطلاق واقعه

قوله لانهم بعدونه من البديهييات) به يظهر ان الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن الحسن ويقع بعض القبح لاكله لان المدود عندهم من البديهييات بعضها كما صرح به في الالهيات

قوله والاجاز تصور انكاهما) في العبارة مسامحة اي انكاهما كصورتها كما يدل عليه بطلان الكل والجواب الاتي ايضا وهو الموافق لما في سائر الكتب

قوله او عالم لا عقل له) قيل الجانبين والاصبيان ليسوا عقلاء مع انهم عاقلان على رأي الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا يبعد من تخصيص العلم المذكور

قوله والنظر مشروط بكمال العقل) هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمراتب والتأخر بمرتين انما يفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل

قوله وكال العقل مشروط بالعقل) اي بالعقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه عمالا يطلق كما اشترنا اليه فليأمل

قوله العلم بالضروريات) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهييات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب في الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الخلقية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

قوله ان العلم قد ينشأ عن العقل) قد ينشأ وجود العقل في التام بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يتوجه عليه واليه اشار في المقاصد

قوله مختلفان عند الاصحاب) فان قلت قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فليزم من اشتراك ذلك العلمين في تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر في كونهما اخص صفات النفس للعلم تعلقه بعلوم واحد وبالجملة خصوصية التعلق متبرة في المطابقة المذكورة فاخص صفات العلم المتعلق بقياس زيد كون علمه قيام زيد مطابقا للواقع واخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علمه قعوده مطابقا ولهذا جعلوا

قوله فلهما مثالان (أحد الوقت واختلف) أورد عليه أنه إذا اتحد الوقت والموضوع أن العالم أيضا متحد كما يدل عليه قوله وأما إذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثالان واجب بان عدم التعدد لكونهما مثالين والظاهر أن يقال الحكم بالثلية فرضي متى على فرض التعدد والمضى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثالين فليأمل

قوله فلا يجوز تعدد تعدداته (سواء كان العلم عبارة عن التعلق أو عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز أن يستمر التعلق أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر إذا جاز بقائه العرض فليأمل

قوله يقتضي الاختصاص بمحله لذاته قد سبق أن المطابقة لخص صفات النفس العلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله والالكان لخص الصفات هذا اللهم إلا أن يقال المطابقة لخص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص بمحله لخص صفات فرد منه فليأمل

قوله الأول قول القاضي ومحصل القول هو الإيجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي قوله لأن العلوم بأسرها متجانسة هذا يدل على أن ليس مراد القاضي بالجناس المثال إذ قد سبق أن العلمين المتعلقين بمسائل من مختلفين لا مثالان إلا عند والد الإمام الرازي

قوله وأما الاختلاف النوعي فمجانس ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبنى على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فاذا كره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وإن كان كافيا في المقصود الذي هو التمسك بالمتبع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المصنف إلا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاد أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل بجماعه فقول الشارح أما الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه إشارة إلى تلك الجماعه

في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل منها) ما صح على الآخر (وقد صرح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا البقي (قال الأمدى إن سلب الجناس وإشارته إلى أنه يمكن منع الجناس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشابهة فيما يكون جنسها بل فيما هو عرض عام بالقياس إليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جاز وذلك بكيفية فيما هو بصدده (قلل النوع والشخص منع ذلك) الذي صرح على النوع والشخص الآخر (لا يلزم أن يصح على الإنسان ما يصح على الفرس) وإن كانا مشتركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشابههما في علم الماهية فإن الصحة ربما كانت متعلقة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها فإن قيل الظاهر من الجناس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الأمدى قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة إلى تشخص الأفراد المتمثلة كما أشار إليه المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقاً (والأجزاء الخلو عن الضروري) إذ قد مر أن النظر ينافي السلب بالمطلوب المنظور فيه فإذا انقلب الضروري نظرياً وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خالياً عن العلم به وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين الشيء والاشياء وإن اكل اعظم من الجزء إلى غير ذلك من الضرورات التي تلزم العاقل (وأنه محال بالوجودان) الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البداهيات يستحيل اختلاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضرورات التي

سيالكوني

حاصلاً لا آخر بنظر فانه لا انقلاب أيضاً ولا خفاً في وقوعه قوله (ما صح على الآخر) أي بالنظر إلى كونه علماً قوله (وقد صرح على بعض العلوم) أي بالنظر إلى كونه علماً فإن قيمة العلم إلى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم أو العلوم قوله (أما الاختلاف الشخصي الخ) إشارة إلى تعميم المتن لا شك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً أي لا شك في الاختلاف بالنوع جوازاً وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً وأما العمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لأن نوعيتهما غير متحقق عند الاصحاب فإن قسمه العلم إليها باعتبار إيجابها الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تيسير الإيجاز التقيض قوله (وذلك بكيفية الخ) لأنه مانع قوله (قلل النوع الخ) وما ذكره المستدل أنه قد صرح على بعض العلوم كونه نظرياً من حيث أنه علم ممنوع كيف وقد ذهب الإمام إلى أن التصورات كلها ضرورية قوله (لا ما ذكره الأمدى) من الاتحاد في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي أقول الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من أن كل علمين متعلقين بمسائل من مختلفين عند الاصحاب ولا مكاراة أدلو كانت العلوم متمثلة لما اجتمعت في محل واحد على أن ما ذكره الأمدى ليس نصاً على جله على المشاركة في الجنس لجواز أن يكون مراده أن سلب الجناس بأي معنى يراد فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في الجنس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل قوله (كما أشار إليه) حيث زاد في الجواب قوله والشخص قوله (وذلك يؤدي الخ) إلا فرق بين ضروري وضروري قوله (خلو العاقل الناظر) فيسند العاقل إذ خلو غير العاقل كالمضي والجنون عن العلوم الضرورية يتجارب بل واقع وبالنظر لأنه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فليأمل أن يكون تلك العلوم شرطاً وإن لا يكون شرطاً وأنه محال وبهذا تبيين أنه لو اكتفى بقوله وأنه محال ولم يقيده بقوله بالوجودان لكان اسدلاً لرد البحث بأن الوجودان إنما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه قوله (وفيه بحث الخ) لأن مدعى الاستدلال السالبة الكلية فيصورها

(يجوز)

يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جاز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلتفرض أن جميع الضرورات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية إذ لا بد من انتهائها إلى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفاً وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضرورات نظرية غير واقع وأما أنه مستحيل فلا دلالة عليه أصلاً المذهب (الثالث) وهو قول آخر للقاضي وعليه إمام الحرمين لا يجوز الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل إذا العقل) أي كاله (شرط للنظر) فانه لا يتم إلا به (وهو) أي النظر (شرط للنظر) لتوقفه عليه (فيكون النظري) أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظرياً لما مر في المذهب الأول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً فجوازاً) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً بمتعلقه) أي بالنظري (ومع المعزلة وقوعه) يعني أنهم وافقونا في الجواب بل كن متعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) العبد كما مر في صدر الكتاب وإذا لم يكن مقدوراً له (فتح التكليف به) على زعمهم (ومعه في الجواز) أي معناه المعزلة في جواز انقلاب النظري ضرورياً هو الجناس وقد مر بما فيه (من أن الجناس بين العلوم ممنوع وإن سلم فلا اختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعاً من أن يصح على بعضها ما يصح على غيرها) المقصد الرابع عشر في خلاف في استناد العلم النظري إلى الضروري (وهل يستند العلم الضروري إلى النظري) أولاً فيه خلاف (منه بعض) من الأشاعرة (لا يقتضيه) أي لا يقتضيه هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند إلى النظري (على النظري) فلا يكون ضرورياً وهذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (بعضهم) لأن العلم بامتناع اجتماع الضدين (ضروري ومع ذلك) مبنى على وجودهما والعلم به أي وجودهما

سيالكوني

يتحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذي ادعى المستدل بين الضرورات ممنوع كيف وببعضها غير لازم قوله (وحينئذ يستحيل الخ) فيه بحث لأنه إنما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة إذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضرورياً أيضاً كما لا يخفى قوله (ما قد عرفته) من منع الملازمة المستفادة من قوله لجواز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل قوله (وأما أنه مستحيل الخ) فيه بحث لأنه أثبت المستدل استحالة بقوله وما هو جاز لا يلزم من فرض وقوعه محال الآن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن إذا كان متممياً بالغیر يلزم من فرض وقوعه محال قوله (فانه يجوز) جوازاً في نفس الأمر لا جوازاً حقيقياً ولذا استدل عليه بقوله لما مر قوله (يعني أنهم الخ) أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظراً إلى ذاتها واستحالة الوقوع نظراً إلى كونها مكلفاً بها فاندفع ما قيل أن اللازم من الدليل الاستحالة لعدم الوقوع لأن التكليف بالقياس مع عدمه وإن دليل المذهب الأول يدل على جواز الانقلاب في النكل فالخصيص بماعد المعارف الإلهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو أدب اصحاب العلوم الفلسفية قوله (من حيث أن العبد مكلف به) والمكلف به لا بد أن يكون اختيارياً قوله (لا خلاف الخ) الاحتمالات أربعة أعاد النظر إلى الضروري واستناد النظر إلى النظري ولا خلاف في وقوعه واستناد الضروري إلى النظر واستناد الضروري إلى النظر وهو الخلاف فيهما لفظي وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها قوله (لأن العلم بامتناع اجتماع الخ) أي التصديق بأن اجتماع الضدين ممنوع لا المفهوم التصوري يدل عليه سياق الاستدلال والجواب قوله (مبنى على وجودهما) لأن الاجتماع

قوله وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر أشار بقوله الناظر في العلوم إلى أن المدعى أنه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها إليه فلا يرد أن العاقل قد يخلو عن الضروري وإن كان أولياً لعدم توجه النفس إليه فإن قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا غيره وحينئذ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وإن كان أولياً فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الأوليات بعد تصور الطرفين على أصل التوابع قلت لهم يدعون أن تعلق الإرادة بخلق تصور الطرفين يلزم تعلقها بخلق التصديق كما أن تعلقها بخلق العلم بالإضافة يلزم تعلقها بخلق العلم بالمضامين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني أصول أهل السنة فليأمل قوله وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبنى الكلام أن جواز الانقلاب في بعض الضرورات يستلزم جوازاً في الكل للتمثل فليأمل جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كمنع من جواب المذهب الأول قوله وحينئذ يستحيل حصول شيء الخ) فيه بحث لجواز أن ينقلب النظري ضرورياً فيكتب النظري الفرضي من الضروري اللهم إلا أن يجعل المدعى الانقلاب في الضرورات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وأنه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب أن الضروري الفرضي لم يكن مبدءاً للنظري الفرضي قبل الانقلاب أما لعدم المناسبة أولاً لأن امر المبدئية بالعكس فلا يقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وإن عقل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على التأمل المنتصف على أن جواز انقلاب النظري ضرورياً لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضرورات نظر بما فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضرورات نظرياً بلا انقلاب نظري ضرورياً بالفصل وإن جاز فليأمل قوله وأما أنه مستحيل الخ) أن اعتبر في النظرية إمكان التمسك بمن هو نظري بالنسبة إليه فلا استحالة ظاهرة والأفدليل المذهب الثاني لا يتم حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر

هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني
ولهذا احتج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل
الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول لزم
لدل على جواز الانقلاب في الكل فخرج
البعث بناء على ما ذكره من تخصيص الاحكام
المعلقة بسبب ما عارضها كما هو دأب اصحاب
العلوم الفقهية في احكامها وادعاء التمثيل فيما
سوى الضروري الذي هو شرط لكمال العقل

مستبعد جدا
قوله من حيث ان البعد مكلف فيه بحث
اذ يقال لا تكليف للمعارف فلا نسلم ان من عرفه
ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف
وقد اشرنا في المقصد الرابع في احكام النظر
الى جوابه فليحظر فيه

قوله وجوبه بعضهم وهو المختار لما سبق
من ان البعد حقيقة النتيجة الحاصلة عقب النظر
ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها
والحق ان النزاع لفظي كما ذكره

قوله مبنى على وجودها اي العلم بوجودها على
حذف المضائق كما يدل عليه قوله والعلم به ليس
ضروريا

قوله والعلم به ليس ضروريا فيه منع اذ قد
سبق في المقصد الرابع من المصداق الاول من الموقف
الثالث ان الضرورة كافية لنا في وجود العرض
وانه لا يتوقف بنفسه

قوله بناء على ان العلم الخ فان قلت متعلق
العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو
الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت
العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع
نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملتزم على
ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا لانه مما يتع
وجوده في الخارج والالزام وجوده موصوفه
فيه

قوله فان حكمه بعدم معلومية الخ فيه مناقشة
وهي ان منع المعلومية هو المذكور في السابق ومنعها
ليس حكما بعدمها والا كان المانع مدعيا
فالظاهر في العبارة ان يقال فان منع معلومية يستدعي
تصوره ويمكن ان يدعى بان منع الشيء وان لم يكن
حكما بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع ههنا على
ما اشار اليه الشارح بل المصنف ايضا صدر
الكتاب يدل على انه يحكم بان انتفاء المعلومية

(ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري
(ولذلك ثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات
المستتعة بالاعراض مغيرة للذات فن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم
بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظرى (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال
بان (منع العلم) اي امتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل
ليس بشئ (وهو مكار) اي مانع مقتضى عقله (ومنافض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك
الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (انه) اي العلم بامتناع
اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا يتوقف التصديق على وجود اطرافه
(اما انصورهما) اي تصور الضدين (فممن) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري
هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر واحد) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم)
ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري
المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت (انه قد يكتفى فيه) اي في العلم بامتناع
اجتماعهما (تصورهما) وجه ما قد يكون ذلك (القدر من التصور) ضروريا فلا يكون حينئذ
التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري (فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير
الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كامن
جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يتقدم في استقائه حكمه
عن نظر كاسبه في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف
على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير
ضروري فان عد نظرا يلزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة
بينهما (وكذا توقفه) اي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع ايضا
الى تفسير الضروري (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على
ضروري آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر
فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف

لا يتحصل الا بعد وجود المثبتين واذا ليس في ذهن لعدم الوجود الذهني فهو في الخارج قوله
(مغايرة للذات) اي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالقدار فانه عين الجواهر
المنظمة او امورا اعتبارية كالاعراض التسمية قوله (ومنع العلم به) اي بانكار العلم به فضلا
عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد صرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال ومن انكر
تعلق العلم بالمستحيل فهو مكار ومنافض قوله (والمستحيل ليس بشئ) فلا يتعلق به
العلمه تصورا ولا تصديقا قوله (مانع مقتضى عقله) فان كل عاقل يتجسس من نفسه الحكم
بامتناع اجتماع الضدين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما يتعلق به العلم
التصديقي والتصورى قوله (فان حكمه بعدم الخ) كما سبق اليه دليله والتمزم قوله (يستلزم
العلم به) اي تصور اذ الحكم على الجهول المطلق محال فقد زعم من الحكم عليه بعدم المعلومية
معلومية تصديقا وتصورا فانهم فانه قد زعم فيه اقدام بعض الناظرين قوله (اذ لا يتوقف
للتصديق) اي اكل تصديق على وجود الاطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا خارجيا وما نحن
فيه في الحقيقة تصديق سلبى اي ليس بممكن الوجود في الخارج ولو لم فهو تصديق ذهني يتوقف
على تصور الاطراف وغيره في العقل قوله (فالحاصل الخ) اي الحاصل من الاستدلال
وجوابه فانه قد استبعد من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر اصلا ومن الجواب انه

يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولت ان يستعمل
قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للتراسين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق
لا يجوز توقفه على ضرورى آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظري يناول
التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظري يتضمنه او يكون
كاساله بالذات في المقصد الخامس عشر في اثبت ابو هاشم علما لا معلوما كالعالم بالمستحيل فانه
اي المستحيل (ليس بشئ) والمعلوم شئ) فلهذا علم لا معلوما له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم
لا معلوما له (قال الامام الرازى هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما يتعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل
يتعلق به العلم وليس هو معلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق بالعلم وليس متعلقا له (قال الامام)
ان يصطلح على ان لا يسمى معلوما اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسمى معلوما
واذا لم يكن مستحيلا يسمى معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان
لا تظن بكلمة يخرج من فم اخيك سوء) اي الخطأ (فتطلب) عطف على ان لا تظن (له) اي لذلك
الخارج من فيه (مجالا) في الصحة (ما استطلعت) وهلا يحمل كلامه (اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه
(على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) اي ليس لنا سبيل
الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور
شئ) هو اجتماع القبيين او الضدين (فتصوره) اي تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بان يقول
سبيل الكونى

ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظيا راجعا الى تفسير الضروري فاقتل
الظاهر ان يقول والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر قوله (المراد بالعلم السابق الخ) اي
في التصديق الضروري اذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على اطرافه الضرورية
فلو اجري العلم فيه على الطلاقة يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقا واما التصور الضروري
فلا فائدة في تعييد العلم السابق عليه بالتصور لان توقفه على التصديق يستلزم التوقف على التصور
بناء على توقف التصديق على تصور اطرافه فالعلم السابق فيه على عمومته ولهذا لم يقل المراد بالعلم
السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري بل شمل التصور ايضا وعلى هذا التفسير يكون التصورات
الركبة وتصورات الاقدام وتصورات السبب الضرورية وامثالها خارجة عن الضروري داخلة
في النظرى سبق العلم بالاجزاء والمركبات والتنسبات عليها والمقابل به يلزمه بخلاف ما اذا لم يقيد العلم
السابق في التصديق الضروري فانه يلزم اتفاقه بالكلية قوله (او يكون كاسا الخ) كلمة او مجرد
التخفيف في العبارة قوله (فانه اي المستحيل ليس بشئ الخ) يتبع من الشكل الثاني ان المستحيل ليس
بمعلوم ولا شئ في تعلق العلم به او بحكمه والحق عليه ثبت علم لا معلوما له قوله (السوء بالضم)
مؤول لا يظن والظن بمعنى التهمة قوله (عطف على ان لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة
ان وهو الظاهر وفي اكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قلم النسخ لا وجه له الا ان يقال المراد عطف
على لا تظن في ان لا تظن لظهور انه لا يصح العطف على المجموع وانما اختار هذه العبارة
لتفجج الانتفاك بين الموصول والصلة ط قوله (ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجودة
خارجية من الكيفيات النفسانية ومحمدة بالمعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان
ماهية موجودة في الخارج بالوجود الاصيل ليرتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص عالما به
فلا يكون ماهية مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالأجواب ليس له بخصوصه صورة في العقل والالزام
قيام ماهية بالتغير في الخارج بخلاف عدمه الممكن فان حصول صورته بخصوصه في العقل انما يقتضي
ان يكون له وجود اصلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا يحذور فيه
قوله (فتصوره اي تصور المستحيل الخ) في فصل من المقالة الاولى من الخامس من منطق

٢ لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق
بامتناع اجتماع الضدين لانه الذي ادعى ضروريته
فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم
بامتناع الاجتماع فلا يتأقده تصور الامتناع
وحل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق
بدفعه قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به
الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه هذا
ويمكن ان يقال في وجه المناقضة ان نسخ العلم
بامتناع الاجتماع تجوز للاجتماع ففيه تجوز
لوجود المنع وكل منع فيه تجوز لوجود المنع
يناقض لنفسه لان تجوز به شاهد على بطلانه
فليتدبر

قوله فالحاصل ان هذا الخ الاظهر في العبارة ان
يقال والحق ان هذا الخ لان ما ذكره وان كان
كلاما صحيحا في نفسه الا ان كونه حاصل ما ذكر
اولا ونتيجة له لا يتأخر عن نوع تكلف كما لا يخفى
على المتأمل في السابق

قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق (اعلم مثل
المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك
الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون
النزاع لفظيا على الوجه الذي حققه الشارح
انما يتأني في التصديق دون التصور على انه
لوفسر الضروري مطلقا بما لا يتوقف على علم
سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية
الركبة واخراجها عن الضروري بعيد جدا
فينبغي ان يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف
على نظر وان فسر التصديق الضروري بما
لا يتوقف على تصديق سابق وما ينبغي ان يعلم ٢

ط يقول محققه النقيب الى ههنا في القدير ان
هذه الحاشية الحكيمة وان صححت الى هذا الموضع
بفسد الوسخ والامكان بالرجعة الى نسخها
المتعددة المملوءة بالغلط والخرى والنسيان ولكن
من ههنا الى آخرها ما وجدنا الانهية سقيمة
منعذرة التخصيص فطاعت على طبعها التلخيص فيها
النقصان مما وجدت في هذه البلدان ولما اشتهر بين
ارباب الايقان ان ما لا يدرك كانه لا يتركه واحيل
الامر الى من طالعها من الاخوان وهو الموفق
وغلبه التكلان

مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلنا بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الصورة بطريق القابضة والتشبيه (واما على سبيل التقي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا السحب المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهومين مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الاعلى سبيل التشبيه بان يعقل شي نسيته اليه تعالى كنسبة زيد الى عزرا وصلى سبيل التقي بان لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجمله فلا يمكن تعقله) اي تعقل السحب (بما هيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم مقرر ثابت فان السحب لا تقرر له اصلا

سبيل الكون

الشقاء وههنا موضع شك في ان المعلوم الذات المحل الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور به حاصل او غير حاصل والمحال لاصوره في الوجود فكيف يوجد منه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فتقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور النسبة الابنوع من المقابلة بالوجود والابنية اليه كقولنا الخلاه وضده فان الخلاه يتصور بانه للجسام كالمقابل وضده يتصور بان الله تعالى كالتعار البارد فيكون المحال متصورا بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال ويتصور نسبة اليها واما في ذاته فلا يتصور اولا معقولا ولا ذاتا له واما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وانسان ما يطير فاما يتصور اولا تفاصيله التي يحاله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الاشياء الموصوفة المركبة الذات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل ما يقرؤه موجودا واثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ماهو موجود فعلى هذا فهو يعطى دلالة اسم المعلوم فيكون المعلوم اعني يتصور متقدما للوجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم ثبوت حتى يستدعي وجودا بخصوصه ما في الخارج اوفي الذهن باحكام نسبية تستدعي تعقله بوجه ما وذلك حاصل لعدم تصور الموجودات المشابهة والموجودات التي هي اجزائه وبما ذكرنا الدفع ما توهم من انه او تم دلائل الوجود الذهني بوجوب ان يكون المستحيل بخصوصه وجود في العقل وما في شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بان العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان التردد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس في كلام الشيخ اصلا مع انه رد ان صورة التشبيه ايضا الحكم على سبيل التقي كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد والبياض اذ لا يمكن اخذه معسولة ولا اقضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج اوفي الذهن اعني الاجتماع المستحيل وان خلاصه ما ذكره بقوله واما على سبيل التقي انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالتقي ولا شك ان في الصورة النسبية آفة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصويره بوجه عام بطريقين قوله (مثل هذا الامر الذي تعقلناه الخ) اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه ياتى تشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلا بد من تصور المستحيل سابقا على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان في العقل صورة لوجود اذا اضيف المثل اليه كان مرآة الملاحظة المستحيل فالحكم عليه باحكام نسبية قوله (واما على سبيل التقي الخ) اي المستحيل في نفسه من غير مقابلة الى شيء آخر فان تعقل باعتبار عام بسبب الوجود عنه قوله (ويحتمل ان يقال الخ)

(بخلاف)

مخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العلم ايضا في المقصد السادس عشر في محل العلم الحديث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (ان يتخلفه الله تعالى في اي جواهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاي جزء من اجزائه عام به العلم كان طالما (لكن السمع دل على انه) اي محل العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها) او اذن يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفلها) هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فلاشارة قضاوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقاءها مطبعا ولا عاصيا ولا مشابها ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك ووجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها اي متصرفه فيها ومدبرها (ومحل الجزئيات) المادة (المشاعر العشر) اي الحواس (الظاهرة والباطنة وستة فصولها) اي الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ما هياتها وكيفية ادراكها بحسب الطاقة البشرية (ومتهم) اي ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اي الناطقة (تحكم بالكل على الجزئي) في مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة لهما) لان الحكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسأني الكلام فيه) اي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلتها فتلاحظها النفس من هناك

التنوع اثبات

من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اي في الارادة وفي بعض البسج وفيه اي في هذا النوع (مقاصد) سبعة في الاول في تعريفها قيل انها) اي الارادة (اعتقاد النفع او طئه) والقائل بذلك كثير

سبيل الكون

وليس هذا هو المذكور اولا في المتن فان حاصله ان المعلوم شيء فلا يكون المستحيل معلوما وحاصل هذا انه ليس المراد في المعلوم مطلقا بل المراد في المعلوم المقرر الثابت قوله (لكن السمع) اي ظاهر اقل قلب حقيقة في اللحم الصنوبري واما ان يراد بالقلب انفس الناطقة لقلبه من حال الى حال اولقلبه بين الحبة العالية والساقلة اولاته محل الروح الحيواني الذي هو متعلق الناطقة اولا بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظهورها عالم بصرف صارف قوله (والا لزم ان يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازمالها قوله (وخالفه الخ) شبه على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يلزمها قوله (وقال الحكماء) ههنا خلافاً الاول ان محل ارتسا الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات الجزئيات بواسطة الآلات التي ان المدرك للكليات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المدرك للكليات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كافي الحيوانات العجم والحقيق ان المدرك لكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات في الآلات كما يشبه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك قوله (الاول في تعريفها) بعد الاتفاق على ان الارادة مريحة لاحد طرفي المقدور عن القادر اختلافا في حقيقة ههنا والاتفاق لابد من امر اعادته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق قوله (اعتقاد النفع) اعتقاد او هي تخيل الله كافي الحيوانات العجم او تعقلها بنوع

قوله وخالفه ابو هاشم (قد سبق الاشارة في سابق مقاصد المرصد الاول الذي في الامتياز الكلية للاعراض الى ان ما ذكره ههنا ناقض لما ذكره هناك ويطلبنا القول فيه بعض البسج فليتنظره

قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الامور العالية والاستفاضة على الاشباح الساقلة بقرينة العلمية والعلمية واليه الاشارة بقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ماذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المعنى بالداعية واما الارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد والظن كان الكراهة تفرق بين اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانما نجد من انفسنا اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر ميل اليه) مترتب على ذلك الاعتقاد (وهو) اي الميل الذي يجده (مقابل للفعل) بالنفع او دفع الضرر ضرورة لاشبهه فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل وقد اوجب عن ذلك بان لا يدعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفعه او دفعه من يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مانع مانع من تعبا ومعارضة والميل الذي ذكرناه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكتفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على رأي المعتزلة (واما) الارادة (عند الاشاعرة) فصفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فيمن لا يتكبره في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس) ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصوصة لاحد المقدورين (بالوقوع) (وسنين) في المقصد الثالث من هذا النوع (نها) اي الصفة المخصوصة المذكورة (غير مل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله

في سياتي كوني

الفكر كما في الانسان قوله (ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية) فانه ان اعتقاد النفع او ظنه يرجح احد طرفي الفعل وكل ما هذا شأن فهي الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبرى فبالاتفاق قوله (ولست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ) يعني ان قوله فاما نجد الخ دليل على المدعى الضمني وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع او ظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله انما نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتب عليه مغاير له واذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور من جنس احد الطرفين فلا يكون ارادة واما ان المرجح هو الميل فلا يجوز ان يكون المرجح مجموعهما او امر آخر سواهما فاندفع ما توهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى واما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة اخرى ظاهر وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على امر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلا يكون الارادة مجموعهما ولا امر سواهما قوله (وهو الميل الخ) فان قلت قد علم هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من انفسنا بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كون المغايرة للاعتقاد المخصوص واما انه ليس من جنس اعتقاد النفع فلا يجوز ان يكون اعتقاد النفع مرجحا على اعتقاد دفع قوله (ومع ذلك لا يريد) فقد انكفى عن الارادة عن الاعتقاد ان كان حصوله للسبيل فلا يكون هي الاعتقاد واما انه الميل فلان من انه اذا حصل الترجيح قوله (من يؤثر خيره) متعلق بقوله او يعرف ان اعتقاد النفع بغيره وان كان يمكن حصوله من غير مانعة ليس مرجحا لاحد طرفي الفعل ما لم يؤثر المتقد حيث ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا تمكن حصوله من غير مانعة بشئ لا يتوقف الترجيح على آخر ويصرف قدرته اليه قوله (وصوله) اي وصول المتبع الى احد هما اي المتقد والغير قوله (والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق الى الفعل غير مرده لعدم تحقيق الاعتقاد المذكور من مانعة نقصان العلة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقا قوله (فصفة مخصوصة الخ) اي مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة قوله (فان الارادة بالاتفاق الخ) حاصله ان الارادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد بمرجح فلا يكون الارادة شيئا منهما اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلا سنين في المقصد الثالث قوله (ولست الخ) زاده لان العنوان في المقصد الثالث قوله (ثم حصول الخ) كلمة ثم للتأخر والتسلسل بل

في الغائب (وليس يصح قياس السبوت القدرى بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل هو المقصد الثاني في الارادة القديمة توجب المراد) اي اذا اعتقدت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الله والحكمة ايضا واما اذا تعلقت بفعل غير فقيه خلاف المعتزلة القائمين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجوده الا بوجوب به كافي العصة (واما) الارادة (الحادثة فلا توجب اتفاقا) يعني ان ارادة احدا اذ اعتقدت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنته عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجاعة من متأخري المعتزلة (وجوزة النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء المعتزلة البصرة (اي يجابها) اي يجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو) اي القصد الى الفعل (ما يجده من انفسنا حال الوجدان) اي حال الوجدان للفعل (لا عزم عليه) لان الارادة اذا كانت عزم على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم العزم على الفعل) فلا يتصور ايجابه اليه واستدلوا على ذلك بان العزم توطئ النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطئ (يقول الشدة والضعف) ويتقوى شيئا فشيئا (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيقول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولا قصدا) اليه (بل) يكون (جزما يانه سيقصد) الفعل فيكون مقادما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم اي الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطئ البايع حد الجزم موجبا للفعل فالدليل لم يبقه كان اولي بعدم الايجاب فهو لا اثرا واما ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة واردة مقارنته هي القصد وجوزوا ايجابها اليه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرامغاير لها هو المقصد الثالث في الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه (وذلك لان الارادة توجد بدونها فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا (خلاف المعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونها (ان الهارب من السبع اذا عاين) اي ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطاوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الهرب (بختار احدهما) بآرادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما للنفع) بعينه (فيه) ولا على ميل يتبعه بل ترجيح احدهما (على الآخر) بمجرد الارادة لا يقول لا يكون للفعل مرجح

في سياتي كوني

في الرتبة قوله (فلا يصح الخ) فلا بد من القول بان ارادة الغائب امر سوى الاعتقاد والميل فلم لا يقولون في الشاهد ايضا بالدليل على تغاير الارادتين بالمهايسة قوله (اتفاقا) لكون الخلف دليل العجز والامكان قوله (والحكمة) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكل من يؤثر بحيث تبعه الوجود قوله (بان معنى الامر هو الارادة) اي ارادة فعل الغير والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الامر قوله (عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق مشا قوله (ما يجده من انفسنا الخ) اي القصد التام المقارن للقدرة المستجيبة بل امرامغاير لها يتقدم على وجود الفعل زمانا لا متفرق عندهم ان فعل المختار حادث وان ناقش فيه الامدى كما مر قوله (فلا يصح تفسيرها الخ) لاحد عدم الاتحاد ولا سيما عدم اللزوم قوله (خلافا لـ) فانهم يقولون بالقيسة باحدهما فضل عن الاشتراك قوله (طريقان متساويان) وبانه لا ينبغي ان اعتبار التساوي مجرد الاستظهار فان الهارب والجائع والعطشان يختار احدا الامر من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان في نفس الامر مرجح ام لا وهو كاف في اثبات المطاوب قوله (ولا يتوقف الخ) في القياس والتوقف على التمسك بقوله (ولا على ميل الخ) الصواب اول ميل يتبعه عطف على النفع لا على الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما قوله (لا يكون للفعل مرجح) اي فاعل مرجح الوجود على انه يلزم وجوده لا يمكن بلا موجد

قوله (فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قيل الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هي الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه او ظنه مما يؤيده فان القديمة لا يصح فيها ذلك قوله (والحكمة ايضا) مبنى على انهم قائلون بالارادة ان قالوا بوجوب مشية الفعل قوله (وان كانت مقارنته) وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب قوله (اذا كانت قصد الى الفعل) قد سبق الان ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة عن احدهما مخالفا لما سبق

قد بر

قوله (واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) فخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشهد بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المقصودة بالصفة المخصصة مقارنته للمراد الا ان يراد العزم المطابق ويحمل شاملا للقصد

قوله (فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا) فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العلية والمشرورية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشرورية في ذلك لعدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد التسليم ان التفريع على ما ذكر لا على وجود الارادة بدونها مدخل فيه اذ لو تحققت المشرورية كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للشرط فكلا يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتيم عند المحققين اذا كان لازم مجعولا اللهم الا ان يقال كان يصح رسمها حينئذ باحدهما مباحة وان لم يصح حقيقة فالقصد المباحة في نفي تلك الصحة كما يرمى اليه لفظ اصلا واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه كلامه وكلام المصنف توجيه آخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان

قوله اعتقاد النفع او ظنه (للبعوانات الجيم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بآرادة الانسان قوله فاما نجد من انفسنا) يعني انما نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لا يجوز ان يكون المرجح شيئا آخر لا يعتبر فيه الميل لا بالعيانية ولا بالجزئية كما يستفاد من الاشاعرة او يكون مجموع امون يكون الميل جزأ اخر انما فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم قوله ومع ذلك لا يريد اي لا يقال له المريد قوله بل نقول هي اعتقاد نفع الخ ضميره واغبره للعتقاد المفهوم من الاعتقاد وضميره وصوله الى النفع وضميره الى المتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا ومن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد اي اعتقاد كان من يؤثر وهو الاحتراز عن اعتقاد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثا على الفعل قوله والميل الذي ذكرناه انما يحصل الخ) فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدر تامة قلت فنختار الثاني ونتم الملازمة لحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم ممنوع فان فيه التقي لا الارادة

على عدمه فان الهارب بإرادته مرجح اليه على تركه (بل) أقول (لا يكون اليه) أي إلى الفعل (داع) باعث الفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهرته) وحجته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضا (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك البطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع له رجحه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رقيقان) متساويان من جميع الجهات فإنه يختار أحدهما من غير داع يدعو اليه وإذا ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما إذ لا وجود للتابع دون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح) باختباره (أحدهما) على الآخر (المرجح) يخص بذلك الطرف فإدام الاستواء بالضرورة وجود الترجيح فيها بالمرجح وداع كما تحققت فان قبل من بين أن الفعل في هذه الأمثلة راجح على الترك فلا تساوى فهناك تساوى سلوك أحدهما على الطرف يقين يستلزم ترك سلوك الآخر بالعكس فإذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضا السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطالب نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده إذ أولاه لم يفتر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فاعل الدهشة المذكورة صارت سبب عدم استنباط الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قبل إذا فرض تساوى الطرفين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي صلى يساره لأن القوة في اليقين أكثر وأقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القديمين والرفيقين فيختار ما هو الأقرب

في سبيل الكون

قوله (فان قيل الخ) يعني أن لازم ما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين الفعلين يعني السلوكين واثنتين والأكاين ولا كلام فيه إنما الكلام في تساوى الفعل والترك ومن بين أن الفعل فيها راجح على الترك لا اعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش في الفعل قوله (فلنا الخ) حاصله أن التساوى فيها متحقق بين الفعل والترك بخصوص وان لم يكن متحققا بالنسبة إلى الترك مطلقا قوله (وأيضا) يعني أن المقصود إثبات ترجيح أحد الطرفين بخصوصه المتساويين بالإرادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لإثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر قوله (ليس يلزم من فرض التساوى) إلى هذا منع مقدمة لا دخل لها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود أن الفاعل المريد في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أولا فالأولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده قوله (أولاه الخ) الأولى ترك هذه المقدمة لأن السائل مانع لا يستدل مع أن هذه المقدمة هي المنزع فيها قوله (وليس يلزم الخ) دفع لما خال لو كان المرجح في اعتقاده لكان له شعور لذلك لأن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك لأنه لو قيل عن المرجح لنبه وحاصله أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات أن كان ذلك العلم ثابتا عند الالتفات فله لم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولا يخفى ما في هذا المنع من المكابرة فإنهم يستلون عن المرجح حال الشروع في الهرب والاكل والشرب ما يدوا قوله (وقيل الخ) لا يخفى أن هذا أتم لدل على وجود المرجح لا على الاعتقاد به والكلام فيه الآن يقال أن ذلك العلم صار طبيعيا للاعتبار بذلك قوله (لأن القوة في اليقين أكثر) بعده عن القلب الذي هو معدن الروح الحيواني المعين

(إلى)

إلى اليقين في المقصد الرابع في الإرادة مقابلة للشهوة التي هي توفيق النفس إلى الأمور المستلزمة (لوجهين * الأول الإرادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فأنها لا تتعلق بنفسها بل بالذات وإذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الإرادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي أن اشتهي أي أريد أن اشتهي (وفيه) أي في هذا الفرق (نظر تفرقه) أنت (عما اختاره) في الإرادة (من تعريف) يعني أنه إذا فسر الإرادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال أو في ميله إليه ففعله ثم يعمل إلى ذلك الاعتقاد وما يدعيه وأما إذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لأن إرادتنا ليست مقدورة لنا والاحتياج حصولها فينا إلى إرادة أخرى وهكذا إلى ما لا ينهى اللهم إلا أن يذكرنا هذا الفرق على تقدير افتدائه تعالى أينا على الإرادة فإن العلم به على هذا التقدير يختلفون في أن تلك الإرادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بإرادة أخرى أو لا وجبه الإشارة إذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذكره الإبراهيمي وقال الجبائي يستحيل كون الفعل

في سبيل الكون

لقوة ما يجاوره بحجراته قوله (مقابلة للشهوة) أي في الوجود كما رشد إليه الدليل وصرح به الشارح قوله (توفيق النفس الخ) أي اختيارها إلى المستلزمات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمقابلة فان الاختيار لا يقارن وجوديا ليشترك بخلاف الإرادة قوله (الأول الخ) حاصله أن الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك فالإرادة غير الشهوة فلا يرد أن هذا الدليل لا يخفى كون الشهوة أخص من الإرادة لجواز أن يكون إرادة لا تتعلق بنفسها بناء على أن الإرادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق قوله (دون الشهوة) بناء على أنها ليست من المستلزمات الحسية وفيه أن الشهوة المخصوصة من الوجدانيات (قوله فأنها لا تتعلق الخ) إعادة للدعوى بعبارة أخرى بنسبة بداهتها قوله (فقل اشتهي أن اشتهي) فان هذا لا يجرى الاشتباه لا اشتهاشي معين ولذا نزل الفعل المنعنى منزلة اللازم فلا وكان الاشتباه بمعناه الخفي لزم وجود الاشتباه عند عدم الاشتباه لأن المشتبه لا يكون موجودا عند حال الاشتباه وليس مجازا عند الثاني لكون اشتهاه المريض أمرا يمكن الوقوع غير مستدفعه مجازا عن الإرادة إذ لا رابع قوله (فلا يجوز تعلقها بنفسها) وكذا تعلقها بالشهوة لأنهما أيضا غير مقدورة لنا فبطل ما مر من أنه إذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الإرادة قال في شرح المقاصد نفس المذکور لا يقتضي كونه متعلقا بمقدور لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لأحد طرفي المقدور وإذا جاز إرادة الحيوة والموت فبطل ما قيل أن متعلق الإرادة على هذا التقدير لا يكون مقدورا وصح ما قيل في الفرق من أن إرادة تتعلق بالإرادة دون الشهوة وفيه بحث أما أولا فلأنه إذا جاز تعلقها بنفسها بالمقدور يكون من شأنها الترجيح بغير المقدور أيضا فيكون أخذ المقدور في تعريفه لقواله بخلافه لأنه يلزم التعريف بالأخص نعم لو كان ههنا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك وأما ثانيا فلأنه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة إلى الأفعال الطبيعية مرادا فلا يكون الإرادة تابعة للعلم وأما رابعا فلأنه يلزم كون الثاني نوعا من الإرادة (قوله والا احتياج الخ) ألا يمكن تعلق الشيء بنفسه فلا بد من إرادة مغايرة للإرادة الأولى وتلك الإرادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على أن الإرادة من شأنها ذلك على ما هو المفروض فيكون هناك إرادة ناشئة تتعلق بالإرادة الثانية المقدورة على أن تعلقها لا يكون المقدورا وهكذا الإرادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فاحتياج إلى إرادة رابعة وتكون الناشئة مقدورة وهلم جرا وبما حذرناك المدفع ما قيل يجوز أن تكون إرادة الإرادة وما فوقها غير مقدورة فيقطع التسلسل نعم يرد عليه أن اللازم من جواز تعلق الإرادة بنفسها الاحتياج إلى إرادة أخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التسلسلات لا إرادات قوله (يستحيل الخ) بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق أن الاحتياج إرادة أخرى

قوله (توفيق النفس) يقال تأقت النفس إلى شيء توفيقا أو توفيقا أي اشتاقت

قوله (وأما إذا فسرت بما اختاره) وأيضا إذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الإرادة بالشهوة لأن الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي الجريد قال في شرح المقاصد هذا التقدير لا يقتضي كون الإرادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا يفيد وكذلك لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز إرادة الحيوة والموت قال فيبطل ما قيل أن متعلق الإرادة على هذا التقدير لا يكون المقدورا فيمتنع تعلقها بالإرادة وصح ما قيل في الفرق ويمكن أن يجاب بأن قيد الحلية هو المبادر من التعريف أي أنها صفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور من حيث أنها كذلك وحيد لا يتعلق بغير المقدور وأما تعلقها بالحيوة والموت فمتنوع

قوله (لأن إرادته ليست مقدورة لنا) وما ذكره في حواشي الجريد في الفرق بين الشهوة والإرادة من أن الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الإرادة فأنها ميل على المشهور لا على الحق وأما على أن المراد بالإرادة اعتقاد النفع أو ما يدعيه هذا أولا يخفى عليك أن ما سيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الإرادة مرادة لنا ههنا

قوله (وقال الجبائي يستحيل الخ) واحتج أن الإرادة المقدورة أو كانت مرادة للمساعد كانت تلك الإرادة الثانية مفترقة إلى إرادة ثالثة والتسلسل رابعا ولم جرا إلى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل بحدود بان التسلسل إنما يلزم أن لو كانت كل إرادة مكنته مرادة بإرادة مكنته وبأس يلزم ذلك بل يمكن قطع التسلسل بالانتهاء إلى إرادة ضرورية حاصلة للفعل بتوفيق الله تعالى كذا في بكار الأفكار

للارادة امر بالارادة اخرى (الشيء ان الانسان قد يرد شرب دواء كراهية) غاية الكراهية (فيشر به ولا يشتهي بل يفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ لا يرد اذا علم ان فيه هلاكاً فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فيجتمعان مع وجه يحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهية والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهية المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهية من الزماد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منقور عنه (لقد صدقنا من انهما في اي الارادة (غير التي فانها لا تتعلق بالعدم ومقارن) لها عند اهل التحقيق (والتي قد تتعلق بالحال) الذاتي (وبالماضي) وقد توهج جماعة ان التي نوع من الارادة حتى عرفوا بانها ارادة ما علم انه لا يقع اوشك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التي غير الارادة (والذي يسمى به ارادة) كما مر (هو التي اشبهه بالارادة) فتأمل (المقصود السادس) فان الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه (ارادة الشيء كراهية ضده بعينها اذ لو كانت (ارادة الشيء (غيرها) اي غير تلك الكراهية (فاما مثلهما او ضدها فلا يجتمعان) لا متاع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما يخالف لها) اي امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجتمع ضدها) بل يجتمع كل واحد منهما ضدها (اذ الخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحرارة الخافضة للبرودة فانها تجتمع وتجمع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهية الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة

سيالكوتى

مقابلة بالذات غير لازم والى مقابلة بالاعتبار لازم لكن لازم حينئذ التسلسل في العلاقات فامتدح تعلق الارادة بنفسها والا فلا (قوله دواء كراهية) اي يشبع بفرغته الطبع وليس المراد بالكراهية ما يقابل الارادة ولا يشبهه ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسية قوله (عند اهل التحقيق) فان ما هو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وعندى الحاجة الى قوله عند اهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا يتعلق الارادة بالماضي بخلاف التي قوله (اشبهه من الارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الارادة قوله (ارادة الشيء كراهية ضده) الكراهية صفة ترجع الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجع الترك بالاحاد طرفي المقدور بالوقوع كان الارادة صفة ترجع وقوعه وان اراد بالشيء المقدور فالعنى الصفة ترجع احيد طرفي المقدور كالحرارة بالوقوع عين الصفة التي ترجع احد طرفي ذلك المقدور ضد كالتسكون بالوقوع فالارادة متعلقة بفعل الشيء عين الكراهية متعلقة من يفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين ارادة الشيء قد تتحقق بدون كراهية الضديتين بان لا يخطر الضد بالبال اصلا وبالعكس وقد يجتمعان بان يتصور ضده ايضا كراهية في هذه الصورة ارادة الشيء اما نفس كراهية ضده بالذات انما لا تغاير بالاعتبار في حيث التعلق بالشيء يكون ارادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الاشعري ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض لانهما كانتا متغايرين واما معتزلان او متضادتان فيجتمع اجتماعهما او متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة اجتماع كراهيته مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب المتن بالدفع والمارضة كما لا يخفى على الفطن فهذا ما عتدى في تحقيق هذا المقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله (اذ لو كانت) اي الارادة غيرها اي تلك الكراهية رأى الشارح المسبوق بالكلام بينه الارادة الكراهية يحمل الضمير المستتر في كانت للارادة وضمير غيرها للكراهية فاحتاج الى تقدير الاضرب بقوله بل يجتمع كل منها ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لا يترتب على قوله فيجتمع الارادة الكراهية واحتاج الى تقدير استندراك عين قوله (ولكن ضد كراهية)

(الشيء)

الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتماثلتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جاز اجتماع كراهية الضد مع ضد ارادة الشيء (فلزم كراهية الضد مع ارادته) اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهية ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهية الضدين لان استحالة منوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهيته (وايه) اي اجتماع كراهية الضد مع ارادته (بحال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لان من الخالف للشيء يجتمع ضده لجواز تلازمهما) اي تلازم الشيء وتخالفه بان يكون كل منهما لازماً بالآخر ولا شك ان اللزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضد المتخالفين) وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه واللازم اجتماعه مع ضده (كالتوم هو ضد العلم والقدرة) المتخالفين ولا يجتمعان في شيء منها (ثم ماذا كرم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيت) فغند ما غنيد وهو ان شرط كراهية الضد لا يشترط به اتفاقاً (وضرورة) (وقد لا يشترط به) اي بالصدق حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتناقض به الارادة مع العقلة عن ضده (فتفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهية الضد فلا تكون) الارادة (نفسها) وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهية ضده متوقف على الشعور بالصدق الذي بما لا يكون حاصله مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهية ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهية على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهية ضده حال الشعور بالصدق ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشيء وكراهية ضده بما بيناه (فهو) الارادة مستلزمة لكراهية الضد (لا مطلقاً) فذنبين انفا كما هي عن الكراهية في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اي بالضد (مختلف فيه قال القاضي) ابو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزماً) اي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه) لجواز ان يريد الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او بترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلى السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يندبه وما اذا فسرت بصفة مخصوصة لاحد

سيالكوتى

الشيء الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهية لان الضمير يرد الى اقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر في فيجتمع ضدها للكراهية والبارز للارادة لم يخرج الى تلك المقدمات ويكون المحال لازم حينئذ اجتماع كراهية الضد مع ارادته فقط هو المذكور في المتن ويكون الكلام متغلماً حتى الانتظام ويكون موافقاً لما هو مختار المصنف من جواز ارادة الضدين كما جئى قوله (مضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونها لذاتهما بل المعنى لا يجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معاً قوله (اي يلزم الخ) قدر الجواز لانه لازم من قوله اذ الخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضد قوله (كالتوم الخ) وكالشك فانه عند عدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتباري مما لا يلتفت اليه لان الشيء لا يكون عين شيء في حال دون حال ولانه لوجود الكراهية حال عدم الشعور قوله (تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروهاً لجاز ان يكون مراداً فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز ان لا تتعلق بالضد كراهية ولا ارادة الكثير من الامور المشهورة بها قوله (لجواز الخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهية كل منهما من وجه نعم انه يصلح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمتع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز ان يريد الشخص الضدين الخ حتى لو اجاب بما يجاب به

(موافق) (٢٤) (ثاني)

قوله (ولكن ضد كراهية الضد الخ) انما يقال ضد كراهية الضد كراهية ضد هذا الضد كما ان ضد كراهية التوم كراهية القيام الذي هو ضده لان استحالة كراهية الضدين متوحد كما سيذكره الا ان قوله بخلاف استحالة ارادتهما (قد يمتنع المصنف تلك الاستحالة ايضا بعيد هذا لكن فرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه اعفاء الى الدفاع اعترضنا لمقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهية ضده بتقدير المقابلة على ان منع المصنف يدفعه بتقدير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه

قوله لجواز تلازمهما) فان قلت المتخالفان قسم من المتضايفين والملازمة لا يتبع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المقابلة حيث قالوا ارادة الشيء كراهية ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافي حل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحى العينية حينئذ لجواز التلازم

قوله كالتوم هو ضد العلم والقدرة) كون التوم ضد القدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد العلم

قوله وهو ان شرط كراهية الضد الخ) وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد لا يشترط به ايضا فقل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فبدنا كيد الانفكاك فانه اذا لم يدعاً ولم يكره ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير

قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ وما يجيبه ان ارادة الشيء كراهية الضد لكن يتعلق آخر للصدق فالشعور بالصدق شرط هذا التعاق فلا بد ما ذكر على تعارضهما بالذات وفيه تأمل قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يمتنع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالضرورة بضد المراد وعدم الشعور به ولا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشهورا به نفس كراهية الضد المشهورة وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشهورا به غير كراهية كالا يخفى

على النصف

قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول ابي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليست مالم يكن مكان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلطف والتأسف

قوله اشبهه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتي قوله فلا يجتمعان) لكن يجوز ان يكون الشخص مراداً للشيء وكارها ضده في حاة واحدة قوله بل يجتمع كل واحدة منهما ضد الاخرى هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجتمع ضده بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهية الضد الخ كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر اجدهم هذه الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذ الخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

ط في الفعل مقارنته كما هو رأي الاشاعرة فلا ان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا في المقصد السابع قال القاضي في من الاشاعرة (وابو عبد الله البصري) من المعتزلة (الارادة تغيب متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا (فلا فعل) تغيب (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصم (وللقول) تغيب (كونه امرا او نهيدا فان اراد ان القاضى والبصري (انها) اي الارادة (تغيب) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او نهيدا وصف (اعتباري) لا يتحقق له في الخارج (كيف والقول لا وجود بلحظه) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان اراد انها تغيب متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينزع فيه ولا يتصور في ذكره من بدفائدة.

في النوع الرابع

من الكيفيات النفسانية (القدرة وقبه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما سئل عليه (الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر على (وفي الارادة فخرج) من هذا التعريف (مالا يؤثر كالم) ذلتا ثبوتها وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (مالا يؤثر على وفي الارادة كالتبعية) للباطن العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالبدأ هو الافعال المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالتفوس الحيوية والنباتية فانها مبادى لافعال مختلفة مثل الاعاء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الالة وقد يقال معنى استخدامها اياها انها تهضها للآثار في هذه الافعال وبهذا الانهض اشبهت الفاعل كالتفوس في الحركة العنصرية

في سياتي الكون

الشارح من انه متعلق الارادة لا بد ان يكون مقارنتاها فليزمن من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند انتهى اقول المراد انه يجوز ان يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء منها بان يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم الضرر فتح يتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فبطل الحكم بالاستلزام قوله (كما هو رأي الاشاعرة) فان المقصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كامر فظهر ضعف ما في شرح المتناصد من القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الامقارنا لارادته حتى ما يكون متعلقا بالمستقبل يكون من قبيل النهي مخالف للغة والعرف والتحقيق قوله (اربعة عشر) بالنظر الى ما في الكتاب بل ثلثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادى عشر من فروع المعتزلة كاسيحي قوله (كالم) اي من حيث انه علم فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثرا بوجه آخر كالم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة قوله (كالتبعية الخ) مثال لما يؤثر لاعلى وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم تعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة قوله (للبساط) قدرها لما سيجي من ان الطبيعة لا يطاق في المركبات قوله (مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتوثر كونه بناء على انه المتبادر من مطابق المبدأ ان لم يكن مرادا يلزم ان يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة قوله (وقد يقال الخ) اي في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختصار الشق الاول وحاصله ان النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلية بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس فبدا احتياطي بقيد ان المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا ما يسميه وما يشبهه

(قائه)

٢ قوله خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وتعميم

الفاعل من المؤثر بواسطة انما يقيد اذا كانت

النفوس هي المؤثرة في الطبايع والكيفيات

قوله كالتفاسير الخ) يعنى ان حركة اجزى

المرى الى فوق تنسب الى الراى وان كان فاعل

الحركة في المشهور هو الطبيعة السخنة فان

قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدأ

للمحركة اقدسية قوة استفادة المقصور من القامس

وثبت فيه زمانا الى ان يطاها مضاكاة وكلامه

ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المنزلة الى حيز

الهواء بالقصر فلا تستفيد من استفادة من القامس

قلت طبيعة المنصور تحركه بواسطة قوة

استفادة ههنا من القامس فيمكن ان يجعل المبدأ

الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا يخالفه

قوله لكن ما في الكتاب موافق لما في المنص

هذان كلام الشارح وقوله واصواب من كلام

القاتل وهو سيف الدين الابهرى وحاصل

المذكور في المنص ان الصفة المؤثرة اما اشاعة

ام لا وعلى ان

واحد من هاتين كقوة فاقسم الاول النفس

الفلكية والنفس الطبيعية العنصرية واشتلت

اقوة الحيوانية والاربع النفس النباتية وليس

في المنص دلالة على اعتبار قيد القريب في المبدأ

وانما يبرر الاول تركه ثم لا يستعين كون السخنة

المشهوره بهوا لاحتمل ان يكون مبنيا على

اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات

آلات لها الا ان ثبت من المصنف ان القرب

في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد

فائدة للقرب سواء

قوله وليست افعاله المختلفة اذ المراد من كون

القدرة مبدأ للافعال المختلفة ان يكون مبدأ فعل

تارة واخرى لا تارة واخرى وليست القوى العنصرية كذلك

وان كان تصدر عنها افعال كاليس والاحراق

من النار مثلا

قوله القدرة الحادثة على رأينا) اجاب عنه

صاحب المقصد بان المراد بالتأثير بالفعل

بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والاياد

على ما صرح به الا مدى حيث قال القدرة صفة

وجودية من شأنها تأتى الابتداء والاحداث بها

على وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا عن الترك

وامر بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك

اذا كان وقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

فانه بغير طبيعة المقصور للترك فكانت بحسب الظاهر داخلية في المبدأ وخارجة بالترتيب (فالتفاسير الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا كانت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا تناول القوة اياها او راد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفعل لا لنفس الجوهرية وان كان مستبعدا جدي (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل افعال واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا في السخنة المشهورة وقيل هو من النسخ للامر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للمخلص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافعالها (واما) القوة (الحيوانية فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اراد بها ما هو صورة مقوم لها في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالتأثير بالماء وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للبريون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ايست قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعاله مختلفة بل هي على نوع واحد (ورد عليها) اي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشرة الاشاعرة (فانها لا تؤثر) في فعل لا فلا تدخل في التفسير الاول (وليست مبدأ لاث) طعنا فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا متعلق بالفعل (يسمى) ذلك المتعلق (كسائر الدلائل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان

في سياتي الكون

فلا يرد ان الالفاظ في التعريفات مجتمعة على ما هو المتبادر منها من المعاني الحقيقية مالم يصرف عنها صارف ولا شك ان المتبادر من افعال ما هو فاعل حقيقة لا ما يشبهه قوله (فانه بغير الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة العنصرية باعتبار اقوة الاستفادة من القامس او نفس القوة مع انه يقال للقامس الفاعل الحركة انفسه باعتبار انه كالفاعل في انهاضه للطبيعة تلك الحركة قوله (على ما يتناول الخ) بان يراد بقولها الصفة ما يقوم بنفسه ان يكون وجوده مشروطا بوجود التفسير سواء كان مقوما به او لا قوله (كتناول القوة اياها) فانها مبدأ التغيير وآخر سواء كانت جوهر او عرضا قوله (وان كان الخ) لان النفس لا يطاق على العرض وفيد اشارة الى ان تعميم الصورة ليس مستبعدا كل البعد قوله (مختلفة) لا يكون على نسق واحد قوله (بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والاخذ والترك وهذا بناء على ان ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالخبر والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية قوله (لما الخ) فهذا انما يتم اوصاف المصنف على ان قيد القريب للاحتراز عن البيان فلهذا يقول ان النفوس النباتية مبدأ القريب لانها والتغذية والتوليد والقوى ذى الكيفيات آلات وقيد القريب لاخراج ما هو مبدأ القدرة قوله (لكن ما في الخ) يحتمل ان يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تهديد العذر من جانب المصنف قوله (كالصورة المبردة) ولو بالعرض فلا يخفى ما ذكره سابقا من انه حار او يقال انه مبنى على اختلاف القولين في الافيون قوله (ويرد عليها الخ) اجاب عنه في شرح المقاصد بان المراد من شأنها التأثير ولا شك في ان القدرة الحادثة كذلك لكن لوقوع المفعول بالقدرة لا يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقديم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن اثبت القدرة الحادثة من شأنها التأثير دون خطر الفساد كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بان القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير ايضا لا شترهما في مطابق القدرة انما يتم على القول بالاستشراك المعنوي بان تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

٢ قوله تستلزم كون الضد مكرها) قال في شرح المقاصد اوضح هذا لكان كراهة الشيء مستلزما لارادة ضده المشهور به فليزمن من ارادة الشيء الذي له ضد ان يكون كل منهما مكرها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكره ولا يخفى من الاجتزاء عند تناسر الجاهلين او تخصيص الدعوى بالله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقاتم على ان كراهة الشيء مستلزما لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة

قوله لجواز ان يريد الضدين) وايضا يجوز ان لا يتحقق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور المشهورة بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح في معرض ابطال حكم القاضي والقزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكرها وايضا بوجه وانما يصح في معرض الجواب عما ههنا من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشهورة مكرها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فأم

قوله منع كون الارادة كذلك) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة افعالا لانقلب الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابتكار الافكار

قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر) لاول بالنظر الى ما وقع في النسخ والثاني بالنظر الى ما صحه من ان الصواب ان المقصد الذي جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة

قوله اذ لا تأثير له) وتأثيره الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

قوله كالتبعية للباطن العنصرية) سابقا ان الطبيعة هي الصورة النوعية للباطن وانما لم تعرض الحديث بشمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لثله في قوله فالتفاسير الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يجعل قوله كالتبعية على التفسير لا التفسير

فعل العبد بقدرته (وتأثيرها فيه (وأنه) أي والحال ان فعل العبد (واقع بقدرته الله) أي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سبغ من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلواراد الله شيئا) من الأفعال المقدورة للعبد (واراد العبد ضد ذلك ما وقعها) معاذي لم اجتماع الضدين (أو عدهما) معا ولا شك ان المانع من وقوعه من ادكل منهما وقوعه من ادال آخر فاذا لم يقع معا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك الحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدهما معا محالا (او كون احدهما عاجزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال (لا يقال) تخار ان يقع مقدورا لله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد (الا ترى انها اتم) منها لتعلقها لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لما عوى منها اعنى قدرته تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التامع على الوحدة لان تخلف اثر نقصان في القدرة والنقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عيدا (لا ناقول) عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين (ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتها بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرها في طرفه على سواء فكان تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشابه كهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذي نفيناه تأثير القدرة الحادثة (بعينه في جهيم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده في آخره (وأنه)

سبيل الكون

قوله (وتأثيرها فيه) زاده الشارح اذ الكلام لنا في ان فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام في التأثير قوله (أي قدرته تعالى متعلقة) وفي بعض النسخ بدون لفظ أي قدرته وعلى التفسير بن قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقيد الاحتراز من وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة في افعاله كما هو رأى المعتزلة قوله (بل هو واقع) اضرب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل لا يوجب امكان التعلق بين القدرتين فلا يفرق قوله فلواراد الخ قوله (بل جميعها صادرة) بالنصب عطفا على التفسير المنسوب في انه وفائدة الاضرب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى قوله (فلواراد الخ) قيل لا حاجة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلوقوع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وأنه محال كما بين في موضعه وليس بشئ لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في افعال فيجوز ان يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يربد بكل منهما ما يربد الآخر فينتج تكون العلة المستقلة بجزءها وان كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كافي الخشية المحمولة لاثنتين مع كون كل واحد منهما كافيا لحالها وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق في افعال العبد فلا بد من اعتبار التامع المشار اليه بقوله فلواراد الخ قوله (واراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ما اراد الله متممة على ما فهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤون الا ان يشاء الله قوله (لم اما وقوعها الخ) اي بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة قوله (ولا شك ان المانع الخ) وما قيل يجوز ان يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر فبيدانه لاتضاديين الارادتين ولا بين التعلقين الا باعتبار استلزامهما لوقوع التامع والمانع هو الوقوع قوله (او كون احدهما عاجزا الخ) لم وقوع مراد احدهما فلزم كون احدهما عاجزا قوله (لا يقال تخار الخ) ولا يلزم الجواب بل اللازم ان يكون احدهما اقدر من الآخر وهو حق قوله (لا ناقول عموم الخ)

(اي)

اي مذهب اليه جهيم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والنفي وبض كما هو الحق (وأنه) اي مذهب اليه (مكاررة) ايضا وقع لما هو معلوم بالديهة (لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال (بالاختيار) وبين (الساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار) اي له صفة يوجد الصعود عقوبها وينتهي كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمنع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهيم (لا يربد القدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) ايضا (كان منازعا في التسمية) فان ثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالديهة وتسميها قدرة فاذا اعترف جهيم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان زاعده معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وما هيها انها صفة مؤثرة منتقلة بان التأثير من توابيع القدرة وقديتها عنها كافي القدرة الحادثة عندنا (المقصد الثاني) هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري (من المعتزلة) مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسيين او احدهما مؤثرا والاخر كاسيا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسية بل بهذا مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى ان دليل التامع انما يتم اذ كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحها بلا مرجح كافي تعدد الآلهة واما في غيره فلا يلزم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاس (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا

سبيل الكون

فيه بحث اما ولا فلانه وقع للتبوير الذي بمنزلة السند وهو لا يدفع المنع واما ثانيا فلان المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهدا على غلبة القدرة لانفس العموم حتى يفران العموم لا اثر له في هذا المعنى قوله (وتسمى تلك الصفة قدرة) باعتبار نسبتها الى الطرفين واختيارا باعتبار تعلقها باحدهما على وفق الارادة قوله (ويرد عليه الخ) هذا الاراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتين او كاسيين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية ومعنى ان كان المعتزلة مطابق قواهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآدمي في اكار الافكار حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقين وكاسيين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ان الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقا من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عندهم لا العموم فعنى قوله غير ان الحسين انه يجوز ذلك مطلقا اي بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عنده ايضا فاقيل انه نقل عن الشارح انه قيد الاطلاق في نقل مذهب وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآدمي حيث قال مذهب اصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير ان الحسين لا الجواب عنده ليس بشئ وقيل في دفع الاراد ان مراده التجوز مطلقا على تقدير فرض القدرة الكاسية وفيه انه حينئذ لا يكون منع المعتزلة ويجوز على وتيرة واحدة لان منهم مبنى على انتفاء القدرة الكاسية وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآدمي وبيان المصنف يقتضي ذلك قوله (فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما) ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مقدور بين قادرين لان القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف احد القدرتين للمناعة الاخرى

(ثاني)

(٩٥)

(موافق)

قوله جوزه ابو الحسين مطلقا نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الآدمي حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمع المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ان الحسين هذه عبارة فلاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير ان الحسين لا للجواز عنده

قوله ويرد عليه ان ابا الحسين الخ وحل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقيد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسية بعد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير بوجه مذهب الاشعري كما مر فغير ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلزم خلافا لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسيتين او كاسية ومؤثرة لان معنى كلامهم امتناع القدرة الكاسية كما صرح به المصنف وابو الحسين قائل بهذا المعنى فامل

قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر الخ فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين يقول بقبلي القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متفكر من ايجادته وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجادها ولم توجد منفعة الاقدر لا قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدورين قادرين وان لم يوجد موجود بين مؤثرين

بالفعل

قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت به هذا القدرتين الكلام ولا حاجة الى قوله فلواراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلوقوع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وأنه محال كما بين في موضعه قلت نعم الان المصنف اراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد يدل على قوله لما سبغ من على انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتج الى قوله فلواراد الله تعالى الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لانه مراد المصنف

قوله واراد العبد ضده قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لا يجوز فلا نقول تعالى * وما تشاؤون الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤون شيئا الا ان يشاء الله ذلك الشيء واما اذا كان معناه وما تشاؤون الا ان يشاء الله تعالى مشيئةكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء الله تعالى حركة يد ومشيئة زيد يكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مرادة ولا محذور فيه الا ان يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة للمقارنة لحصول المراد وذلك بخلاف المعروف واللفظة لا يحمل عليه كلام الله تعالى

قوله ولا شك ان المانع الخ فيه منع سبذكره في رها ان التوحيد ان شاء الله تعالى

(ومنه المعتزلة) اي متعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الاموتيرة (فيلزم التمتع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من المجتاهدين) لكون مقدور بين قدرة كاشدة وقدرة مؤثرة كاشرة (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للتمتع) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاشبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) اي القدرة الحادثة (لاتعلق بفعل خارج عن المحل) اي محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدرز بد على فعل عررو ولا تصور اثنان محلا له واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير واو بالتخصيص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاشبتين على فعل واحد شخصي في المقصد اثنان في اتفقت الاشاعة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأني معها الفعل بدلا عن التزك والتزك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الافات) فيجعلها صفة عديمة قال (فن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرززي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو مقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليم (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من ان يخفى في المقصد الرابع في اختلف في طريق اثباتها) اي اثبات القدرة الحادثة والتم بها (والحق) ما عليه الاشاعة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجود كاشرا نائيا) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانما نجد حالة الصعود امر انائها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضروري بين حركة الاربعاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) اي طريق اثباتها (باني الفعل) اي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا

في سياتي الكون

قوله (ومنه المعتزلة) اي كلهم غير ابي الحسين كانه قد نقله الاموي وهذا المثلثة اعني جواز اجتماع القدرتين وعدمه غير المسئلة التي تجي في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع المركبات خلافا للجبائية فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد فقبل المانعين هم الجبائية القائلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد وهم قوله (محلا لفعل) اي كل واحد منها محلا لفعل قوله (يتأني) السبب عند الاشاعة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه قوله (فهو مقول) لا يخفى عليك ان القدرة مختلفة فان الانسانية قادر على المشي دون الطيران وان سلامة اعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها قوله (بعض القادر) ويرد عليه مع ما سبق ان يكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة قوله (وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ) واما اعتراض الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه منوع لامتناع العدم حال الوجود ايضا وحصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محلا فان الاختيار ايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محلا وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المركبة لجوابه النقض بان هذه السلوك مصادفة للبدية وكل ما هو مصادم للبدية فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلا والحل بان الانسان امتناع العدم حال الوجود لجواز ان يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فان اضروري بشرط خلقها في زمان خلقها والحال بشرط عند الاستواء الدواعي لا عند استوائها وبان التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الاربعاش قوله (اي تيسره) من تيسر الامر اي تهيأ ضد تعذر لا مقابل نفسه فيتناول الاختيارات

(تيسر)

قوله (ومنه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا ففيما ذكر في ابتكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابي الحسين تأمل قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ (هذا ما عليه ما سبقه من ان الاجتماع بين الشيتين اثنان واما على ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالتناقض باختيارهما يرتدضا ويمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لكل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا تصور اثنان هما محلا لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل معين في العبارة ادنى مسامحة فتأمل قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الاربعاش وحركة الاختيار (اعتراض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه منوع لامتناع العدم حال الوجود ايضا وحصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محلا فان الاختيار واجب بان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والتزك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتش وحاصله ان الوجوب والامتناع يجب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او يجب ان الله تعالى خلقه اولم يخلفه لا يتأني تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تاني الفعل الخ (اعتراض عليه بانه ان اراد بالتأني الوجود تنقض ببرودة المساء ونحوه وان اراد السهولة تنقض بالاختيارات العسيرة وان اراد الفعل ان شاء يتوقف على المشية والاختيار فهو فرع القدرة واجب بان المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية يجب العلم

تيسر فعل من موجود وتقدره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني (قلنا المتنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأني منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل تعذر عليه فلا يتخص طريق اثباتها بتأني الفعل (فان قال) الهمداني (بتأني الفعل) منه) اي المتنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأني منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لاموجبه ولا شك ان المتنوع موصوف بما يحسنه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليه جامدا ما على حاله ما اذا فرض زوال ما يمانع في الفعل منه ما في ان لك وجود الصحيح مع اعدامه دون الآخر (وقال) ابو علي (الجبائي هو) اي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الافات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند انصافه (باضدادها) من التوم والعجز فلا يكون العلم تلك الصحة مستلزما للعلم بذات القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرته (اجماعا في المقصد الخامس) فان الشيخ (واصحابه) القدرة (الحادثة) (مع الفعل) اي انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقه بها (ذ قبل الفعل لا يمكن العمل) بل تمتع وجوده فيه (والا) اي وان لم يمتع

في سياتي الكون

البسرة ايضا وانما يفسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسر الفعل ونهاية ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل قوله (فلا يتخص الخ) بل لا بد في اثباتها المتنوع من طريق آخر فليس داخل على المقصور عليه قوله (فن ان لك وجود الصحيح الخ) فان قال اتانجد بالبدية العرف بين المتنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجودان في اول الامر اول قوله (وقد يوجد الخ) يعني ان الصحة توجد للشخص عند انصافه بالتوم والعجز بالتبعية الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والتوم دليل الصحة فاندفع ما في شرح المقاصد من انه يمكن ان يقال التوم آفة قوله (اي انها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقه به في تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بتعذرها عن تعلقه قبل حدوثها قوله (اذ قبل الفعل الخ) تقرره على قانون الاستدلال ان يقال او وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بانسبة الى تلك القدرة والنالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور واما بطلان الثاني فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليقرض وقوعه فيكون الحال السابقة على ان الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم ان كان اجتماع القيصين هذا تقرير الكلام بحيث يحتج على عروس المرام ويدفع الشكوك والاوهام فيقولنا في وقت يدفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل في الازل اي في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من امكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدورا باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لا قدرة بدون المقدور اندفع ما قيل انه يجوز ان تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثاني الحال فان وجود القدرة من غير ان يكون لها مقدور محلا وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور تمتع في ذلك الوقت اندفع الاراد بانه يلزم ان يكون الامكان لازما للبدية لممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لا في امكان الوجود المطلق وبقولنا اي يمكن ان يكون القدرة القديمة على الفعل مقارنته حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا يتأني عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه قوله (بل تمتع وجوده فيه) التقييد بالجواز والمجوز اشارة الى ما قلنا

قوله قلنا المتنوع من الفعل الخ (اجيب بان مرادة تأني الفعل من البعض وهو يتجلى في ذاته وصفاته فيندفع المتنوع بلامتنع بالاجز لان تأني الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة واما المتنوع الشارح يشير الى دفعه فتأمل قوله فن ان لك وجود الصحيح الخ (قيل الفرق بين العاجز واساو بين المتنوع من الفعل من اظهر الوجودات لا يتوقف العقل في الجزم به فانكاره بمقتضى منه الجب قوله باضدادها من التوم والعجز (فان قلت في التوم اختلال الاعضاء وفوقتها فلا سلامة له لالالات كما سبق صرحنا في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال يجب بحسب محله الادراك الذي اثبت فيما مر فخر الاختلال بحسب محله القدرة المتني ههنا فان الاختلال بحسب محلهما بسوء المزاج وما يغضى اليه المتوعدان في نفس النوم قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل (فيبحث اما اولاه فانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما للامعية الممكن الان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التدم المتني ههنا على قياس ما قبل من ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضده واما نائيا فلا تنافض بالقدرة القديمة واما نائيا فلا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقه كاذبه الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقه بها الموجب المراد وان يني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لبرهانا ويمكن ان يجاب بان الكلام يعني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقه بها عنها واما رابعا فلجواز تعلقه في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الابعاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا ان يقال لتأني القدرة بالاستحصيل حين التعلق تمتع سواء كان ممكنا ما لا

وجوده قبله بل امكن (فلقرض) وجوده فيه (فهى) اى فالحالة التى فرضناها انها حاله سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع التقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ لم يكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعى ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هى (على اجتماع الفعل في ثاتى الحال وهو) اى تعالى القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى امكانه) اى امكان الفعل (في الحال بل في ثاتى الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (فلنا لايقاع) الذى هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل واجادها بالاعلى راكم (ان كان نفس الفعل)

في سياتى الكون

من انه امتناع الوجود المطلق قوله محال لم يفسر الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالية السابقة حال الفعل ليس بخلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه قوله (اى فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الى القدرة بان قوله حال الفعل منصوب على انظرية لان كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالية السابقة حال الفعل فلا بد من اعتباره قوله (واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله) اى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله قوله (فلا يكون القدرة عليه) اى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه اصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكنا بل متحققا كما في القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يمكن الفعل والترك فلا يمكن مما يمكن عليه لم يكن اقدرة متحققة قوله (فان قيل الخ) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز ان يكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على ان يكون تعلقه في ثاتى الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لا حال وجود القدرة فلا يلزم ما ذكرتم من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ما قرره الشارح ويرد عليه ان التعرض للايقاع حينئذ مستدرك اذ يمكن ان يقع ان القدرة على حصول الفعل في ثاتى الحال وهو لا يستدعى امكانه في الحال الى آخره وان القدرة تعلقين معنويا يقال فلان قادر عليه اى ممكن من فعله وتركه وبه تميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره من القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسببى في كلام الشارح من ان وجود القدرة بدون هذا التعلق مما ياباه البداهة وتعلق بترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخيره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرر هذا الاعتراض عندى ان القدرة السابقة انما يستدعى امكان حصول الفعل في الزمان السابق او كانت متقدمة على الفعل في ثاتى الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل في ثاتى الحال فلا يستدعى امكان الايقاع الذى في ثاتى الحال ولا يستدعى امكان الفصل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال الا ترى ان القدرة القديمة على ايقاع التدورات مما لا يزال محققة في الازل مع امتناع وجود التدورات فيه وعلى هذا الجواب بان الايقاع في ثاتى الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة فالتعلق المعنوي وما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه يمكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهر مطابقة للسؤال بالارادة واما ما قيل في تقريره من ان القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكون امكان الايقاع في الحال ولا يستدعى امكان الوقوع فيها ان العبارة لا يساعد فركيك جدا لا بناء على

(على)

على معنى ان التأثير بالفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل (فمحال) اى فلا يقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره صادقا لكلامه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فلا يقاع ايقاع آخر (ولم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري ولا حاجة به الى ايقاع آخر لا نقول انصاف الموقع بصفة الايقاع دون الايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اى فيذكرنا من دليل الشيخ (نظر رجوع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد براديه) ان حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك انه تناقض) لا ستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفصل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفصل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفصل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع القمى وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد براديه) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بان يجمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اى خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) بفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذى ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس محال اذ لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اى يتمتع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولا يتم) قعوده (في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان بعدم القيام ووجوده بدله القعود) وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفصل كثير من المعتزلة كالنصارى ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال وجود

في سياتى الكون

متقدمة باحالة قوله (على معنى الخ) اى في الخارج لا على معنى انها متقدرة في المفهوم قوله (بان يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل انه يلزم ان تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحينئذ يرد ان كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين في محله وهما ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لا يقل غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات او اعتباريات فالوجه ان يقرره انه لتجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالة قوله (امر اعتباري) اى ليس بوجوده في الخارج واما تعلق القدرة به باعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان امرا اعتباريا لا يكون متعلقا للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لا يضر المستدل بقوله (لانا نقول الخ) يعنى ان الايقاع وان لم يخرج ايضا باعتبار الوجود المحمول الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الربطى ولا يمكن ان يقال يجوز ان ينتهى الى ايقاع قديم لان يلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو اثره لان الايقاع مع الوقوع قوله (بشرط كونه) اى كون زمان حصول الفعل وهو البق يسان الشارح حيث جعل اللازم اولا كون ذلك الزمان متقدما على الفصل وان لا يكون متقدما او يكون الفعل وحينئذ يكون اللازم اولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانيا كون زمان الفصل متقدما وغير متقدم قوله (وانه غير محال) فاللازم على هذا فيجوز فيه ان يكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكنا مقارنا بالفعل وذلك ليس محال فان الجهم الاسود حال سواده يمكن ان يصرف بالبيض وانما المحال

(ثاتى)

(٢٦)

(موافق)

قوله وان كان غيره صادقا لكلامه (فيه) وايضا الوصل الغربية فهو بحيث يمتنع الاشتراك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فلا يقاع يجمع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع

قوله لا نقول انصاف الموقع (فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وذاليس يمتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم يشأ من الفرض المحض بان اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجع قديم فليأمل

قوله فانه قد براديه الخ) ولك ان تقرر هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان التأخر فلا نسلم استحالة وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اى من غير تقييده بالزمان التأخر فليس لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

قوله فهى اى فالحالة الخ) انما يرجع ضمير هى الى القدرة بان يكون حال الفصل نصبا على النظرية مع انها المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا محالا لانه لا معنى لجملة دايلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كالانقضى قوله فان قيل الخ) حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكون امكان الايقاع في الحال ولا يستدعى هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

(الفعل وأمره) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك الفعل لا متاع تعلفها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها إلى زمان وجود مقدورها (فإنها شرط) لوجود المقدور (كأني) المتصورة المشروطة في وجود الأفعال المقدورة (ومنهم من قضاه) أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كاجوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لانه لا يحصل بل يجب أن يكون الوجود قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده بحال (لأنه) لا يحصل الحاصل بل يجب أن يكون الوجود قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد (قلنا) هذا مني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (إجماده) أي إجماد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الإجماد (جاء بمعنى) أن يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الإجماد (مستندا إلى الموجد) ومنعرا على إجماده والمستحيل هو إجماد الموجود بوجود آخر وتحقيقه عامر من أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو الصحيح لاستعمال البقاء بينهما الوجه (الثاني) أن جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل ببيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس ألا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضا أو نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال حدوثه فلو تعلققت القدرة به حال حدوثه لتعلق به حال البقاء لأن المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الأوقات في أحكام النفس (قلنا نلزمه) أي نلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نلزم) بين الحادث والباقي بما يطل به الملازمة المذكورة أعني (باحتياج الموجود من عدم إلى الغرض) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد عدمه فلو لم تعلق به القدرة لبق على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجودا حال حدوثه فلو لم تعلق به القدرة لبق على الوجود وليس بحال لكونه مطابقا للواقع (أو ننقض) دليلهم (أولا بتأثير العلم في الاتقان) فإن المؤثر في اتقان الفعل وأحكامه هو العلم أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء وإن كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فإن الفعل مؤثر في انصاف الفاعل بكونه فاعلا حال حدوثه ويتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في انصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الإرادة أذ يجوزونها) أي بوجود مقارنة لها للوجود (حال حدوثه دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال حدوثه فكذا الحال في القدرة قال الأمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا إليه سبيلا الوجه (الثالث أنه) أي كون القدرة مع الفعل لا قبله (بوجوب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره) إذا فرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية أجاعا وتعلقه في الأزل بمقدوره أنه قد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممثما في القدرة الحادثة

سبيل الكون

امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان القيصين قوله (أي كون القدرة مع الفعل الخ) لا يخفى أنه إن قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لا يوجب أحد الأمرين وإن لم يقيد فهو ليس بحال الزاع فلا بد في تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكنت القدرة كذلك لتأثيرها والتالي باطل لأنه يستلزم أحد الأمرين المحالين فكذا القديم ولا شك أنها ليست بعده فيكون قبله وهذا يجوز قول الشارح ولو كان ذلك قوله تعالى في القدرة الحادثة الخ لا حاجة إليه مع أنه مقرر للمستدل لأن اللازم حينئذ جواز القبلية والدعى بموت قبلتها ولعل الشارح أراد بقوله لو كان القدرة الخ القدرة من حيث هي

(لكن)

لكن متمتعاً القديمة أيضا (اجب) عن ذلك (بالفعل في الأزل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وبه) أي في هذا الجواب الذي ذكره الأمدى (نظر في قوله الخ) لذهب الخصم أعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فإن قلت أن المستزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقاتلتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكيفية مما أتاه البديهة فلا بد أن يقال هناك تعلق بمعنى غير كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وأيضا) أن امتنع تعلق القدرة بالفعل في الأزل لا متنع كون الفعل أزليا (فالمتعلق) أي تعلقها بالفعل (قبله زمان) متناه (لا يمتنع فريد الاشكال بحسبه) أي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل وتعلقه به أيضا قبله زمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مختلفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاءها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم إن القديمة متعلقة في الأزل بالفعل فملقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادنا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قسم آثارها فاندفع الاشكال بهذا فغير الوجه (الرابع) أن كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون الكافر) في زمان كفه (مكلفا بالإيمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد أذيع الفعل لأعصيان وبدونه لا قدرة ولا تكليف فلا عصيان وأيضا أقوى أعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المواقظة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فإذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المواقظة عنه بعدم الفعل لمكلفه وهو باطل باجتماع الأمة (وواجوز) تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له (فلينز) تكليفه بخلق الجواهر والأعراض) مما ليس مقدور له إذا ما منع من التكليف بهذا الحلق سوى كونه

سبيل الكون

ولنا اطلاق القدرة في جميع الموضع فاحتاج إلى قوله ولو كان ذلك ممثما الخ قوله (لكن متمتعاً في القديمة) لمثلته مع الحاشية قوله (اجب بان الفعل الخ) الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف وحينئذ هي الاعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن أن يقرر بان الفعل في الأزل غير ممكن بل فيما لا يزال فالقدرة القديمة بتقدم على الفعل في أي وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور وحينئذ لا يرد ما أورده المصنف وقد فرغ في شرح المقاصد بان الفعل في الأزل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل فيما لا يزال تعلقه فيكون القدرة القبلية مع الفعل لأن الكلام إنما هي في تعلقها أنه مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام في تقدم نفس القدرة وتعلقها معا وإن وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكيفية مما أتاه البديهة قوله (وبذلك ثبت الخ) فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوي كما مر من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوثها لفعل وقد تعلق في هذه الحالة قوله (ثم إن القديمة) دفع لما ردد أنه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور قوله (فاندفع الاشكال بهذا فغيره) أي بتمامه حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدث القدرة أو قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله زمان متناه لا يمتنع المحجب لانه مستدل فلا بد لإقباله وما قيل لو بني الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشيء لأنك قد عرفت أن ما ذكره في معية القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة قوله (مع الفعل الخ) سواء كان آتيا في الأمور أو الكف غير منتهى عنه قوله (وواجوز الخ) أي تقدير

(لكن)

قوله اجب بان الفعل في الأزل غير ممكن تعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والافقديس من الشارح أن أزلية الامكان تستلزم إمكان الأزلية بلا محذور على أنك قد عرفت ما في تحقيق الشارح أنه إن قلت امتناع الفعل الأزلي على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لأن التعلق عندهم أعني يكون بالممكن حين التعلق

قوله وايضا ان امتنع الخ) أو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى

قوله (الرابع الخ) قبل المناسب لاصل الاشاعة ان يجاب بان التكليف بالإيمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينفلون الكلام حينئذ إلى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على ما يسمى بعضهم قدرة وهي سلامة الأسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتي لأعلى الاستطاعة التي مع الفعل

قوله يلزم أن لا يتصور عصيان أي بالنسبة إلى الأوامر وكذا قوله فلا تكليف أي بالأوامر فالجواب ان التكليف بالأوامر مما لا نزاع لاجد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة إلى التواهي فقط وأما في الأوامر فبالنسبة إلى النهي اللازم بالنسبة إلى الضد فتأمل

قوله مما ليس مقدور له) الظاهر أنه يتعلق بالأعراض فإدنه ان المستزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الأعراض وهو أفعالهم الاختيارية فتفيد الأعراض بما ليس مقدورا لئلا يحتاج إلى جعل الوجه الرابع الزاميا ولا إلى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر

غير مقدور وقد مرنا انه لا يصلح ما هنا (فلما يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره اعماقه (قدرة) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بمخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلافها (و) بالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اي ذلك الشيء (متعلقا بالقدرة او) يكون (متعلقا بها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالنسبة بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به. واما ما ذكره من قصة الاعذار وجوب قبولها فبني على فائدة التعيين والتفصيل والعقلاء وسأني بطلانها في فروع المعزلة. فمبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر من جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم وتابعه مطلقا وفصل الجبائي جوزه) اي الخلو عن جميع المقدورات (عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) اي لم يجوز لخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد بين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشارة في الفرع (الثاني) انهم اتفقوا على انه (تقدم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى انه كاقامة بالحل) اي كالافعال القائمة بحمل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر يخرج بك اليد وعند الاشارة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها في الفرع (الثالث) اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة) اي يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقبل القدرة) الحادثة

سبيل الكون

كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكنة في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لا معنى لقوله اذ لو جوزه اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم القدرة لاهل السؤال قوله (فلما يجوز الخلق المذكور) قيل لم يقل فلما يجوز كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عدمه وليس بشيء لان المستدل استدلال على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجواز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التي ايسر مقدورها اصلا فاجاب اولاه عن الثاني بمنع بطلان الثاني وثانيا بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب من لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدورا حال كفره وحينئذ لا معنى لالزام كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور قوله (على مذهبهم) وهو لتعلقها على الفعل قوله (هل يخلو القادر من جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لابد معه من ارتفاع المانع وتحقيق الشروط فلا يرد ما قيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل لوقوع الخلو المذكور وما قيل في الجواب عن الابرار ادهم جواز الخلو زمانا مستنداه وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم اما سبق الفعل في الآن اثنى فمع كونه بعيدا عن العبارة فيسقط ما سيجي من انهم اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة قوله (ومنعه عند عدمه) لتحقيق المنع وارتفاع المانع فلا بد من تحقق المقدور قوله (دون المولدة) لان الافعال المولدة قد لا تتربط على المباشرة كما في الضرب فانه قد لا يولد الا بعد فورية الحمل قوله (وقد بين الخ) فلا يصح هذا الاختلاف على مذهبهم قوله (مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا ان الاول بلا آلة تعلق القدرة التي في انبساط اليد لا توسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاول لا يتطابق لانها لا توجد بدون قصد واحد الحجر والمولد ما يوجهه فيعمل آخر سواء كان قصد الفاعل اوله قصد يتعلق بما في غير محلها لان تعلق مع الفعل والفعل الخارج او وجد بعد

(يتعلق)

(يتعلق بالفعل عتقها) اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الامدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (القادر في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقها (بفعل وقيل) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال بفعل (و) قال (ابن) يقال (في) الحالة (الاولى) سيفعل (و) يقال (في) الحالة (الثانية) بفعل (و) قال (ابن المعتز) يقال (بفعل مطلقا) اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا طلقت مجردة عن قرآن الاستقبال ينادر فيها الحال وكان ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال في الفرع (الرابع) قال ابو الهذيل (العلاق القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقديمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الامدي هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل انظر فيها والاشغال بها تضعيع للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها في المقصد السادس في المنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه (منه الاشارة الى القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا تصور كون المنوع عن فعل قادرا عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اي يكون المنوع قادرا على الفعل (لمعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز بضاد القدرة) دون المقدور (ولمنع) فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) ويضافه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا لضده) اي ضد المقدور كالاقتضات الثقيلة المولدة للحركة السهلة المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدما) كاتفذه شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) اي قالوا لو لم يكن المنوع قادرا على ما منع منه لم يكن رقي فين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضدها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الاول ان يقال

سبيل الكون

موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعا لتقدم القدرة وقوله اي يستحيل ان يوجد الخ اشارة الى الابرار بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقا قوله (في الحالة الثانية) متعلق بالمقدور اي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق في وقت وجودها وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به اي بالمقدور في الحالة الثالثة قوله (اي بالحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق وهكذا فيما بعده قوله (حقيقة في الاستقبال) في الحالة الاولى يقال بفعل وفي الحالة الثانية يقال ما يدل على الحقيقة بصيغة الماضي فان الشايع في التعبير عن المحقق في الكلام تبلغ قوله (المقدور) اي ذات المقدور لامن حيث انه مقدور فان المرتضى عاجز اي ليس له قدرة على الحركة مع حصولها اضطرارا قوله (والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه اي لانهم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدر متعديهما لم لا يجوز ان يكون يجوز ان العادة بخلق الفعل والقدرة في المقيد لان

(ثاني)

(٢٧)

(موافق)

قوله فلما يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عدمه فلما صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوزه فليجوز تكليفه بخلاف الجواهر والاعراض فليتامر قوله لكن تركه بالنسبة قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجوهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن نبي نوعه بخلاف عدم الخلق لم يعد فان الاعراض من الشيء بمعنى تركه بشر بكونه بحيث يكون من شأن جلسته المقدورية فتامر

قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرته متعلقة بشيء منتهاهم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز الخلو ووقوعه كما في اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا متعديا في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم آتيا بقبه الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة واقفون ان القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لا يلائم السباق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كالاختصاص

قوله وعند الاشارة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشارة يكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للحريك القسم به تحكم والا فافرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نقوه بالدليل من قبل فظهر الفرق

قوله اي يستحيل ان توجد الخ) اشار الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود

(عندنا لافرق بينهما) (الامايود الى جريان العادة) من الله سبحانه (خلق الفعل) مع القدرة (فيه) اي في المقيد حال ارتفاع المقيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعده) اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانه غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البدئية (و) الجواب عن الثاني انا (نعم عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيد او خلقها فيه حال كونه مطلقا ما شيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في المقيد (الى طر وصد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه (لما قصد السابغ) قال الشيخ (و) اكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (انها) اي القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) (والا لزم اجتماعهما والوجوب بمقتضى تلك القدرة المتعلقة بهما) (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تطلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متحدتين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما يجده عند صدور احد المقدورين متمايزا لا يجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اي اكثرهم قدرة العبد (تعلق بجميع مقدوراتها) لتضاده وغير المتضادة (وقول ابي هاشم) من بينهم (متعدد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كما لا اعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اي من قدرة القلب وقدره الجوارح (تعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقاتها الاخرى) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما متعلقة بمتعلقاتها) التي هي افعال القلوب والجوارح (جميعا غير ان كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقاتها الاخرى لعدم الآلة) اي بمتبع ايجاد افعال الجوارح القدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجمعت المعتزلة على انها) اي القدرة الواحدة (تعلق بالمتضادات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والافاق (مع اتفاقهم) بامرهم (على انه لا يقع بها) اي تلك القدرة الواحدة (مثلا في محل واحد) (في وقت واحد) (وانهم) اي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا لتكن من الطرفين) اي طرفي الفصل المقدور (ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده وضايفه (فهو مضطر) ولما الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اي على كون

سيالكوني

ارتفاع قيده معناه دون الآخر لان ارتفاع زمانية اعني العجز او لزومه غير معناه الا انه غير عنه بصورة الدعوى وترويجا للنوع واشارة الى انه مبني على ما قرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منها غير قادر قوله (لوجوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة قوله (ولا على سبيل البديل) بان يتعلق احدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر واما التعلق باحدهما عقب التعلق بالآخر فلا يقال له على سبيل البديل بل على التقابل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على قبله قوله (ولا شك ان ما يجده الخ) فيه انه ان اراد القساية بينهما بالذات فمنوعة وان اراد المقاربة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فسلم لكن لا يثبت المدعى وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما قوله (كلا اعتقادات) ذات النظرية المقدورة قوله (وكذا الارادات المقدورة) وغيرهما من انصاف القلبية الحاصلة بالاختيار قوله (من جنس واحد) اي من نوع واحد لان المتضادات من نوعين كالحركات المتضادة والسكون المتضاد قوله (وتركه) صطفاً تفصيلي لعدم الفعل اشارة الى انه ليس المراد منه عدم الفعل الا في بل تركه

(مكلف)

واحد اذا التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فافادته قول الشارح من جنس واحد قلت فافادته هي الاشارة الى ان تماثل المتماثلات التي يجوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثمة بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين

قوله وهي القوة العضلية قال في بحث الحروف في المصوتة من شرح المختص العصب جسم منته الدماغ والتخاع وهو ايضا لبن في الانعطاف صلب في الانفعال خلق ليتم به الاعضاء الحس والحركة والرباط فاعلم بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة حرم بواقف من العصب والرباط وما بينهما من اللحم الحاشي في خلاها والعشاء لها وهي اذ تصلب حدث التوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب التافذ منها الى جانب العضو فيتشجع فيجذب العضو واذا انبسط استرخى التوتر فباعده العضو

قوله وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا فارت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان اراد القدرة التي انضم اليها مرجع حتى صارت مؤثرة في احد الضدين وقال في المختص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او بعده والتحقق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعبرة في المؤثرية استهال ما خالفه عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جري العادة لتحقيق الفعل معها بالاختلاف فافادته ففسار الحاصل ان القدرة مع جميع جماعات حصول الفعل مع اعادته لا تتعلق بالضدين وبدونها انتفاء

القدر فافادته قوله (وهي القوة الخ) اعلم انه ثبت من الدماغ والتخاع عصب ومن العظم الذي يراد حركة رباط فاذا تعلق العصب والرباط تطيان شطبا وفاقا ويخشى الفرح الواقعة بينهما لما اخر ويخلل المشاء ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاخر وانشاء عضلة ثم ما يميز من العصب والرباط ينتف فيصير جسما واحدا في الحس متوسطا بين لبن العصب وصلابة الرباط ويسمى التوتر وقائدة ان يتحدث عند فماس العضلة فينبض النفس المراد تحريك وتبرئ عند انبساط فائدة الى وصفها الاول او زائدة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيها عضو قوله (واما الشيخ الاشعري الخ) فيه ان الدليل الذي نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان اصل القدرة عنده مع الفعل راكبا الدليل الاول المقول فيما مر من المعتزلة من لزوم تحصيل لوتهم لد على ان القدرة المستجيبة قبل الفعل فما ذكره الامام محاكمة من غير تراخي المحققين قوله (وتوجيه الخ) والجواب ان القدرة المستجيبة لشرائط التأثير القدرة المستجيبة لما يكون معها الفعل فالمراد بالتأثير بانى

قوله لافرق بينهما الامايود الخ) اي لافرق بوجود القدرة في احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في احدهما وهي العجز دون الآخر فالحصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف ان زوال المقيد معتاد دون الزمانه وبناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معتاد دون الآخر

قوله والالزم اجتماعهم الوجوب بمقتضىهما الخ لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعة بما في غير محلها فم ان هذا الدليل يمتنع بديل على عدم تعلق القدرة بالذاتين ايضا وذلك ظاهر

قوله ولا على سبيل البديل سواء كان معنى البداية ان كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على تعلقها واما نحو يزكثير من اصحابنا لتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثاني والالزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

قوله وقالت المعتزلة (رد عليهم ان السهو معصاة للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل ما قل من نفسه من ان السهو ليس بمقدور كما يجده من نفسه عدم القدرة على الانوار والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم لاضدله قلنا بعد التزل من لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجب في الاعراض لا يثنى الا بطريقان ضد علمها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا يثنى العلم بطريقان السهو والمعتزلة في النقص عن هذا الالزام اختلافات مذكورة في ابيكار الافكار لا يتناسب ذكرها في هذا المختصر

قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة) اي الوجود على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح في ثمة مباحث الحرة فان قلت المتماثلان لا يكون الامن جنس ٢

قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمان والمكان (لا يقال تلك التفرقة بحتم ان تعود الى العادة بخلاف القدرة مع الفعل في المنوع دون الزمان كما مر في المقصد السادس جوابا عن استدلالهم على كون المنوع قادرا بدعوى الضرورية في الفرق بين الزمان والمكان لاننا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن المسادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فحينئذ لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لعمد الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز في الزمان دون المقيد قلت جهر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه نعم لو استدلووا بالتفرقة مع قطع النظر عن المسادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمان دون المقيد وقد اشترنا اليه ايضا

قوله وما يقال اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية

قوله ولعل الاشاعة) انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوده على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودي فلو جعل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه

قوله فالزمن عاجز عن القعود) قبل معنى عجزه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان فاعته حينئذ هو امتناع الانكسار عنه وقدمي انه لا يناقش القدرة كيف ولو نفاه لم يكن المقيد عاجزا اللهم الا ان يلجأ الى دعوى الضرورية وفيه ما فيه

قوله فتملأهما واحد) فيه بحث لجوازان يتعلق بالواحد الذي هو القيام فاعته ان يتعلق القدرة بتقضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا ان يتعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة

قوله اذلو اختلف تملأهما لم يتضادتا) فان قلت يجوز ان يقتضي التعلقان الوجود فيعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود

بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الايمان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الايمان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالاثبات لا بعدمها (لكن حجتا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (واصفة) وجودية (تستحب الفعل لاعتقاده) كما في المرة من فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الايمان بمثل القرآن وكان الشيخ يبي قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه في المقصد التاسع في المقدور هل هو تبع العلم ولا لارادة للمعزلة فيه خلاف فن قال) منهم هو (تبع الارادة فلا) اي كون المقدور تبع الارادة (حقيقة القدرة) ومتضمنها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبع الارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع العلم فلا) صاحب الملكة في صناعة زاولها مبدء (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدتها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الخادق (راعى دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولولا حفظها) وقصد اليها (لكانت كثيرة منها) واما الاشاعة فقد حكى وبان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتلفة بتفاصيلها في المقصد العاشر في هل النوم ضد القدرة فلا يكون حينئذ فعل التام مقدوره اوليس ضدالها لجاز ان يكون فعله مقدوره فنقول (انما) المعزلة وكثير متاعل امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من التام وجواز صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالضرورة) ثم احتلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقبل هي مقدوره) وان كان لاعلم بهما فان النوم لا يصادف القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات بان في العقل (وقال الأستاذ ابو اسحاق هي غير مقدوره) فان النوم يصادف القدرة كما يصادف العلم وسائر الادراكات

في سالكوتي

(المقدور الخ) اي المقدور ايضا وعن علم وارادة هل هو واقع على طبق العلم او على طبق الارادة لان كل مقدور كذلك قوله حتى يثاق ماسيحي في بعض المعزلة في ان فعل التام مقدوره ولا علم له فلا يكون على وفق الارادة قوله (ومتضمنها) يعني ان في التام تسامحا حيث جعل التبعة حقيقة القدرة والمراد انها مقتضاها قوله (صفة تؤثر على وفق الارادة) اي حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعلق بالمراد لانها لا تؤثر الا على وفق الارادة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التغلب قادر على السكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة قوله (هو تبع) يعني انها وان جامع الارادة في المقدور الاختيارى الا انها تابعة للعلم دون الارادة بدليل الوجود المقدور الاختيار الصادر عن صاحب الملكة تابع للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل اجزائه قوله (يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان اصحاب الملكة قصد بسبطا هو مبدء القصد المتعلق بتفاصيل اجزاء الفعل كما اراد علم بسبطا هو مبدء العلم بتفاصيل اجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتلفة بالاجزاء في ضمن ارادة الكل واما قوله ولو قصدتها الخ فنقول الحال في العلم كذلك فانه لولا حفظها تفصيليا لالم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والاحكام قوله (على امتناع صدور الافعال الخ) قال اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانها يجوز ان يكون اتفاقا قوله (وان كان لاعلم له بها) والارادة والقدر تليست تابعة للعلم ولا لارادة في جميع الافعال بل صادرة عن قصد كما عرفت وما قبل من انهم لو استدلووا على ثبوت علمه تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر ما يكون فعله عن قصد وازادة ولا يتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على ان كل قادر لابد ان يكون عالما مريدا لان كل ما يتعلق به القدرة يجب ان يكون معلوما ومراد لم يثبت بهذا الدليل عدم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام قوله (غير مقدوره له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض حتى يشمل المقدورية وعدمها

قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمان والمكان (لا يقال تلك التفرقة بحتم ان تعود الى العادة بخلاف القدرة مع الفعل في المنوع دون الزمان كما مر في المقصد السادس جوابا عن استدلالهم على كون المنوع قادرا بدعوى الضرورية في الفرق بين الزمان والمكان لاننا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن المسادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فحينئذ لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لعمد الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز في الزمان دون المقيد قلت جهر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه نعم لو استدلووا بالتفرقة مع قطع النظر عن المسادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمان دون المقيد وقد اشترنا اليه ايضا

قوله وما يقال اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية

قوله ولعل الاشاعة) انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوده على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودي فلو جعل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه

قوله فالزمن عاجز عن القعود) قبل معنى عجزه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان فاعته حينئذ هو امتناع الانكسار عنه وقدمي انه لا يناقش القدرة كيف ولو نفاه لم يكن المقيد عاجزا اللهم الا ان يلجأ الى دعوى الضرورية وفيه ما فيه

قوله فتملأهما واحد) فيه بحث لجوازان يتعلق بالواحد الذي هو القيام فاعته ان يتعلق القدرة بتقضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا ان يتعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة

قوله اذلو اختلف تملأهما لم يتضادتا) فان قلت يجوز ان يقتضي التعلقان الوجود فيعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود

(ونوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا قطع يكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا يكونها ضرورة بل كلاهما محتمل لا ترجح قال الأمدى قد عصى الضرور في العلم بكونها مقصورة للنائم من حيث انما تفرق بين ارتداد يده في نومه وبين نقله وقض يده وبسطها كما تفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يجد عند التشكيك في تسويتهم في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حرازة لان الدليل يوافق مذهبه فانما قطعنا بكون الرعدة ضرورة وكون القيام مثالا ممكنيا في حق المستيقظ قلل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وبقي الادراكات فاذا اتقوا فيمارة النائم ويدرك بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله و اما الرؤيا فبالحال عند التكلمين أي جمهورهم (اما عند المعتزلة فلفظ ادراك) حالة النوم (من المقابلة والنبات الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية لمخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشروط المتغيرة في الادراكات فبارة النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاهوام الباطلة (واما عند اصحاب اهل يشرطوا) في الادراك (شيئا من ذلك) اي مما ذكر من الشروط المتغيرة عند المعتزلة (فلا تهم) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) اي لم يجر عاداته تعالى بخلاف الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) او اوحى (انه) اي النائم (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) في نومه (من ابصار) للبصرات (وسمع) للسموعات وذوق للذوقات وغيرهما من الادراكات (و بين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكه (فلو جاز التشكيك فيه) اي في يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان وزم السفسطة) والتدح في الامور المعلومه حقيقة بما بالبدية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد) الادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزءه) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك

سبيل الكون

العوارض واتقائها اتفاقا مكتسبة الاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا ضرور قوله (لم يجد عند التشكيك في ثبوتها) اي التشكيك في الفرق يجوز ثبوتها فالكلام على حذف وكلة في التعليق قوله (لكن فيه من مذهب القاضي) كلة من ابتدائية متعلقة بجزائه يعني ان ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون افعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف لجواز ان يكون اليقظة شرطا في الاكتساب والنوم مانعا فلا يلزم من الجزم بثبوته في اليقظان الجزم بثبوته في النائم قوله (فخيال باطل) اي نجمله احساسا بشيء وليس ذلك باحساس لان انتفاء شرائط الحقيقة والعادية وهذا لا يتناقض كونه حكاية عن امر ثابت في نفس الامر موجبا لعلم بعد التمييز كالحكايات للمعتزلة للعار في الحقيقة كقصة هاروت وماروت وسلامان والسال فلا رد ما قبل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة قوله (ولان النوم ضد الادراك) اي قالوا يكون الرؤيا من النبوة قوله (ولان النوم ضد الادراك) اي قالوا يكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا قوله (النائم) فتدبر الضمير بتأويل الرؤيا بالنائم قوله (ادراك حق) اي الاحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التي ذكرتم انما هي للاحساس الذي في اليقظة وهو ما يقتضي وجود متعلقاتها في الرؤيا لا في الخارج قوله (وقال الحكماء الخ) في الطبيي شرح المشكاة قال المازني مذهب اهل السنة ان حقيقة الرؤيا خلق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يبدع نوم ولا يقظة ويخلق هذه الاعتقادات

(مجمع)

بمجم الحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور الحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة الخيالية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت صورة فرعية انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجة لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها امر نسم في الحس المشترك ومن طباع القوة الخيالية التصوير والتشيع دائما حتى اوخلت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتعش بهذه الصور لم ينسج لانتعاشه بالصور التي تركبها الخيالية فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملها فانتعش وبق ذلك عن عملها واذا انتعش هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفظها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك وتوارد الصور من الخارج فينسى لانتعاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فقول ما يدركه النائم ويشاهده صور من نسم في الحس المشترك موجودة فيه (و يكون ذلك) اي وجدته في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين الاول ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تاحظه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرسم فيه) بل في جميع المبادئ العاليسة والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادئ اتصالا مذهبيا وروحانيا وتنفق ببعض ما فيها مما كان اوسكون او هو كأن الان استغرقها في تدبير يدنها يوفوها عن ذلك فاذا حصل لها باتوم ادنى فراغ فرما اتصلت بها فارسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الامل والود والافليم اللدني او اهتمت بمصالح الناس انما واو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات

سبيل الكون

في اللازم على امور يا تعثها في ثاني الحال كالنم على المطالب انتهى والمراد بالاعتقادات ما يعم الخيالية والمتحققة ليشمل القوانين المذكورين في الحق اعني كونه خيالا باطلا او اراد لاحقا قوله (بمجم الحسوسات الخ) فهو كخصوص العتب فيه نجسة اذهار قوله (فان الحواس الخ) الظاهر والحواس الظاهرة الخ اذ ليس هذا علة الحكم السابق ولا تفسير الا ان يحمل على انتعاب الذكري قوله (وادتها الى الحس الخ) معنى التأدية حصول مثالها فيه قوله (صارت الخ) لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كافي القطرة التازلة والشعلة الجوالفة قوله (صارفين) وجود كل واحد منهما بصف علها على ما في الشفاء والوجدان لان كل منها يبطل على ما هو فاشكل عليه كلمة اوفى قوله فاذا انتعش هذان الشاغلان او احدهما الخ وفي قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ما قبلها قوله (لم ينسج من الوهم) بمعنى الطاقة لامن ضد الضيق على ما هو فاعترض بان الصور الذهنية لا تمنع فيها واجاب بما لا يبدى طائلا وذلك لان القوى كلها خادمة لنفس واحدة فالنفس اذا حرز الحس اشركت الى الصور الخارجية واستعملت فيها لا يطبق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذ من شأن النفس انما اذا اشتغلت بامر غفلت عن آخر وتفصله في كتاب النفس من الشفاء قوله (عندما يستعملها) اي عند استعمال الوهم والخيالية لاحتاجها عند التعقل والنوم الى تفصيل المعاني وتركيبها قوله (فتعوق بذلك الخ) لعدم الفاعل قوله (واذا انتعش) هذان الشاغلان كافي النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغول بدفع الكلال الذي حصلت بسبب الحركات النبوية والنفسانية في اليقظة قوله (واحد هما) كافي المرض الذي يصف البدن فالنفس مشغولة بدفع كافي الخوف الشديد قوله (مرسم فيه) اي حاصلة له اما قبل بالبسطة كافي المعقول كما مر او بالارتسام كافي النفوس الفلكية قوله (في جميع المبادئ العالية) اي المعقول على الوجه الكلي قوله (والملائكة السماوية) اي النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على

قوله لم يجد عند التشكيك في تسويتهم في حق اليقظان (اراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما انه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما ثابت بلا شبهة لان نفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول واسب المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتهم فان التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك في النسبة يتضمن تجويزها لان الشك في النسبة

قوله (و اما الرؤيا فبالحال عند التكلمين) الخ فيه حديث في الحديث بالاحاديث الصحاح ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة اربعين جزءا من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطاوعا عند المعتزلة هو كون ما يخياله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يخياله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند اصحابنا فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلاف الادراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق آخر في العادة كسائر المعجزات والكرامات قوله (ولان النوم ضد الادراك الخ) فيه شبهة مصادرة على المطالب لان الظاهر ان الاعتراض على مصادرة النوم للادراكات التي تحق في النائم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم

مصادره

قوله لم ينسج لانتعاشه الخ (فان قلت قد مر انه لا تمنع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكما جاز ان ينتعش النفس بالصور الكثيرة لمصادرة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج فيخرج انتعاش الحس المشترك بالصور الخارجية وما يرد عليه من القوة الخيالية قلت هذا قياس الحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمه فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل قوله (واذا انتعش هذان الشاغلان او احدهما) سياق كلامه يدل على ان كلامه في ذلك الامر ين صارف مستقل كما هو اظهر فقوله او احدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم او عن تسلط احدهما وتوارد الصور من خارج قوله (اذ انام انقطع عن الحس الخ) والظاهر ان يضم اليه وقد لا تسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالكلية

لاحت لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المتشعب في النفس (بلبسه) وبكسوه (الخيال)
اي القوة الخيالية (الماخيل) الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شيء الى آخر مشابهه وجهه ما
(و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتزكيب) بين الامور المتعاقبة على وجوه مختلفة
وانما شئت (صوراً) اي بلبسه صوراً جزئية (اما قريه) من ذلك الامر الكلي (او بعيدة) منه (فيحتاج)
في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (الى التعبير وهو ان يرجع العبر) رجوعاً (فمجرداً)
مجرداً (اي لما رآه النائم) من تلك الصور (التي صورها الخيالة) حتى يحصل (المعبر بهذا المعبر)
اما برتبة او براتب على حسب تصرف الخيالة في التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل
الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا تصرف فيه) اي فيما اخذته النفس
(الخيال فيؤده كما هو بعينه) اي لا يكون هناك تفاوت الابالكسية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم
(من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد تصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك
النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على العبر طريق الوصول اليه
* الوجه (الثاني ان يرده عليه) اي على الحس المشترك لامن النفس بل (اما من الخيال) الذي هو خزانة
صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في البقعة) فان القوة الخيالة لما وجدت الحس
المشترك خالياً صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته
في الخيال (براه في تمامه) وقد تركزت الخيالة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتتشبه في الحس
المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل ايضاً
بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك فلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل
(واما ما يوجب مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعه (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطاً او بخاراً
او غير من اجزاء الروح الحامل للقوة الخيالة تغيرت افكارها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى
في حلمه الاشياء الحمر والصفراء) يرى (الثيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبقعى)
يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالخيالة تحاكى كل خلط او بخار بما تشابه (وهذا) لو ارد
على الحس المشترك (بعينه) الوارد في عليه من الخيال او ما يوجب مرض او غلبة خلط (من قيل
اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيرة) بل لتعبيره في فروع للمترلة في متفرعة على القدرة والعجز
(الاول اخذوا) فين يتمكن من حل مائة من فقط ولا يتمكن من حل مائة اخرى معها (اي مع المائة
الاولى (فقول) هو (عاجز عن حلها) اي من حل المائة الاخرى هذا هو الواقع للكلام لا مبدى

في سالكوتى

رأى المشايخ وعلى التوجيهين عند الشيخ وقوله ادنى فراغ من استعمال القوى للدراسة والحركة وانما
قال ادنى لان الفراغ التام يحصل بعد الموت قوله (من المحاكاة) في القاموس حكيت فلان بالحالية
شابهة) اي محاكاة شيء لشيء وجهه تشبيهه قوله (لا يكون الخ) هذا اخذه
من المادى العالية اما اخذته من النفوس المطبوعة فلا يكون انفرق بالكلية والجزئية ايضاً لكن
النفس حينئذ يكون اخذتها لها بتوسط الخيال قوله (قالبا) اي غرور والصور الخارجية
قوله (فلما يخلو النوم عن المنام) في الاساس راحي في المنام كذا وفلان يروى له المنامات
الخبيثة فيالغنى الاول مستعمل في المتن والمعنى الثاني في الشرح قوله (اما ما يوجب الخ) عطف
على قوله واما من الخيال وهذا ابرها السيبان الاكثر اربا وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية
فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صوراً في الخيال بحسب الاستعدادات
ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب كذا في الشفاء قوله (او غلبة خلط) اي من حيث الحكم
من غير ان يكون هناك مرضى بوجوب تواتره فان الغلبة ايضاً موجبة لما كان السخلة الخلط
لغالب بما تشابه قوله (اضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم في نومه
والضغث الخلط اي من اخلاط الاحلام بها تأويل قوله (هذا هو الواقع) وهو محل الخلاف

(وان)

وان كان الموجود في اكثر النسخ جملها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بانه قدرة) بالنسبة الى اخرى
فلا يقال هو عاجز عن حل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حل احديهما)
اي احدي المائتين (من غير تعين) وغير قادر على احديهما من غير تعين اي هو قادر على حل مائة
غير معينة من هذه الجملة وليس بقدر على حل مائة منها غير معينة ايضاً (والكل) اي جميع هذه
الاقوال الثلاثة (متناقض لاصولهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات)
فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بان عاجز عنها او غير قادر
عليها يتناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (ان لا يتلقى)
القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد)
ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة اخرى لكان ذلك مخالفاً لاصلنا المشروط عاذرنا
(قلت) في ارد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحل) المحرك (وهو مختلف) يعني ان المقدور ههنا
هو الحركة ومحله المائتان فهو متعدد لا واحد ولا يكون تعلق القدرة بحركة واحدة مخالفاً لذلك الشرط
فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدي المائتين
فهو لا يقدر على حل الجميع الا بزيادة في القدرة موازنة لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك
القدر لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وار تخیل في المائتين المتلاصقتين فاقولون في مائة اخرى متفصلة
عن المائة المحمولة فان قلنا انه يتمكن من حلها مع حل الاول مع انه لم يوجد له من القدرة غير
ما يوازي اعتمادات الاول فهذا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلنا انه لا يتمكن من حلها
بالقدرة التي تمكن بها من حل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدور ين من جنس واحد
في محلين مختلفين * الفرع (الثاني شخصان بقدر كل) شهما (على حل مائة من اذا اجتمعا عليه)
اي على حل المائة وحدها معا فقد اختلفت المعترلة ههنا (فهم من قال) وهو اكثرهم (حلها)
واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما فعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله
حال الانفراد (و يلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستفي بكل منهما عن الآخر
(و ربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيل (ومنهم من قال)
وهو صواب الضمير والكسبي (هذا حال لبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل

في سالكوتى

بينهم اذ خلاف في عدم القدرة على حل مجموعهما قوله (وقيل هو قادر على حل الخ)
فيه ان الكلام في حل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التي يتمكن حلها حتى يقال انه
قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة غير معينة منها وقوله اي هو قادر
لم يظهر له فائدة هذا التفسير قوله (في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة او متحدة
او متضادة قوله (بشرط وهو ان لا يتلقى الخ) فانه يستلزم اجتماع المائتين قوله (فهو
لا يقدر على حل الجميع) اي على حل المائة الاخرى مع انفسها بالاولى فان الكلام فيه
واذا لم يكن ذلك مقدوراً فلا يتناقض لذلك الاصل قوله (اصلكم) من وجوب تعلق القدرة
بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط قوله (فهم من قال الخ) فيه انهم لم يقولوا بوقوعه
بمجموع القدرتين بان يكون كل واحدة منها في صورة الاجتماع مؤثراً تاماً لان حل المجموع
انما يحصل الاخر فاذا اجتمعا على جزء لا ينجزي فاما ان يقال ليس شيء منهما تأثيراً فيه مع المجموع
وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوى القدرتين او يقال يتوزع تأثيره فيلزم
انقسام الجزء قوله (وربما التزم الخ) بالفرق بين الموجبتين والقادرتين فان القدرة تابعة
للارادة فيجوز ان يرتد تأثيرها مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في انفاذه
القدرة الواحدة الخ يعني ان الحركات الواقعة في المحل قطار في توليد صادرة من قدرة واحد

(مواقف)

(٢٩)

(ثانی)

قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة

هذا بناء على ان العجز صفة وجودية او عدم

ملكه

قوله يتناقض ذلك فان قلت حل المائة

الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى

المائة الاولى وهذا المقدور يكفي في اطراد ذلك

الاصل قلت كلامهم في المائة الاخرى ولو منصفة

الى الاولى لاني مجموع المائتين واعتبار انضمامها

اليها لا يخرجها عن كون جملها من جنس

مقدورات العبد

قوله قلنا في الرد عليهم الخ وايضا يتناقض

ذلك الذي ذكرنا بالقدرة على حل اجزاء المائة

فان القادر على حل المائة قادر على حل عشرة

وعشرة اخرى ضرورة فلو لم يذكر لدل على

انفسه تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلاً

اللهم الا ان يقال الشرط المذكور شرط وجوب

اتعلق لاجزائه تأمل

قوله فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الخ

لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة

بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين

لم يقع هذا القول الا ان يبنى على مذهب وجوب

تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في

محال متعددة لا مطلقاً بل اذا وجد ما يوازي

اعتمادات متعلق المقدور فيمالية اعتماد وحيد

لم يستقم قوله في الجواب وان قلنا انه الخ لان

بمجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين

مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا

التوجه والظاهر ان ما ذكره ههنا يثبت بالفرع

الثالث فان للمائتين المتلاصقتين محال مجتمعة

لا يكفي في حلها قدرة واحدة لكن يتوجه

عليه بعد تسليم انما على التوليد نفس الكلام

الى حل اجزاء المائة المجتمعة والظاهر في التقرير

ههنا ما ذكره الابهرى حيث قال ولو انفصلوا

عن هذا قائلين بان الحركة القسائية بالمائتين

المتصلتين يحلها واحد لما امكنهم الا تفصال

في المائتين المتصلتين تأمل

قوله فهم من قال الخ الخ ان يقال

ان المحل واقع بمجموع القدرتين من حيث

هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالمحل

على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر ان

كلاهما يستقل بحمله في الجملة كما سيجي مثله

في مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به

المعترلة قلنا ورد عليهم الرد

(للمعنى) الآخر كذلك فلا يثبت لهما في جزئ واحد من المنة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من الحكم) اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا يسل الى ذلك (فان نسبة كل جزء من اجزاء المنة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على الوفاء) فلا يثبت شي منها لفعل احدهما في الفرع (الثالث) وهو معنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محل متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محل مجمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحركها الى جهة واحدة (لا يجمع على عشرة اجزاء مجمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجموعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الاخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجموعة (والا) اي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اي تلك القدرة وذكرها بنا ويل التحكى (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولي من عدد فليتم ان مقدار البقية على تحريك الجيد وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماهم الباردة ودعوا بهم الجائفة فانه اذا قيل لهم ان كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام نقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق خبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا تدرى لذلك سببا غير اننا وجدنا ان ما بهل علينا تحريكه عند الافتراق يفسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخالق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المنة على وجود قدرة اخرى متضمنة الى الاولى من غير ان يكون

سبيل كوتى

لذليل على اثبات اكثر منها والحركات الواقعة في المحل المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التي لا تحرك ولا يجوز ان يقع من قدرة واحدة قوله (مختلفة قيد اتفاق) فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب يحرك كل منها الى جهة من الجهات الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركها لتلاصقها يكون الى جهة واحدة قوله (قال الامدى الخ) يعنى ان كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في صورتين وهو كضرب اليد مثلا فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكى والفرق الذي ذكره من لزوم قدرة البتة على تحريك الجبل باطل لا يثبت على مقدمة باطلة قوله (ما سهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله بخالق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان العرض في بعض الصور مستلزم والمتبدل معترف به من خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر في حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء في الحاصل بل هو بقدرة واحدة او بقدرة متعددة بل هو فرغ بانفرادها وان جعل الامدى من تمة قدرة ومصدر المصنف قال نظره ادى قوله (من غير ان يكون الخ) وما ذكرته من انه

(عدد)

عدد القدر بعدد الاجزاء ولا يحصى نهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انما نجد القادر على الشيء يتمتع عليه الشيء بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو معنى على اصله في جواز منع القادر وقيدان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلانهم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجمعة وكيف لا والفرق وقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجمعة فانه قال يزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة وبما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع من الشيء لمن هو قادر عليه (وهو) اي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ار المعدوم مقدور) حتى تصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكننا بنا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) اي يكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حل مائة من قادرا على حل المائة الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حلها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا على حل الاخرى وعامته لا توفقه قادر عليه في المقصد الحادى عشر في اي من مقاصد هذا النوع وكما نسهو من التامخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لامن مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كإفعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له (لقدرة المحرك بتمتة ويسره هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزوه ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتنا بينهما وعلما ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه بدرجة (وعليه) اي على المنع (البهيمية) اي الطائفة التابعة لراى ابن هاشم (واوجوب) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة بتمتة ويسره (ولا يخفى ما فيه من الحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتجاج الى ما زبد عليها في المقصد الثاني عشر بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة عبارة المزاج من وجهين * الاول المزاج وآثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة الالامية وذلك لان المزاج كصفة متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج بآثره من جنس الكيفيات المحسوسة (دون امدرة) فانهما ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي

و سبيل كوتى

ليس عدد اول من عدد قباطل قوله (من جواز منع القادر) يعنى ان المنة قادر قوله (وبما نقلناه الخ) قد عرفت حال مانعته وان جزمه فرعا رابعا اول قوله (كافله بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع قوله (بقدرة واحدة) اي بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قلنا بجهورهم كأمروهم وعلى هذا يدفع الحكم الذى ذكره الشارح قوله (كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة او فائضة على المركب بعد انكسارها على الاختلاف بين الاطباء والطبيين قوله (وهي في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر بخلافه لهما من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر باللاقاة بظواهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر باللاقاة بالباطن قوله (دون القدرة الخ) اشارة الى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثاني بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شيء من القدرة

قوله وبما نقلناه تبين ان كلام الجبائي الخ سابق الكلام بدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجمعة وتختلف التحريك عنها للمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فيملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعا رابعا الا ان الشارح فطر الى ان الفرع الثالث المذكور في المتن تولد القدرة الواحدة في محل متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محل مجمعة فايدرج فيه مذهب الجبائي غاية ما في الباب انهم بعدما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتفاوته لمنازع والباقيون على انتفاء القدرة عايد بشعر بما ذكرته قول الشارح من تمة الفرع الثالث

قوله لان المزاج كيفية متوسطة) تكون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة كما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام

قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز ان يكون لمزاج واحد باعتبارات مختلفة توابع متبوعة فتتغير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليلا لتعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما ملوسا دون الآخر وجعل اختلاف الآثار دليلا فلا وقد يستدل على التمدد بان المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيها فقد ثبت تغايرها وفيه ان هذا لا يدل على عبارة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

قوله (الى جهات مختلفة) قيل (ما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابدء من صدورهما الى جهة واحدة لانها ابر واحد فتد على يجوزهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهات واحدة

قوله وهو من قبل تحكماهم الباردة) وفيه ايضا مناقضة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات المخاوي

قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذى يسهل اليد بلا واسطة ولما بعد بواسطة او اكثر فليست يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهرا يحركها من الجواهر القدرة وبوضع على الكف ويدفع وان لا يمس في صورة التفرق الى بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجزى الفرق المذكور في جميع المواضع

قوله قد يمنع القدرة كما عند القوت فان قلت
المانع هو النقص قلت بل المانع باعتبار
الكلال العارض له وقد يقال المتك
في تحق القدرة فمن اصابه الاعياء هو الوجدان
فلتستدركه في الغارة من اول الامر وفيه نظر
لانه يتوقف على كون المزاج مدركا
بالوجدان

قوله ان يصدر الخ (المراد من الباء السببية
القريبة التي ينادر منها فلا يصدق التعريف
على مبدأ هذا المعنى اعني القدرة المطلقة
قوله اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الجوار
الخ قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ
لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص بمبدئ
يعني يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس
مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدئها
ثم قال والحاصل ان القوة هي القدرة الكلية
ومبدؤها اصل القدرة هذا وفي تفسير
القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري
بمخلافها فالمراد صفة بها الكون

قوله فلا جرم صار الافعال دليلا على الشدة
لا يخفى ان وجود اللزوم من حيث هو لازم لا يدل
على وجود اللزوم الا ان ثبت المساواة بينهما
ولم يصرح بما ههنا فالأقرب ان يقال الضعف
يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة
والقوة
قوله اعني الصفة المؤثرة لو بدل الصفة
بالامر لظهر تساوله للصورة الجوهرية
المؤثرة لكان اول

قوله واما لازم هو لا يمكن بين الامام العلاقة
بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق
عليه القوة هو الامكان المقارن لعدم فلا تقرب
وسبب اليه المص

قوله بناء على ان المعنى الذي الخ (حاصل
ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في
كونه متعلقا للقوة وان كان القوة في الموضوعين
معنيين

قوله والمهندسون يجعلون الخ (قال في
المباحث المشرفة ان المهندسين لما وجدوا
بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعا لربع
وبعضها ليس بمثل ذلك جعلوا ذلك المربع
قوة لذلك الخط كأنه امر يمكن في ذلك الخط
وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع ؟

كيفية تابعته (الثاني المزاج قديم القدرة كاعند القوت) فان من اصابه قوت واعياء يصدر عنه
افعله بقدرته واختاره ومزاجه يمنع قدرته في تلك الافعال والشي لا يمنع نفسه فالقدرة غير المزاج
في المقصد الثالث عشر في بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولاً للمعنى الموجود
في الحيوان الذي يمكنه ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست بآثرية الوجود
من الناس ثم ان القوة بهذا المعنى مبدأ ولازماً اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل
واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا يفعل الشيء بسهولة وذلك لان من اول الامر يكات الشاقة
اذا انفصل عنها صده ذلك عن تمام فعله فلا جرم صار اللائع دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا
اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللائع ثم ان القدرة وصفها هو
كأنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صبح منه ان يفعل وصح
منه ان لا يفعل كان اسكان الفعل لازماً للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون
الايض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وصحوا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة
انفعالا بناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولاً كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة
سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط
قوة كأنه امر يمكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع
بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قاوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اي مربع يساوي مربعيهما
واذا انشأ هذه المعاني على صحة خاطر فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول (القوة تعال للقدرة والمراد
هنا جنسها) اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا

(مبدأ انتبه في آخر من حيث هو آخر وقوتنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اي في هذا الحد (المبالغ
لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويؤثر من حيث هو جسم يفعل
عابلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما ينادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاول ان يمثل
بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية واما كان هذا القيد موجبا
لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المتبادر بالذات فلما قيد بالحياة
علم ان المتبادر باعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة
اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس
الفلكية والثاني الطبيعة انتميرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
وقد مررت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها عرض فلا تكون

في سبيل الكون

اذلك فلا شيء من المزاج بقدرة فلا شيء من القدرة بمزاج قوله (المبدأ وهو القدرة)
كوفها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكأنه القدرة مع وصف الشدة
قوله (من الصفة المؤثرة) فان اردت بالصفة ما يعم الجوهر والفرص كان شاملا للطبيعة
والصور النوعية كما مر وان خص بالعرض فلا قوله (القوة تعال للقدرة الخ) فهذه المناسبة
اورد بيان معنى القوة في بحث القدرة قوله (يعني ان المقصود الخ) بخلاف المعاني الاخر
فان بيانها وكول في المقاصد الاخر وذكرها هنا استرادى لبيان اطلاق القوة فان بيان الامكان
قد مر في الامور العسامة والقدرة قد مر في المقاصد السابقة والانفعال سيجي في الكيفيات
الاستعدادية قوله (هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لا بد في العلاج من استعمال
الاعضاء قوله (هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لا بد من الحياة حين
العلاج قوله (واما كان الخ) دفع لما يراه من انه يخالف لما مر من ان القيد في الالفاظ للاخراج

(القوة)

القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول المرض العام لامتناع اشتراك الجوهر والاعراض في وصف
جنس (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اي على الشيء
الذي يتعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها
لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد
فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها
واما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذي
يصح منه الفعل او الترك كما نقله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل
والتيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اي الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتي طاه)
اي الامكان الذاتي (وقد يقال النفس) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وبمعنى من الطرفين)
اي طرفي الوجود وعدمه فان يمكن الوجود يمكن عدمه ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل
فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا يشك ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت
قدع لم يماز كرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة لعدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت
قد يكون الامر كذلك كافي مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان
دون الامكان الذاتي والطبيعة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لشي من الطبيعة بانسان بالضرورة
فتأمل (وقد يقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (وتقال القوة) لانه
القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس
كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة في المباحث المشرفة ان القوة بهذا المعنى كأنها
زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل ارادتها بالقدرة على الافعال الشاقة التي يمكن منها (و)
تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت
بالاعراض من الكيفيات النفسانية المقصد اثبات شدة في وفي النسخ المشهورة الرابع عشر
(الخلق ملكة تصدر عنها) اي عن النفس اسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي

في سبيل الكون

وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيصا بالاثبات السابق اما اذا كان تفسيره من معنى الى معنى اعم وهو
اتعير قوله (في وصف جنس) والامتناع القوت العشرة اجناسا عالية قوله (مجازا) متعلق
بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها قوله (معا بالقوة) لاستلزام ارتفاع الفيضين
اجتماعهما قوله (بما ذكرت الخ) من قوله فلو لا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل
الفعل الخ قوله (كافي مثال السواد) من قولنا الابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن
لذاته الابيض بناء على انه لا يتغير حيث شأفه عند حصول البياض قوله (فان الهواء الخ) فانه مستعد
لان يصير هواء بزل صورته النوعية وحصول الصورة المثبتة وليس بممكنه بالنظر الى ذاته لامتناع
اجتماع الصورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادي مع التغير في ذات المبتدع بخلاف الامكان
الذاتي قوله (وهذا تكرار الخ) الا ان المقصود من ذكره اوليان وجه المناسبة لابراد معاني
القوة في مباحث القدرة ومن ذكره ههنا بيان اطلاق القوة عليها قوله (هذه العبارة
توهم) فالاول ان يقال للقدرة على الافعال الشاقة قوله (زيادة وشدة) والمعنى الاول
اصل ومبدأ لها قوله (التمكن منها) لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر قوله (عدم الانفعال)
اي كونه بحيث لا يفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية قوله (اذا خصت بالاعراض) اي
لم تحصل شاملة لقدرته تعالى قوله (اي عن النفس الخ) فاستناد الصدور الى الملكة مجازي باعتبار كونه
آلة قوله (بلا روية) في القاموس دواء في الامر برونه وتزد بالطرف فيه ويعقبه ولم يقل بجواب
والاسم الروية والرؤية قوله (كمن يكتب الخ) تنظر لانشال المصريح في شرح المقاصد

هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال
فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان
غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل
الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما
ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي
مغروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى
من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوى على
جميع المعاني
قوله خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم
الخ (قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف
لان السطح لا يحصل من الخط كان الخط لا يحصل
من النقطة وكذا ان الجسم لا يحصل من السطح
بل هي اعراض لها ولا يتقدم المرض بالوجود
على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط
على مثله بفعل المربع واما ان حدوثه فيها
فكلا

قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها
اي مربع يساوي مربعيهما (اي ولان المهندسين
يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة
قوى على ضلعيها اي على مربع ضلعيها
وارادوا ان مربع يساوي مربعيهما والقرينة
ان مجموع مربعيهما حيث يكون قوة للوتر فيندرج
في قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام
يستدعي نوع توضيح فنقول ورافقاً هو الخط
الواصل بين ضلعيها والمربع فديطابق على
العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا
اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فاما
مربع عشرة والعشرة جذر المائة وقد يطاق
على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية
وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع
الوتر بمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين
فان تصور على المعنى الاول ليصح على المعنى الثاني
ايضا فنقول اذا فرضنا كلامنا من ضلعي القائمة
عشرة اجزاء متساوية فربع كل ضلع مائة
منها لانها الحاصلة من ضرب عشرة في
نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع
الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر مائتين وانه
فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر
وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر
في نفسه مائة وستة وتسعون والحاصل من
ضرب خمسة عشر في نفسه مائتان وخمسة

في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نعمة نعمة (اوفى نعمة نعمة) فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصعود الفعل عن النفس لم تسمى ايضا خلقا واذا كانت مبدأ لم تسمى خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القبول معا كانت خلقا (وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ للمالبس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتديرها اليه تحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها تنجذب ما ينفع البدن ويلازمه وتسمى قوة شهوية بهيمة وثالثها ما يدفعه ما يضرب البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سلبية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرقات ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اي غير الفضيلة والرذيلة (مالبس) شيئا (منهما) اي من الوسط والاطراف فانه مسائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والارذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرقي كل الامور ذميمة (فالصفة هيبة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الشهوة) الذي هو افراط هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيبة للقوة العقلية) المتوسطة (بين الجرأة) التي هي افراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ويجوزها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الخلق قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قبل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجرأة والبلاهة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها هي العلم

سيالكوتى

بن ان الراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لا يسمى خلقا كملكة الكتابة والمراد بافعال النفس ما لا يكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبافعال الجوارح خلافه قوله (في نعمة) ان اراد الفصل الثاني او تقرر ان اراد الفصل القريب وهو المذكور في الكتب المشهورة قوله (اذا لم تكن ملكة) كنصب الخلق قوله (ولم تكن مبدأ لصعود الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة قوله (واذا كانت الخ) كالخلق اذا حال والكرم قوله (فانفقه الخ) انفق ان يكون تصرفات الهييت على وفق واقضا القوة العقلية ليسلم ان يستعبد الهواء ويستخدمها للذات والفجور الوقوع في ازدياد الذات على ما ينبغي والحمود السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من الذات والشجاعة هي انقياد السجية العقلية لكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور والتهور الاقدام على ما ينبغي فالجبن والحذر عما ينبغي والحكمة هي ان يكون استعمال الفكر فيما ينبغي الجرأة استعماله فيما لا ينبغي اوصلي ما ينبغي والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف في رساله الاخلاق قوله (والحمود) بالخاء من خذت النار اذا سكن لهما لا ينجح على وهم قوله (للقوة العقلية العملية دون النظرية) لعدم كونه مبدأ لصعود الفعل قوله (بين الجرأة في القاموس) الجرأة باضم بحيث مررب كربة ومصدر الجرأة قوله (اصول الفضائل الخلقية) ولكل منها اشبه وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست قوله مغايرة للحكمة الخ

(بالاشياء)

بالاشياء مطلقا سواء كانت مستعدة الى قدرتها اولا وبما يجب التنبه ان الافراط المذموم اعانت تصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من النعمة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لان الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفته افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلية في العدالة كما يظهر بادي تأمل في مقاتلتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين في خاصة في تفسير كليات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قبل هي الارادة محبة الله لنا ارادته لكرامتنا) وموئنا على التأيد (ومحبتنا لله ارادتنا لطافته) وامثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية معتزلة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستقرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية ترتب على تحيل كمال فيه من لذة او متعة او مشاكلة تخيلا مسترا كحبة العاشق لمشوقه والمنعم عليه لمنعه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذا لم رض الله لعباده الكفر لم يكن حرم يذله ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراد الله ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب الافة هو عدم فعل المفسد (سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والثوم وسواء تعرض لصنعه او لم يتعرض واما عدم مالاقدرة عليه فلا يسمى تركا وذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقبل ان كان قصدا) اي عدم فعل المفسد انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك التام الكتابة (ولذلك يتعلق به) اي بالتارك (الدم) والمدح والثواب والعقاب فلولاه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك

سيالكوتى

رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المفصلة للحكمة وهي معرفة الحمايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة قوله (من الحكمة النظرية) المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتها واختيارنا قوله (وليست هذه داخلية الخ) فان الداخلية فيها معنى ملكة تحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما عرفت قوله (بل لابد الخ) اوسهولة صدور العارفين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا يتصور ككليات نفسانية ولو باعتبار بعض المعنى فذكر جميع ماله المعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من ان ذكر تفسير محبة تعالى اضطراذي قوله (وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بما يكون مناسبة بين الذاتين من غير اعتبار لغير وصفية وهذا التفسير لا يشتملها قوله (الكمال المطلق) اي من كل وجه قوله (على الاستقرار) بقوله لصور فان النصور المستمر على حسب استقراره بوجوب المحبة على اختلاف مراتبها قوله (بلا فتور) اي بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما قوله (من لذة) اي حسية او متعة منه يرتب عليه اللذة بعد حصولها او مشاركة بينهما بوجه والثالثان الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف قوله (لم يكن مریدا) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم قوله (هو ترك الاعتراض اي) اي الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضى صفة وجودية قوله (حاصلا بالقصد) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء

موجباً لخصوص المخرج ما كان داخلاً قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بقيد لما قبله في التحقيق بل ازالة للقيد التوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغير الاعتباري نوع مناقشة يتدفع بلزوم استدراكها اذ لم يحمل عليه فتأمل قوله (فالاول النفس الفلكية) قال الشارح في حواشي التبريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الاقسام ولعلهم يخافون ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصره اعتبارا كما في انحصار العناصر قوله (وما في مضاهها كالصور النوعية للركبات مثل الصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للقرينون وكالحاررة ولبردة على ماض قوله مجازا) شلق في المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا يتقال بدل عليه تأخره عن ذلك القول وبدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر قوله (التي يجب مقارنتها لحد المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكيم

قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي) فيه بحث اذ لا يمكن ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجي في مباحث التكوين من الاهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورد على المعنيين اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي ايضا بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد الخ) حاصل افرق بين التابن ان الاسود ٢

وعشرون فلا بد ان يكون جذرا للتابن في ايديهما واذا اخليت هذا اخليت المساواة على المعنى الثاني ايضا قلنا مل قوله مبدأ التغير في آخر الخ) قال الشارح في حواشي التبريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة العقلية والانفعالية اعني التي ذهبا عملها نحو الفعل او الانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقا سواء كان تأثرا او تاريا ثم قال بعد نقل قول الكاتب القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثير وجعل التعريف شاملا للقوة العقلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اهم الا ان اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة العقلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شيء في آخر

قوله (والعقلى ان المعالج الخ) قبل المعالجة هي الطب العملية فهي لا تخص بالنفس لانها لا يكون الا بالآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وان كان حصوله لها بعمونة الآلات البدنية فالمعالج يكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيتمثل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تأثرها عما ارسم في قواها بان يتشبع بكليات تلك الجزئيات المرتبطة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانقشاض اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتأثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يستند اليها الفعل حقيقة وانما يستند الى الفاعل قوله (وانما كان هذا التبريد موجبا الخ) اشار الى جواب ما يقال المقول كون الشد في الآيات ٢

قطعا (وقيل انه) اي الترك (من افعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفعل وانفس
 عن ارتباده (وقيل هو) اي الترك (فعل الصد لانه مقدور والقسم) اي عدم الفصل (مستمر)
 من الازل (ولا يصح ان لا القدرة) الحادثة وقدينا دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل
 ذلك الفعل في كل وقت استمراده عند من هذه الجهة صلح ان يكون عدم اثر القدرة قالوا ولا بد ان يكون
 كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا لا آخر فالعدم يمكن احدهما او كلاهما مقدورا
 لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك يعود الصعود الى السماء ولا ترك يجر كنه الاضطرابية
 حركته الاضطرابية ولا ترك يجر كنه الاضطرابية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم
 الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المتبعة من الارادة العقلية والشهوات والنزوات النفسية
 فان لم يرجح احد الطرفين حصل العجز وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اي الذي ذكرناه
 في تفسير ما عدا الترك (اي يصح اذالم نفسها) اي الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفي
 المقدور بالوقوع (بل باليسل) او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرتها بالصفة المخصصة
 فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخص ما لا يكون محبوبا ولا مضر ضيا والعزم قد يكون سابقا على
 الفعل الذي يجب ان يتقارنه الصفة المخصصة

نوع الخامس

من انواع الكيفيات النفسية (بقية الكيفيات النفسية) اي في هذا النوع مقصدان الاول
 اللذة والام بديهيان لا ركل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه
 ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لحصيل ما بهيتهما فان الاحساس الوجداني يميز بينهما
 قداما له تلك الماهية على وجه لا يأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر
 وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يصدق في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس
 اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم

سائر الكون

الله كان وما لم يشأ لم يكن اللهم الا ان يراد منه كونه حاصلا بقصد ما يستلزمه تجوزا قوله (وكف
 النفس عن ارتباده) اي طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان شاب المكاف في انه
 موقوف عند عدم فعل المتبها قوله (دوام استمراره) اي بقاء استمرار ذلك العدم في الازمنة
 الاتية مقدور لا يعني انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازل بل بمعنى انه
 يتعلق القدة بالفعل فيزول استمرار العدم في الازمنة الاتية بخلاف ذلك الفعل قوله (لا بد
 ان يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل قوله (بديهي) اي
 بالكنه الاجبالي الحاصل من حصول جزئيهما في الخيال وحذف مشخصاتهما في سائر المحسوسات
 قوله (من نفسه) اي وجدانا حاصلا من نفسه لا من النظر قوله (على وجه لا يأتى الخ) لان
 هذه حصول لما بهيتهما بانفسهما والحاصل بان يترتب حصولها بالوجه بناء على ان الاطلاع على ذاتيات
 الحقائق متعذر قوله (شرح الاسم) وما له التصديق باوضع الالتباس اللفظي بين الامور الحاصلة
 في الذهن لم يحصل ما لم يكن حاصل قوله (ادراك الملايم الخ) لاختفاء في انه لا بد في اللذة
 والالم من امور ثلاثة الادراك كونه المدركة ملايما او مسافرا في اعتقاده وتيل نفس ذلك المدرك
 اما الاولان فظاهر اذ بانفسهما تتقن اللذة والالم واما الثالث فلانه اذ لم يكن خيل هناك بل اللذة
 كان رضاك يتخلل اللذة والالم لا يتصفهما كما في تخيل الحلاوة والمرارة ولا يتخيل في ذهنك التباس
 تخيل اللذة مع لذة التخيل والمدفان قبل التخيل الذي هو اللذات حاصل فيها فيخلل لذة الجماع غير
 لذة تخيله ولذا قال الشيخ في الشفاء لذة ادراك وتيل لما هو كمال عند المدرك من حيث انه كمال وخير
 فلا بد من اعتبار التيل في التعريف المشهور بان يقال قيدا الحلية يدل على ذلك فان الملايم لا يتصف

هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدمومة لذائفة) واستجماع النعمات الطيبة المناسبة للقوة
 السامة (والجاء) اي وكالجهاد والرفقة (والقلب للقبضة) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي
 عليه للقوة العقلية (قولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدم والسكر به اذا علم
 ان فيه نجاسة من العطب) وللهلاك فانه ملايم من حيث اشتمله على النجاسة وغير ملايم بل مناظر من حيث
 اشتمله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناظر
 فانه الم للذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحلية في تعريف الالم قال الامام الرازي (وذلك) اي كون
 اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فان ادرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع
 (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعم) ايضا (ان عده ادراكا للملايم) الذي هو تلك الاشياء (واما ان اللذة
 هل هي نفس ذلك الادراك او غيرهما ذلك) الادراك (سببها) اي اللذة (و) انه (هل يمكن
 ان يحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وتنه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون
 اللذة ولا يمكن (فمحقق) شيء من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اي في الكل الى قيام البرهان
 وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يأتى له هذه المناقضات وقد اختار ان تصورهما
 يذهبى واجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردنا على تقدير احتياجهما الى التعريف دون
 استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبهذه تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر
 في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زراريا الطبيب الرازي لانه) اي ليست اللذة امرأ
 محققا موجودا في الخارج بل هي امر عديم هو زوال الالم والبه اشار بقوله (وما يتصور منها) اي
 من اللذة (انما هو دفع الالم) من الالم (كالاكل) فانه دفع (الام الجوع والجماع) فانه دفع (الام دغدغة
 المني لا وجهه) وبالجمل لا يستلزم اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير
 الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا نعم) نحن (جواز ان يكون ذلك) اي دفع الالم وزه الاله (احساسه)

سبيل الكون

بالملايم له لا بعد الحصول للملايم والمراد بقوله ادراك تيل ما ادراكه بجماع للتيل اورد الواو اشارة
 الى كمال مدخلية التيل في حصول اللذة فانهما مجموع الادراك والتيل وهو المطابق بظاهر قولهم
 ادراك الملايم والالتيل فانه صريح في انها من قبيل الادراك او مجموع الادراك والتيل فيكون قولهم
 مبني على اتساع حيث جعل جزءا للشيء قيدا له تنبيهها على ان الادراك هو العمدة فطابق التعريفات
 المشهورة في الاثبات ويكون الثاني تفصيل الاول لما اتاه وقع في بعض عبارات الشيخ ان ادراك
 الملايم سبب لذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطابق على الكيفية
 المخصوصة التي هي الادراك وعلى المعنى المصدري اعني الالتذاذ وهو سبب تلك الكيفية قوله (هو
 كمال الشيء) الكمال مصدر كمال الشيء بمعنى تم والمراد به مابه الكمال اي يخرج مابه الشيء من القوة الى
 الفعل وقدينا لا يكون مناسب ولا لقيامه ومؤثرا عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان
 الكمال من حيث انه مؤثرا يقاله الخير قوله (كالتكيف الخ) اي الانصاف بكيفية الحلاوة
 فهو مثال للملايم كما في شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاء عليه قوله (واستجماع النعمات)
 اي ادراكها قوله (وادراك حقائق الخ) فاللذة فيهما ادراك ذلك لادراك قوله (وايضا
 تصور الخ) اي تصور الشيء بالكنه التفصيلي مانع عن الالتباس بشيء آخر لتيمر بالذات وتصور
 اللذة والالم بالكنه الاجبالي هو ابلغ من التصور المكتسب بالرسم لا يستلزم تصورها بالكنه
 التفصيلي فالتباسهما بما لا يلزمهما باق حال تصورها بالكنه الاجبالي وهو حصولهما بتصورهما
 قوله (وبالجمل الخ) لما كان عبارة المتن موهمة بكون اللذة عديمة والالم وجوديا صرفها
 الشارح بان المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الالم تبدل حالة طبيعية الى
 حالة غير طبيعية فكان ما عدا بيان عبارات من زوال حالة الى حالة اخرى قوله (اعني زوال الخ)

موجود في جميع الصور التي قد عني جعل
 قوله او منفعة او مشاكلة قسي قوله من لذة قلت
 المراد باللذة ههنا معناها القوي قال في شرح
 المقاصد لا شك ان لفظه اللذة او الالم بحسب
 اللغة انما هو المحسوس دون العقلي
 قوله وقدينا دوام استمراره مقدور الخ
 فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام
 وفي ملاحظة حدوثه على تقدير ازالة اصل
 العدم خفاء ظاهر قلت يمكن ان يقال دوام
 استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلا فتجدد
 اذ لم يوجد في الامر الدوام بالنسبة الى هذا
 اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على
 هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله في نفس العدم
 ايضا

قوله قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين الخ
 فان قلت اذا اشترط ذلك في ترك الصلوة بفعل
 ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدور حال
 كون ضدها مقدورا او لا يقولوا بذلك فان كان
 الاول فهو خلاف اصلهم في نفي قدرة واحدة
 او قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا ينفك
 ان يكون مقدورا للقدرة عند تعلقها به وذلك
 يفضي الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان
 الثاني فالصلوة غير مقرونة لغوان شرط الترك
 وهو خلاف الشرع واصطلاح الاعتقاد واهل
 اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين
 في الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك
 لا ينافي ما ذكر
 قوله في تفسير ما عدا الترك وما عدا الرضاء
 المفصلي ترك الاعتراض
 قوله يدركهما من نفسه (الا قرب ان من بمعنى
 في كما في قوله تعالى ادركني ماذا خلقتني من
 الارض

قوله وقيل اللذة ادراك للملايم قاله ابن سينا
 فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة
 من الهيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملايم
 من حيث هو ملايم وذكر ايضا في فصل العاد
 من المقالة الثامنة ان القوى مشتركة في ان شعورها
 بمواقفها وملايمها هو خير واللذة الخاصة وذكر
 في الادوية ان اللذة ادراك لحصول الكمال
 الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل
 من ذلك الكتاب سبب اللذة عند انتهاء الخروج

اي احدا سبب حصول اللذة في العود الى الحالة الملازمة بحصول ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم جاءت زوال مالم يست طبيعة حصول ادراكها الذي هو اللذة (امتنازه في مقامين احدهما انه) اي اللذة وتذكر الضمير للنظر الى الخبر (دفع الام) فان من العلوم التي اللذة امر وراء زوال الام (وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الام (وبما يندى) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواء (ما بوجه اللذة دفعة بلاشوق اليه ولا ان يحظر بالبال - حتى يقال انها) اي اللذة التي اوجبه ذلك الشيء (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا مكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل انظر الى وجه مملح والطور على مال بقعة) والاطلاع على مسئلة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم يقعداتها فقد ظهر ان دفع الام على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكتابات هذه الاشياء ومشاطا اليها في ضمن جميع حركاتها ومثلما يفقد انها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزيئات زل عنه بعض ذلك الام واذا حصل له جزيئات اخرى زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الام (ثم قال الحكماء الالم سيبه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط (بالجزئية) وهذا مذهب جالينوس فالخارج انما يوجب ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثفه ووجهه يوجب ان يجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يتعصب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض الباق لشدة تفرقه ولزم والحاصل من المدونات يؤلم ان تفرق التفرق والعص والقباض لفرط التقيض المستيع للتفرق وكذا الحال في المشومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفرق التابع اعنف الحركة الهوائية عند ملازمة الصمغ وبالجملة تنفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع (وانكره الامام الرازي فان من عرف) اي جرح يده (بسكين شديدة الحدة) في الغاية (لم يحس بالام الا بعد زمان ولو كان ذلك) اي تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتدح الخلف عنه) وحث تخلف الام عن القطع والتفرق في ظهوره ليس سببا كذلك (بل تفرق الاتصال) الحاصل

سبب الكوى

فسر العود بذلك لدفع توهه كونه وجوديا قوله (وقد يقال الخ) والجواب ان ادراك الكليات انه يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك ان من نظر الى وجه مملح اول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لا بوجه جزئي ولا بوجه كلي قوله (وسبب الذاتي الخ) اي القريب على ما في شرح المقاصد من ان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب يتوسط بينه وبين السبب قوله (تفرق الاتصال) حاصل الكلام ان الاطباء بعدما اتفقوا على ان كلاما تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وانه لا سبب له سواهما اما بالاستقراء او بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحة وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الاتصال على ما يجب قلنا في لهذا الكمال يكون مبطلا لا اعتدال المزاج وهو المزاج اولهية وهو تفرق الاتصال اختلفوا في ان كلامهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ ان السبب بالذات وهو تفرق الاتصال فقط وسواء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال وذهب جالينوس وكثير من الاطباء ان السبب بالذات سواء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سببا بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجمع من التأخرين قوله (تفرق) اما من داخل كخلط الحال او محرق او مرطب او ميس صارع او ملازمي وخطلي وامان خارج كعدم عمد وكالجبل او يقطع كالصيف او يحرق كالنار او يرض كالحر او يثقب كالسهم او يتهن كالكب والافق والانس كذا في القانون قوله (لو كان ذلك سببا ذاتيا لامتدح الخ) الملازمة بمنوعة لان السبب الذاتي لا يلزم ان يكون حلة موجبة حتى تمتع التخلف عنه بل يواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سواء المزاج المختلف بسبب ذاتي

(بالقطع)

بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الام (وحصوله يستدعي زمانا) وان كان قليلا (قريبا) يتدعى العضو (المقطوع) بالاحالة الى مزاج سبي يحصل الام (الذي هو سببه) (واما اجماع) الامام على ما ذكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للام (بان التفرق عدم الاتصال) عامن شأنه ان يكون متصلا (وهو عددي) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للام الذي هو وجودي بالضرورة (واما اجماع ايضا على ذلك) بان التفرق مدخل في الغذاء لجميع الاجزاء ولا تصور (هذه المدخل) (الا بتفرق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من مقتضى بالفعل بان تفرق اتصال اجزاء مقتضى ويتوسط بينها وينتبه بها والاعتناء حاصل لاكثر اجزاء مقتضى في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصل لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات (فيجب ان يؤلم) التفرق وليس كذلك لان مقتضى لا يجد اما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان التفرق لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في العمل ولا معنى له الا ان يفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا العمل محتضا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان العمل هو الحرارة السارية في طاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا ألم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التفرق والتو والخلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فاصغر هذا التفرق لم يحصل الام قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تنحصر بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات اعم الام الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا ان الامها لما استمرت لم يحس بها كاستمرار الكيفيات المستمرة لانا نقول لاننى بالام الالمعنى المخصوص الذي يحسده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان قبل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيء هو طباؤها لا التفرق العددي فلا يلزمنا جعل العددي سببا للوجودي واخلج في الخلف بوجه آخر الزمى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحديثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الغيظ وانما يختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد

سبب الكوى

الام مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالاعشاء او شرب دواء قوله (بعد العضو) اي يهيئ لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحي لجماعتها قوله (بان التفرق الخ) اجيب عنه بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن بعض فلا يكون عدما والاولى ان يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل بعد اجزاء بعد الانفصال والحركة بدليل ان الام باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم ان يزول الام بزوال الحركة قوله (فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للام الذي هو وجودي) وقبل العددي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصال موجبا للامر الوجودي وفيه انه خروج عن محل النزاع كما مر تقريره فيجب ان يالم لتدعى فيه ان التفرق الطبيعي غير مؤلم كسوء المزاج التصف ولزم فيجوز ان يكون مشروطا بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فانما يوجب الام ولو كان مدركا من حيث انه متاخر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملايم لكونه متيقا للبدن وموصلا الى كماله ودافعا للفضلات قوله (قلنا الخ) فيه ان التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلما قوله (عاد طبيعة كل منها الخ) اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظا للمركب وما ناعما اقتضته طبائع العناصر

٢ بالنسبة وهو المراد ههنا فذلك الحاصل للشيء كمال الاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له قوله (كالتيكف بالخلوة الخ) هذا مثال للملايم كما صرح به بعض الفضلاء لا الادراك الكمال الذي هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع التفرقات بآياه لان الاستماع هو الادراك قلت لآياه لان ادراك التفرقات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك الملايم كما ان ادراك حقائق الاشياء بلام للقوة المسافلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها قوله (للقوة الغضبية) اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان المتذ والمدرك للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ ويتألم بذلك وكذا الحال في الالذ وامانالم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها ألم لمسي وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كاللعين فكيف زعم انها لا يلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لا تتحالة اتصافها بها ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفصلة بادراك الكمال مع النيل ولما قلنا ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة الالامسة مثلا ابصارا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لانفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا الحق يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التبريد من ان القوة الحسية كالات مؤثرة عندها تتأله وتداركها من هذه الهيئة وتلذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجميلة وكال الالامسة ادراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة السامعة محل نظر انهم الا ان يجعل على المساعدة فليست

٢ الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارة ورد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه مقابرا للذة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه فين كلامه تدافع على ان في التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملايم بل ادراك وتل بما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه في الاشارات ليقال المراد من الادراك معناه القوى اعني المحرق والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والام من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور في التعريف معناه القوى ويمكن ان يقال المراد باللام هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن بقي الكلام في الاحتياج الى قيد النيل في التعريف الثاني هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والام ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما اشار اليه الشارح في حواشي التبريد قلنا لا يصح ترميها بكل من الادراك والنيل لان صدق احدهما لا يستلزم صدق الآخر فحين ان يعرف مجموعهما مجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون للذة حيزا ماهية واحدة وحيدة حقيقة قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمراد هو الحاسة قال الشارح في حواشي التبريد فان قلت قد يثبت الانسان بتخيل جماع حسنه وتخييل شرب مشروب مرقوب فيه فهنا التذاذ ولا يل لنا هناك تخيل اللذة بتخييل النيل واهل مراده انه لانه ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملته بحال الحبيب وشرب مشروب مرقوب فيه والافقية لذة بالنسبة الى القوة المخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المخيلة قوله (والملايم هو كمال الشيء) الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بافعل سواء كان متناهيا لا شابه اولاً ويطلق تارة اخرى على المقيد

قوله كالدواء الكربة (أي كشراب الدواء الكربة فانه الكمال الحاصل للشيء)
قوله لم يثبت بالبرهان (ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها للملاهي لها اول بعض قواها)
قوله وكذا الحال في بين الام والادراك المتأخر (ثم قال الامام والاقرب ان الام ليس نفس ادراك المتأخر ولا هو كاف في حصوله لان الجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكا غير طبيعي
قوله وايضا تصورا لكنه الخ (هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم يديهان لا يبر فان انهما يديهان بالكنه
قوله ومما يبينه على انه الخ (تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما هو واجب مبتدأ ومما يبينه خبره قدم عليه والجواب محذوف من قوله انه مبدأ يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتأخر ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب ومما يبينه خبر مبدأ
قوله بلاشوق اليه) وايضا قد يحصل الخلاص من الام من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج وفي ورود الملتذات من الطعموم والروائح ونحوها على من له قابلية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك
قوله وقد يقال الخ (فان قلت مقصود المصنف من قوله بلاشوق اليه نفي الشوق مطلقا اي التفضيل والاجمال بان لم يخطر بباله قط لاجزائيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لا يرد هذا الدليل فانه هذا القائل لا يبره ان انقضاء الشوق الاجمال في شيء من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور في حين جميع جزئياتها لما تفاوتت اللذات بحسب حصول الميكنات واللازم ظاهر البطالان لان من طالع جبال جميل في النفسية يلتذ فوق ما يلتذ بمطامعة جبال آخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لانه الاشتياق الى مطامعة كمال الجمال وان كان اجاليا اشده من الاشتياق الى مطامعة جبال ادنى من مرتبة الكمال ثم نعم فتأمل
قوله فان من صغر به الخ (اجيب بان قطع العضو سرعما بالة في غاية الجدة ان كان مع

فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه فانه استمدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فمضى هذا يكون السبب القريب للذة والالم شيئا وانتفاء هو المزاج لا يفرق (وزاد ابن سينا) للام (سببا آخر) فقال السبب القريب للام امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اي ولان سوء المزاج المختلف سبب للام (قوله لسوء المزاج) لا لا تؤلم الابرة (بل تلك السعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (خلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان ابي ولى (اما نيته فان حرارة المدفوق اكثر من حرارة صاحب القلب بكثير) لان حرارة الدم مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذبة اهما وحرارة القلب واردة من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا انتهى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امر جنها الاصلية (والثاني) من المذكور في اعنى حرارة القلب (مدرك دور الاول) فان صاحب القلب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدفوق (واما لميته فان الاحساس شرطه لمختلفة ما لكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كفيتهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فان يمكن الكيفية المتأثرة في العضو وازال) ذلك المتكهن (كيفية العضو الاصلية) كافي سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كفيتمان مختلفان فليكن فعل وانفعال فلا يحسن به) اي بالناظر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الاما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فتحقق المتأثرة والاحساس بالتأثر الذي هو الام (ولذلك) اي ولان شرط الاحساس التأثر التوقف على المخالفة والمتأثرة (فالاحساس اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها) (مدرجا) اذ يحسب استمرارها ثقل المخالفة بينهما وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اي تلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في اول الوهلة سورة ثم تضعف (وان شئت) شاهدا على ما ذكرناه (فمن داخل الجاه)

سبيل الكوي

قوله (لان مزاجه الخ) لا يخفى ان الارم بما ذكر ان يكون كل صورة وكيفية للجسام العنصرية بواسطة استمدادها واما ان مزاجه فانه ذلك الاستمداد فلا بد له من دليل قوله (فالمتفق مزاج غير طبيعي) وهو انما يمكن في العضو بتدرج ولذا لا يحسن به قوله (والمختلف الخ) يعني ان الاعضاء في جواهرها مزاجا يعرض عليها مزاج قريب مضاد لذلك حتى يكون امح من ذلك او ابرد فحس القوة الحساسة لورود ذلك المتأثر فيقال لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة لان الحار والبارد كفيتمان فعليتان والرطب واليابس كفيتمان انفعاليتان قوامهما ليس بان يؤثر جسم في جسم بل بان يتأثر جسم واما اليابس فاما يؤلم بالعرض لانه قديسه سبب من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا في القانون يعني ان الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كفيتين معلومتين على ما اشتهر كذا حقه في الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فمما ان الرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية المتوسطة لان لهما دخلا على ما اشتهر به فمما ذكرنا اندفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للام بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا يكون موجبة للاسترخاء مالم يقارنه الرطوبة

(فانه)

فانه عند دخوله فيه (يستحق الماء الحار بحيث يشتر منه) ويتأذى به وذلك لمختلفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا ثبت فيه قاب ساعة اتر فيه هواء الجاه فسيخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتزاد) حيث لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بيب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء في المقصد الثاني الصحة الخ على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون (ملكة او حالة) لم يكتف بذلك احداهما نفيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصفة النافذة (يصدر عنها) اي يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير ما وفة (وهذا) اشعر يف (نعم اواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الاكون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالتبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتبعية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحة (ور بما يخص) الصحة وتعرضها (بالحيوان او بالانسان فيقال) الصحة (كيفية بدن الحيوان) الى آخر ما مر (و) يدل كيفية (بدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجيع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة فاطيفور يأس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على الجري الطبيعي غير ما وفة وكأني لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وزكيه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جملة) اي جعل الصحة (من الحالة والملكة) اي من الكيفيات النفسانية سوية الا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اي من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة ايضا منها واما قنا ان المرض ليس منها (اذا جئنا) اي اواعها المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي) اي هذه الامور المذكورة (اما من) الكيفيات (المحسوسة او من) مقولة (الوضع او عدم) فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احد الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا يتفق الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غير متوافقة وانصاف البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج

سبيل الكوي

يعنى البلة قوله (يشتر) الا شتر ان الانقباض والافشار قوله (قاب) اي مقدار قوله لم يكتف بذكر احدهما الخ (الاول لم يكتف بذكر احدهما فلو ان افعلنا التعريف ولم يذكر ما هو اعم منهما اعنى الكيفية النفسانية للتبعية المذكور قوله (على ان الصحة قد تكون الخ) فكلية او للتبوع لا للتزيد وبعبارة اخرى الحكم بالتزيد لا للتزيد في الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من ان كلمة او للتزيد وهو يتأني التعريف وما قيل انه ان كان المذكور قبل التزيد الامر المشترك فهي للتبوع والا فلا يزيد فاكثري قوله (يصدر لاجلها الخ) فانها مدخل في الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع واستناد الفعل اليه كاستناد القطع الى السكين على الجوز المشهور غير ما فيه الاظهر ان يقال على الجري الطبيعي قوله (وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بانفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعم النفس النباتية وما في شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على ما يعم النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة قوله (في فاطيفور يأس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد ههنا مباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة قوله (لعمم الاستعداد بها) اي في ذلك المبحث لانه اورد مثلا للتضاد الذي ليس بينهما واسطة اذ في مقام الحد فلا يردان عدم الاعتداد ببعض افراد العرف لتقصاته غير موجد لانه يخل بجماعية التعريف قوله (فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لا تخص بالانسان في نفس الامر قوله حيث قال الخ (بناء على ان الايقى يعلم

(موافق) (٢٢) (ثاني)

٢ النفسات النفس والشغور فلاتم تأخر الام وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الارى ان من انصرف فكره الى امر اخر شريف كان تأمل في مسئلة كلية او خسيس كالتب بالشرطج وامثالهما ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خير بان الفصل في تأخر الام التجربة
قوله وهو عدى فلا يجوز ان يكون الخ (اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فاعدى يجوز ان ينصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الانصاف موجبا لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذي هو الجبر الاخير من العلة التسامية والامر العدى يجوز ان يكون جبرا اخيرا مستلزما للملول وان لم يجز ان يكون موجدا
قوله بان التغذي مداخلة الغذاء اي يلجج (الاجزاء) اي يلجج اجزاء التغذي به فلا ينافيه قول الشارح لاكثر اجزاء التغذي على ما فيه بقوله في اكثر الارقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من صغره بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين السبب فحاج ان يكون مشروطا بشرط يختلف عنه السبب بفقده
قوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الخ (قل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذا والنماء وان كان كثيرا لكنه منصرف فلا يؤلم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذ لم تدرك الما تنصرف التفرق لم يدرك حاسة عضو آخر اذ لا ذلك فتأمل
قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ (فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج الخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل عند البره اول بل انما لا يحسن بالام لاستمرار المزاج السلي فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فتأمل
قوله هو سوء المزاج المختلف (لكن اشترط

صارة عن تلك الكيفية كأن يقال الجي هي تلك الحرارة القريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة متافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الاتصال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات وامامه التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى بخيل بالافعال وليس شي منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة متافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قوله ان يتفصل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوه التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عديم فلا يكون كصفة نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كصفات نفسانية غير متعدلة تابعة للامور المذكورة وبخلة بالافعال (ولا شيء منها) اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شي من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جرحها منها ايضا فلا تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سبقتها من ضاوري المزاج الملايم والهيئة الملايعة والاتصال الملايم واما عن امور عدية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كصفة نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخرى مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدييات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (واورد) الامام الرازي في المباحث الشرقية (على هذا الحد الذي ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب عنها ايضا (الاول لمقدم الملكة) على الحالة في الذكر (واما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة (اول) حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة (والحالة اختلف فيها قيل هي صحة وقيل واسطة فقدت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعللة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) اي في الحد (اضطراب اذا سئد) فيه (لعل) وصددوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدء الافعال هو تلك الحالة

سبيل كوني

الطبيب لا يباحث عن احوال بدن الانسان قوله (عن كون تلك الكيفية غريبة متافرة) اي عن متافرة الكيفية واما قلنا ذلك لان المذكور امر اعتباري ليس من باب المضاف قوله (من هذه الاقسام الاولى من هذه المحتملات لانها ليست اقسام المرض قوله (فلذلك حكم الخ) لا يخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس ان الحكم بان سوء مزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصر على فلا بد من بيان تلك الصحة بهذا الاقتصار وما قبل انه ترك المحتملات اظاهرة البطلان فظاهر البطلان سوء التركيب له اقسام خمسة والجواب لان سلم ان الاقتصار محتمل لانه يكتفى لعدم كون المرض مطلقا كصفة نفسانية ان لا يكون قسم من الاقسام داخلها فيها قوله (عن مقدار كالتشمس المفرط) او عدد كزيادة اصبع او شكل كمنقطة الرأس او وضع كزوال عضو عن موضعه او انسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيواني قوله (محتمل بالافعال) صفة لكل واحد من الخمسة قوله (واقتصر المصنف الخ) لكفايته في توجبه السؤال قوله (والمقصود الخ) يدل على ذلك ما في القانون من ان اجناس الامراض المفردة ثلثة جنس يتبع سوء المزاج وحين يتبع سوء التركيب وحين يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة ولنا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجي قوله (ثم تصير ملكة) فتقدم الحالة اولي لتوافق الطبع قوله (الملكة اتفق على كونها) صحة (والفق ذو كره اسم فلذا قدمه قوله (والعللة الغائية) لا يخفى ان الملكة ليست عللة غاية للحالة وان كانت غاية له بمعنى يترتب عليها فلا يتم التفرق والوجه ان يقال الملكة غاية

(والملكة)

والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدءاها هو الموضوع (ولا يكون) المستند اليه الفعل بحسب الواقع (الاحدهم) لامتناع صدور فعل واحد من شئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آتة) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشترنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشي الان يا اول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) اي تحسيدا للشي بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فمعرفة غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلي) فلا شكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من جد الصحة ومانعاق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعنى انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد ينحصر على قياس ما تقدم في الصحة والحيوان او بالانسان واثبت خبر بما روي على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة فاطية وراس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عديم لنت اقول من حيث هو مزاج او الموهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث الشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدءا للافعال السليمة وثانيهما مبدءا للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكتفه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

سبيل كوني

للحالة اي كمال اليها يبنى اليها فيكون اشرف فلذا قدمه قوله (على ان يكون الخ) وما قبل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه اشارة الى ان صدور الافعال التسمية عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها ففيه انه يصح اسناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه ايراد كذا عن ومن في الموضوعين قوله (واما ما يقال الخ) هذا مذكور في شرح المختص وقد نقله الشارح في حواشي حكمة الدين من غير جرح وهما قال ليس بشي ولعل وجهه ان السلامة ليست امرا وجوديا حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن كون الافعال على المجرى الطبيعي فالصادر هو الافعال الموصوفة بالسلامة والقابل هو الموصوف بالصحة قوله (ان يا اول بما ذكرناه) من ان المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الالية قوله (اي تحسيدا للشي بنفسه) فالمراد بالدور لازم الدور وفيه انه لا حاجة الى هذا لا يكون المأخوذة في التعريف لفظ السليمة ومعرفة موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يخفى ما فيه قوله (معلومة الخ) اي المراد انها محسوسة بالذات قوله قلنا الخ (وقد يجاب بان عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلا دور والمآل واحد قوله (مثل ذلك) حيث قال المرض حالة او ملكة مقابلة لتلك الالية ولا يكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل قوله (لامناقضة الخ) يفهم من كلامه في الشفاء ان التقابل التضاد في المشهور وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ في الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة الدين قوله (والظاهر ان يقال) انما كان هذا الظاهر لان في ثبوت مبدءا للافعال المختلفة سوى الموضوع خفا انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تعريف لفظ المرض قوله (فلا بد من اثبات هيئة الخ) لان العدم لا يكون

عنتين

ان يراد بالملكة والحال الراشح وغير الراشح من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح في اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم قوله فاطية وراس (اي المقولات العشر قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان قوله وليس شي منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكليات كما صرح به نفسه في المباحث الشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقوله الوضع كما صرح به الابهرى

قوله واقتصر المصنف من بينها على اعتبار (الوضع) واعتذر الابهرى عنه بانه لم يورد الامور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام

قوله فظاهر انه عديم (قيل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفصال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عديم

قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آتة) وقد يجاب بان الصحة مبدء الفاعل والموضوع قابل وافظة من في قوله من الموضوع له معنى في كافي قوله تعالى (اروني ماذا خلقوا من الارض فاعني كيفية يصدر عنها الافعال الكثيرة في الموضوع له

قوله والصحة في البدن غير محسوسة) او قال يدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور

قوله والظاهر ان يقال (انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقيق الآفة الوجودية ومبدها في وقت المرض وليس

في سوء المزاج المختلف المؤول ان يكون حارا او باردا لا رطبا ولا يابسائه على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لانه قد يبدية لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات وفيه بحث اما اولها فلما تفرق تحت المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميتا بفاعليتين وبالجملة كما يحمل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال فليكن حبالا لوجه من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على انهما نفسا محسوسين كما مال اليه في فصل الاطعمة من الشفاء وان كان تخالفا للشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد يستتبع بالتفرق بواسطة التمدد الا ان الرطوبة كثر في الموحدة الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها

قوله توالم لسوء المزاج الخ) يمكن ان يقول المذهب بسببه البردة بفرق تفرقا غير تفرق دخول جرم ابرته ولا دليل على ان هذا التعريف الحاصل من المجموع ادنى من تفرق الآفة ولان تفرق جراحة ايلامها نقص من ايلام نفس الامة

قوله من حرارة صاحب الغب) الغب في الاصل ان تروا ايل المساء يوما وتدمعه يوما وكذا في الجي والدق ايضا نوع من الجي وتسميته يفهم من كلامه

قوله واما الملية فان الاحساس شرط) هذا بظاهر يخالف ما مر في بحث الحرارة من ان احدا الحسنيين اذا كان اسرع انفعالا من الحسار مثلا دل ذلك على ان في الامر كصفة تماضد المؤثر الحار في ان تأثيره فليأمل في التوفيق قوله كصفة التباقة) فقه من مرضه فقهها مثل تعب تعبها وكذا فقه فقهها مثل كلج كلجها فهو نافع اذا صح وهو في عقب علة والجمع فقه

قوله وصحة النبات ايضا) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح حوايه اللهم الا

تخصيها فكان ابن سينا كان مترددا في ذلك (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض العرفين
بهذين التعريفين (إذا خروج من الثاني والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الأفعال عن موضوعها
أما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالأول هي الصحة والثانية هي المرض (وأيضا جابريوس)
بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال النافق ومن بعض أعضائه أفع أو مرض مدة) كالشاهد
(ويصح مدة) كالصيف (لا صبح ولا مريض وانت تعلم أن ذلك) أي اثبات الواسطة بينهما إنما
هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (أنه إذا روعي شروط التقابل
بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلا لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة
لا يتخلو من أن يكون فعله سليما أو غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض العرفين مما
إذا روعي الشرائط المتغيرة في التقابل (وكذا كل متقابلين يتبع بينهما الواسطة فاعلموا) أي
امتاع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فإنه إذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما
معا وحيث ثبتت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض
فقد نسى الشرائط التي يجب أن تراعى فيقاله وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع
واحدًا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة واحدة والاعتبار واحدًا وحيث أن جاز أن يتخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والأفلا وإذا فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد
فلا بد أن يكون أمامه من المراتج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما وأما أن لا يكون كذلك فلا
واسطة إلا أن يحسد الصحة والمرض بمحد آخر وبشرط فيه شروط لا حاجة إليها يعني
أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الأفعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان
بعض أعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وإن لا يكون هناك استعداد
يقضي سهولة الزوال فيخرج النافق والشيخ والطافل ويشترط في حد المرض أفع جميع الأفعال
من جميع الأعضاء في جميع الأوقات فيخرج الأمور المذكورة من حده أيضا وتثبت الواسطة قطعا
إلا أن النزاع حينئذ يكون لفظيا

في سبيل الكون

فاعلة للأفع الموجودة قوله (مترددا في ذلك) لارتداده في كون المرض في التحقيق عدما
كالأجنبي على من نظر في كلامه في الفصل الثالث قوله (أما أن يكون أفعاله سليمة) فيه أنه يجوز
أن لا يكون أفعاله كلها سليمة ولا غير سليمة بأن يكون بعضها غير سليمة والآخر سليمة ولا يكون
سليمة ليكون المراد دأرا بين الثاني والاثبات وصريحا في عدم الواسطة قبل عدمه إنما يظهر
إذا عرف بحالة أو ملكت لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة لا بما عرف به المصنف فإنه إن اراد به
بلغة الأفعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وإن اراد به الجنس يلزم كونه عضو واحد
صحيحا ومريضا إذا كان بعض أفعاله سليما وبعضه غير سليم وإرادة الاستغراق في تعريفه والجنس
في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب أن المراد الاستغراق لكن ليس المراد قوله
يصدر عنهما الأفعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الأفعال موصوفة بالسلامة أو بعدمها
والأمر أن لا ينصف عضو بالصحة والمرض الأبد صدور كل فعل عنه بل المراد أن كل فعل يصدر
عنه يكون سليما إذا لا يكون كل ما يصدر عنه سليما بطريق رفع الإيجاب الكلي الشامل للسلب
الكلي والسلب من البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعد نسبة الصدور
إليها وإن كان الظاهر مقدمة عليها كونه مدخول الصدور كما في أن الله لا يحب كل كفار أثيم
وإن يكون لفظ الغير في غير سليمة لسلب أي لا سليمة وإلى ما ذكرنا إشار الشارح فيما سبق بقوله إذا لم يعتبر
فيه الاكون الفعل الصادر عن الموضوع سليما كان الظاهر واسما ولو عرف الصحة بأنها حالة أو ملكت
كل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليما لكان الظاهر واسما قوله (يكون لفظيا) أي راجعا

في الفصل الثالث

من أصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكيفيات وفيه مقصودان الأول أنها)
أي الكيفيات المختصة بالكيفيات (عارضة للكم) أما وحدها فلا متصلة كالزوجية والفردية
العارضتين للعدد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية للأعداد (والمتصلة
الثلاث والتربيع) أي كالثلاث والتربيع فانهما عارضتان للثلاث والمربع وكذلك الخمسين
والستين وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (وامامع غيرها
كالخلفه فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث أنه محاط بمحد واحد أو أكثر (مع
اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولا وبالذات
للكيفيات ويتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض
للمقدار وأما لجزئه كالحلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فإن قيل
الحلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاها لم يكن خلقه فلما العارض للكمية اما أن يعرض لهما
من حيث انها كمية أو من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم إن اللون
حامله الأول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي يتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم
ملونا أن سطحه ملون فكلما جزئي الحلقة حامله الأول هو المقدار فالحلقة عارضة بالذات للكم
قال ويتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخليين في هذا النوع من الكيفيات لأن حاملهما
الأول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم
وكذلك الضوء في المضي بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمبادر من قوله (وصك زاوية)
أن الزاوية كالحلقة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكيفيات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه
قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة

في سبيل الكون

إلى تفسير لفظي الصحة والمرض قوله (عارضة للكم) أي بالذات قوله (أما وحدها) أي
متفرقة من غير انضمام امره فيكون طالما إلى ما ذكره الامام بقوله اما لنفسه قوله (وامامع
غيرها) أي عارضة للكم مقارنة مع غيرها مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الحلقة مثالا له ويصح
كونها قسمي القول وحدها فإنه لو أجرى على ظاهره ورد عليه أنه كما هو عارض للكم وحدها عارض له
مع كل ما يقارنه وما له ما قال الامام اما لجزئه قوله (مع اعتبار لون) أي لون معتبر معه قوله
(اذ لولا الخ) أي لا يتصور عروض الحلقة للجسم الطبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم
فانها انما تغتر إلى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة إلى الطبيعي والرياضي
والإلهي من حيث انها كمية لشيء مخصوص كالحلقة قوله (ثم إن اللون) أي بعد ما عرفت حال
الحلقة باعتبار جزئيه مع غيرها غير تلك الكيفية الخصوصية فلا ينافي ذلك الغير أيضا كصفة مختصة
بالكم قوله (داخليين في هذا النوع الخ) وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من
أنه لا ينافي بين كون الكيفية مخصوصة بالكم فيه أنه يلزم أن يكون حقيقة واحدة جنسان
في مرتبة واحدة وهو محال إلا أن يقال أن الأقسام الأربعة ليست اجناسا متوسطة اذ الكيف
ليس جنسا عاليا وبذلك يتخل كثير من مطالبهم قوله (وقد يقال الخ) عدل أقوله ثم إن اللون
حامله الأول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقا قوله
(والمبادر الخ) الظاهر أنه عطف على قوله كالحلقة فيكون مثلا الحركة وليس كذلك بل هي من
قيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما
ماهية احاطة بالمقدار بقوله كالأزوية عطف على قوله للثلاث والمربع إلا أنه آخره عن موضعه
لاحتياجه إلى التفصيل قوله (في ملتقاهما) أي خاصية في ملتقاهما قوله (لا باستقامة)

قوله (مع اعتبار لون) أي مع لون معتبر أو رد
على هذا أن الشكل وإن كان من الكيفيات
المختصة بالكيفيات إلا أن اللون من الكيفيات
المحسوسة فكيف يكون الحلقة المركبة منهما
من قبيل الكيفيات المختصة بالكيفيات والمركب
من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج في
أحدهما واجب بان هذا مبنى على أن اللون
من خواص السطح فلي هذا يكون اللون أيضا
من الكيفيات المختصة بالكيفيات ولا ينافي بين كون
الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأما
أن الكلام في الكيفية المفردة فكيف بعد الحلقة
المركبة من الكيفيتين فليما نحن فيه فسيجي جوابه
وأن خير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المص
وأما مع غيرها كالحلقة فإنه لم يعتبر في الحلقة
على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكيفيات
لأن كلا جزئيهما حينئذ منها فالانطباق للكلام
المصنف أن يقال اللون وإن لم يكن من
الكيفيات المختصة بالكيفيات لفوقه في الاعاق
إلا أنه يصدق على المركب منه ومن الشكل
أنه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم أن كلامهم
متردد في أن الحلقة مجموع الشكل واللون
أو الشكل المنضم إلى اللون أو كيفية حاصلة
من اجتماعهما وهذا أقرب إلى جعلهما توما
على حدة
قوله كالحلقة فذهبا الخ) التنبيل على زعم القوم
والأفسيذكر الآن أن كلاما من جزئيهما حامله
الأول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم
فقال
قوله اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى
هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض
الألوان للسطوح إنما هو أولا وبالذات ولغيرها
بواسطة
قوله فانها هيئة احاطة الخ) قيل ليس في
هذا التعريف ما يحرزه عن القوسيين إذا
اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدة
الأهم إلا أن يقال لفظ الضلعين بخرجة
اذ لا يطلق الضلع على شيء من تلك القوسين
فليأمل

قوله فلا واسطة بينهما) قبل عدم الواسطة
مبنى على أن يجعل لفظ الأفعال في تعريف الصحة
للاستغراق وفي تعريف المرض الجنس ويلزم
أن عضوا واحدا يجوز أن يكون صحيحا ومريضا
إذا كان بعض أفعاله سليما وبعضها غير
سليم

لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعي والسطح كانوا هم وأشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف
 للزاوية المستقيمة دون مطلقها المتناول للزاوية المحيطة وتلخيصه ان الزاوية المستقيمة هي
 عارضة للسطح عند ملئ خطين محيطين به من غير ان يتحدوا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان
 على نقطة في سطح من غير ان يتحدوا كذلك عرض ذلك السطح عند ملئهما هيئة اتحادية
 فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل
 على الشكل وليس يعتبر في تحققها اما ملئها بذلك السطح احاطة تامة بل بما امتنع احاطتها به
 كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط بهما به ولا
 ان يكون ذلك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذا لم يفسد
 من الاحاطة التامة فالشكل العارض للثلاث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه
 تتوقف على ضلعيه فقط فقولا من غير ان يتحدوا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا
 قوسا واحدة واما قوله بالاستقامة فتعني عنه اذا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية
 على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقولها التفاوت
 والتساوي (وانها) اي ولانها (توصف بالاصغر والاكبر ويكونها نصفان وثلاثا) زاوية اخرى ولا شك
 ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بها سطح احاط به
 خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدوا خطا واحدا (والجواب انه) اي هذا الاستدلال (انما يتم
 ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والتعريف (لها) اي للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانما يجوز
 بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اي لان هذا العروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في
 الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة عروضه الذي هو الكم (ويبطله) اي يبطل كون الزاوية من الكم
 (انها تبطل بالتضعيف وتعدم) اما القائمة فانها كما تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى
 هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف
 الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة والحادية المذكورة من مقولة الكم
 فلا يكون مطابقا للزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشكل البطلان الزوايا
 كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف
 فقد لا يبطل المتفرجة والحادية التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك
 زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر فم يلزم من تضعيف المتفرجة بطلان بعضها وكذا الحال
 في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه
 شيء بل يزداد ابدا ويميل على ان الزاوية ليست سطحيا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر
 فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينه احدى زواياه كما يشهد به التخييل الصحيح
 وان في المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين

سالكوتى

متعلق بملئها قوله (من غير ان يتحدوا الخ) بان يكون الحد المشترك بينهما قوله (اي لان هذا
 العروض) اي تذكرا للضمير الراجع الى الزاوية تأويلها بالمعروض قوله (بحيث لا يبقى هناك زاوية) لان
 يتصل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الا حاطة فضلا عن الزاوية قوله (كذلك) اي بحيث لا يبقى
 زاوية قوله (ولو ابدل الخ) لا يخفى ان حاصله الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم
 كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا يبطله واما الصغرى فلان الحادة اي حادة كانت تنهى
 بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او متفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلا تتقاء الخطين
 على الاستقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المتفرجة فلانها تضعيف الى الاستقامة مع زيادة لا يلبس
 في تضعيف المتفرجة من زيادة المقدار الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة

من غير ان يتحدوا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم
 من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر صدى اعني انتهاء السطح عند نقطة
 مشتركة بين خطين محيطين به فلهذا اقوال خيرة اوردوها بعضهم في رسالة صفها ليعتق الزاوية وما قبل
 فيها من المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط قطع النقط المقروضة فيه كلها متوازية
 اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا ثبت احد طرفيه) على
 حالة (وادبر) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) اي
 مشكل (محيطه خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي من تلك النقطة الى ذلك
 الخط (سواء) تلك النقطة هي مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف
 اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصفها
 (ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادبر نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت
 الكرة وهي جسم محيطه سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي الى ذلك
 السطح (سواء) فلك النقطة هي مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها
 والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا ثبت احد ضلعي المربع المتوازي
 الاضلاع وادبر) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال
 اذا ثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادبر حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل محيطه
 دائرتان) متوازيتان (من طرفيهما قاعدته يصل بينهما سطح مستدير بفرض وسطه خط مواز
 لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثلث
 والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارسم من الضلع الآخر المتوازي للثابت كما ان القاعدتين
 ارسمنا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيين (واذا ثبت الضلع المحيط بالقائمة)
 اي احد ضلعي القائمة (من المثلث وادبر المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير
 (وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته (والاخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض
 عليه) اي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة)
 واعلم ان ما قلناه عنهم انما ذكرناه لتسهيل تخيل هذه الامور لالان وجودها في انفسها يكون بهذا
 الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح
 بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا
 القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط
 المستقيم واذا ثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث
 واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح
 متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح

سالكوتى

عن زيادة مثله وانما الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا يبقى ذلك لان المقصود ان تضعيف كل
 زاوية تبطل لها لانها تبطل لما حدث بتضعيفها ايضا بل يبطلها تضعيفها فادفع ما ذكره الشارح
 قوله (والعبارة الظاهرة) فان عبارة المتن بوجه ان المربع ضلعيه وانما قد لا يكون متوازي
 الاضلاع قوله (من الضلعين الثابتين) انما كانا ثابتين لان احد طرفيهما متصل بالضلع
 الثابت والطرف الثاني متصل بالتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذلك وان حصل
 الحركة بما يفرض ولذا احدث القاعدة قوله (حصل المخروط المستدير) اي المستدير القائم
 وهو ما يكون سهمه عموما على قاعدته واما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط
 بالقائمة الى وضع الاستقامة بان يصير المتحرك مع الضلع الثابت خطا واحدا

قوله والعبارة الظاهرة ان يقال الخ وانما
 كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع
 في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع
 متوازيها واذا قيل بحدوثه من حركة خط على
 نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه
 لتقيده بتوازي الاضلاع وايضا لا وجه
 لتخصيص الضلعين بالذكر فيقاله اربعة اضلاع
 متساوية وقد يقال عبارة الشارح بتناول
 المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة
 مستديرة فينبغي ان يعيد الاضلاع بالاربعة

قوله وتلخيصه ان الزاوية المستقيمة الخ
 وعلى هذا فالزاوية المحيطة هي عارضة
 للجسم عند ملئ خطين محيطين به من غير ان
 يتحدوا
 قوله بالتضعيف مرتين (اراد به ان يضعف
 مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا
 ان يزداد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي
 هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعف على هذا
 الوجه ثلث مرات كما لا يخفى
 قوله اذا ضعف مرارا (كأنه اراد به ما فوق
 الواحد اذ الحادة التي هي اكبر من نصف القائمة
 اذا ضعف مرتين يحصل ما ذكره كما لا يخفى على
 التأمل

والجسمات (كانه امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه البتة)
وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا يتبقى ذلك كون
احكامها ببقية الا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة
بالاشبهة ومن انكر كونها ببقية فقد كابر وكذا الحال في الباحث الهندسية يعلمها من زواياها
فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر
للاعيان الموجودة فيحصل تلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام
الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة
من الحساب والهندسة **في تنبيه** على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو
ان المعبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر الركبات) في المقولات
واتوابعها (حصلت مقولات غير متناهية) اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواج الحاصلة
بينها ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير محصورة فيذكره من انواعها بحسب
التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركيب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض
وعلى هذا كان ينبغي ان تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين
مختلفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة اما اعتبارت) وجعلت داخلية في هذا النوع (باعتبار واحدة) عرضت
لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اى بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعنى ان الشكل
اذا غارن اللون حصلت منها كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال لشيء انه حسن الصورة
او قبيح الصورة (وهما) اى الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل
وحده ولون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون
وحدة حقيقة متعاضدة وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين مجتمعين وقد يقال
قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما
يحسن الصورة وقبحها فلذلك عدناهما كيفية واحدة وادرجناهما فيما يندرج فيه جزؤها كما عرفت
ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكنتها بابها **في الفصل الرابع** من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية)
وهي (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالمرضية (واما) استعداد
(نحو الدفع والاقبول) ويسمى قوة ولا ضعفا) كالاحتجاجية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست
منها) اى من الكيفيات الاستعدادية كاظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تعلق بعلم
بهذه الصناعة) وصلاية الاعضاء ثلاثا بتأثير بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تعلق
(بالقدرة) على هذا الفعل (وشئ منها) اى من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس
من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلاية
الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر

المراصد الرابع

من مراصد الموقف الثالث (في النسب) اى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها
سبيل كوتى
قوله (لا يعلم وجودها خارجا) لتوقفه على كون الجسم متصلا في نفسه فانه اذا كان مركبا
من اجزاء لا يتجزى فلا مقدار الا في الوهم قوله (فان قيل الخ) يعنى ليس مقصود المصنف ان يلبس لها
وجود في الخارج فلا يكون العلم باحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصوده انه لا كمال للنفس
في علمها وان كان يقينا لان الكمال معرفة اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة قوله
(يبراهين علم الهيئة) فانه يعلم احوال الاجرام العلوية قوله (كالمراضية) رجل مريض
كثير القبول للمرض والمرضية كونه كثيرا قبول المرض وكذا الصحاحيه قوله (وفيه مقدمة)

قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
قيل هذا مبنى على ان الكيفية المحسوسة المسماة
بالانفعالات والانفعالات والكيفيات النفسانية
المسماة بالملكة او الحسالات والكيفيات المختصة
بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف
متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على
شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون
القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس
من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة
شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية
كما ذكرنا ان اللون والاستقامة والانحناء
ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها
من المحسوسات

موجودة في الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى الان تارة
على رأى التكلمين وتارة على رأى الحكماء **في المقدمة** اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها
التكلمون الا الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداها منها (لوجود الاول لوجوده)
الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما اولا فلان) هذه الاعراض لا يذللها
من محل ولا شك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالخلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة)
ايضا على ذلك التقدير (و يعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله
اليها نسبة ثالثة بوجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد
على ماهيتها الامر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير
فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها على بعض
نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين
مع موصوفيهما ومع ما مع التقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم مقدما على التأخر
الموجود مع الزمان المتأخر فالتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث
يل رابع ايضا الوجه (الثاني لوجوده) النسب (اوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة
متكررة (وهي لا تتحقق الا بوجوه المتتبعين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (في وجود
التقدم والتأخر) من اجزاء الزمان (معها) وانه باطل قطعا **في الوجه** (الثالث لوجوده) النسب في الخارج
(لزم اتصاف ابارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة) اليه (بانه موجود معه) له (قوله) اى
قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه)
وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت
حال وجوده والتقدم لا يزول (واثبتها) اى الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كافي المحصل
معرفاته من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ من لها
وحكم بوجودها (و) حيث لم نجد دفعا للتسلسلات المذكورة (لزم التسلسل) ومن ثم اثبت
اعراض غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق (واحيى الحكماء) على وجود
الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من النسب
(بما نعلم ضرورة) اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فاض واعتبار
معتبر او لم يوجد ولقائل ان يقول ان ادعيت ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية متعاضدة بل هذا
هو المتأخر في نفسه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك

سبيل كوتى

المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها قوله (لبيان مباحث ما اتفق
على وجوده) اى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من احوالها او من عوارضها ما يتوقف به
وانما قلنا ذلك لان الباحث الذى **الفصل الثاني** مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست باين
عندهم لكنها قد تنفع في الاين فللباحث نوع تعلق به قوله (لزم التسلسل في الامور الموجودة)
بمخلاق ما اذا كانت امورا اعتبارية ثابتة في نفس الامر لان الامر لان الامر لا يكون مبدأ انتزاعها
موجودا فيه لا وجودها منفصلة فان وجودها التفصيلي بحسب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه
بعض الاقدام قوله (الامر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها قوله (بل رابع ايضا)
وهو تسلسل التأخرات قوله (مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها بالقياس الى الآخر
قوله (حادثة) اى على تقدير وجودها في الخارج قوله (والتقدم) لما ثبت من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه قوله (واثالثها الخ) زاده لدفع ما يتردى من المتن انه استدل على الحكم
الكلى بالجزئى ولا يتوهم انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من

قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة (قل
لا شك ان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية
بل حقيقة لم يتحقق في محالها بمعنى اتصاف محالها
بها في نفس الامر فيلزم التسلسل في الاعتبارية
الحقيقية وانه باطل كالتسلسل في الامور الموجودة
والجواب منع بطلانه كيف و برهان التطبيق
المتأخر في الموجودات بانغافى الترتيبات
ولادليل آخر يجرى ههنا والاقتضى خاوهذه
النسب عن الوجود والعدم لجرى ان الابطال في
كل منهما والعقل قاض بطلانه
قوله تسلسل ثالث بل رابع ايضا التسلسل
الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى
التأخر
قوله مما نعلم ضرورة) ان حل الضرورة
على البدهة يكون حاصل الكلام الاستدلال
على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبة
بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهما
فدعوى الضرورة حيثئذ لا ينافى القول
بالاحتجاج للاختلاف في العنوان

لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز انصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زعمنا ان في الخارج وليس العدمي موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقا لم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان في الشيء نفي وهو محال ويجب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن انصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (بخبرها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (والقسم) الاول (من هذين) ينتهي عند حد (اي يجب انتهاء اوله الى حد لا يتجاوز) دون الثاني (اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوز) ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انجأت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه متوقفا بالان

الفصل الاول

في مباحث التكلمين في الاكوان وفيه مقاصد سبعة في الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالايان وسماه بالكون (والجوهر منهم على ان المقنضي للحصول في الخبر هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر والحصول في الخبر المسمى عندهم بالكون) وزعم قوم منهم (اعني مثني الحال) ان حصول الجوهر في الخبر معلق بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الخبر بالكائنية والصفة التي هي صلة بالحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الخبر وعلة (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها بغير التحيز) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الخبر معلق بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد صرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو اننا لنسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص بالتاعت (مع انه) ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم ان الدور لانه (فتكون ذات الصفة) لقيامها بالجوهر (علة

سبيل الكون

تبع الجزئيات فالحكم الكلّي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا باختلاف العنوان قوله (لجواز انصاف الخ) فان الانصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفا لنفسه نوعا يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانما يستدعي وجود المتزعم عنه في الخارج لا وجود المتزعم قوله (حقيقتها انها اضافة) لم يظهر في قائمة هذه المقدمة قوله (بخبرها العقل) اي يعتبر ويتزعمه عن امور موجودة في الخارج ولولا الاتزاع لم تكن تلك الاضافات موجودة بل مبدأ انزاعها كمية الواجب وقبلية وبعديته وكالحلول والانصاف قوله (عن بعض تلك الدلالة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير انفس انه لو وجد الاين لم التسلسل اما اوله فلا يلد من محل ينصفه نسبة اليه بالخلية ويعود الكلام واما ثانيا فلا لوجوده الزائد نسبة اليه فان اجتمع به لانه لوجود جميع النسب بل لوجود المقولات فقط قوله (لا تلك الصفة) اي قام تلك الصفة كابدل عليه قوله لقيامها اي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبني على ما ذكره الشارح في

الحصول ويكون تحيزها الذي هو قيامها (مطالبة) اي بالحصول (فلا دور) قوله (ربما قال) اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة الحصول (ان توقف على التحيز) اي الحصول في الخبر (لزم الدور) لانه لمعلنا حصول الجوهر في خبره تلك الصفة القائمة مكان الحصول متوقفا على قيامها والمفروض ان قيامها متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الخبر (جاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول في الخبر لانه لما لم يتوقف قيامها على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان معنى التوقف وجوب تأخر الوقوف عن الوقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان معنى عدم جواز وجوده بدون الوقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علة بلا عكس قال المصنف (وهو) اي ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذ انما لم) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتعا الا ان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتع وهذا مردود اما اوله فلا لانه لا يصحح بذلك المعنى في هذه المسئلة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الخبر او لا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان اتمسك بمعنى القيام وجه مستقل كافي للنسخة الاولى فلا وجه لجمله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشيء الاول وهو قوله ان معنى التوقف وجوب تأخر الوقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقفا على الحصول توقف تأخر وقد ابطله

سبيل الكون

من ان وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالوضوح بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز ان يكون الصفة الموجودة في حال قيامها علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يخفى هذا الجواب لان وجود تلك الصفة ما يتوقف عليها وجود قيامها بالخل فيكون حصول الجوهر في الخبر لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصلي فيلزم الدور قوله (ولا يلزم الخ) وان في حال القيام قوله (ان لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان الثاني لان اللازم صدور بمعنى استلزام كل منهما للآخر وليس بممتنع واما صاحب لباب الاربعين فقد اورد الاحتمالين وهي بطلان الملازمة على احتمال وبطلان الثاني على احتمال آخر حكما لمادة الشبهة قوله (وهذا مردود الخ) يمكن ان يقال مقصود الوجه ان التزديد في التوقف مبني على التزديد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالبيعة في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص التاعت بالجوهر من غير حصول في الخبر كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة مستلزما وجبته يكون ما لاشبهتين واحدا لانه ترك في الشكنتين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهار او جئت دفع ارد بالوجه الثلاثة اما الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت من ان المراد به توقف متأخر والتزديد مبني على تفسير القيام واما الثاني فلا لانه لم يحمل التمسك بمعنى

قوله (ونحن نقول به فان من الاضافات الخ) اورد عليه ان دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا اذ يقال انصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبلية وبعديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فافرض واعتبار معتبر فخصيصه بما ذكره اعترافا بالخلف وانه يوجب البطلان

قوله (حقيقتها انها اضافة) الظاهر انه لا دخل له في المقصود

قوله (وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ) وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقص انه ان كان الاين موجودا وجب ان يحصل في خبره وان كان بالتبع فلا يان آخره والكلام في الثاني كاللزام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين الماهو والجواهر التحيزية وورد بان بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعي فيلزم ميونه للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصول الجوهر في الخبر لا مطلق الاين واللازم قياس العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به في هذا فلا تسلسل ولا نقص قائم

قوله (لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول) فيه بحث لانه ان ارد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فافتضاؤها حصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان ارد انفسا مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة الكون للكائنية مشروط بقيامه بالكان فقد جاء الدور واحتج الى الجواب الآخر

قوله (وهو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كإمارة وانت خير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تليذه الذي هو اعلم بمراده

قوله (اختيارا للشيء في الاول الخ) اراد بالشقين طرفي التزديد الذي نفيه زعم الله من كتاب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ

قوله فمن لا نسلم ان حصوله الخ) كيف وكما ان نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبة الى الوجود والفرق في حكم فكما يحتاج في اختصاصه بكونه مخصوصا الى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه بكونه مخصوصا وما يغيب الثاني بقيد الاول فليتامل قوله ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الخ) اراد بالسبق في الموضوعين السابق بالاتصال والافلاحيسم اذا حرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لاسكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا واوفاذا اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والافسكون لكان اظهر

قوله فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة الخ) اولية الحيز في السكون لا يلزم ان يكون تحقيقا بل قد يكون تقدير ياكفي الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم التحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا بالحركة مجموع كونين في اثنين في مكانين والسكون مجموع كونين في اثنين في مكان واحد ورد عليه بأنه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا ولا يتأثران بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود الحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاخترنا الاكثر من ماذكره المصنف من ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القولين ببقاء الوجود بان يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالاعراض الاعتبارية لا بالفصول المقومة

قوله فهو لا لم يعتبروا في السكون البت الخ) وعلى هذا لا يتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والافسكون

هذا القول بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كالتقاء عند الالتقاء الثاني المذكور في الكتاب في تنبيه على ما يتسلك به من اثبات الكون دالة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للتحيز) الذي هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما في حيز مكان (وانما تقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط بعينه) اي يعين ذلك الحيز الخاص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز الخاص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو البتة) اي مقتضى لتبعية (الى الحيز الخاص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المتعاضة (ظاهر) واما الجواب فهو قوله (لكن) اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج من ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وانه ما اذا قلنا ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز الخاص) انما ثبت له (عندنا) بخلاف الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له في المقصد الثاني في انواع الكون اربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اي حصول الجوهر (في الحيز) اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا (والثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر فسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز) فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة (وعلى هذا) فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان (ويرد على الحصر) اي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في اول الحدوث) اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لافي ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا يتحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتبعه (انه) اي الكون في اول الحدوث (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاصا الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون البت والسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكناات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكناات) في تلك الاحياز

في سالكوتي

القيام خير دليل آخر اوردته في التوقف بناء على تفسير القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى القيام كافي النسخة الاخرى واما الثالث فلان ماذكره من الوجه بيان المراد الامام بحيث لا يرد عليه ماذكره القائل لانه اختيار للشيء الاول واليات للالزمة اذ حاصل التوجيه ان التزديد في التوقف وعدمه مبني على تفسير القيام والملازمة في التمين بينة قوله (لالتساق الثاني الخ) يعني مقتضى عبارة التي ان بوجه عدم الوجود باختيار ما هو مذكور في الكتاب وهو التساق الثاني في الباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه اعني التساق الاول في الباب قوله (بعينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم اخذوا وبطلوا قوله (في حيز اول) اي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقا على حيز آخر او لا كالجسم الذي حصل في مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول او غير مسبوق بحصول آخر سواء كان سابقا على حصول آخر كما اذا علم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني او لا قوله (فهو لا لم يعتبروا الخ) فالقصة عندهم ان الكون في الحيز ان كان مسبوقا بالكون في حيز آخر بلا واسطة فحركة ولا يكون سكونا سواء كان مسبوقا بكونه في ذلك الحيز في ذلك السكون لا يعتبر مسبوقا فالكون الواحد يجوز ان يكون سكونا وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركب الحركة اي المندة من السكناات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص

(فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (عند السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان احد الضدين لا يكون جزءا لآخر (قلنا) في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الإطلاق بل (الحركة من الحيز عند السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) اي الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اي الكون الاول فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الامد في ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ماذكره اخص صفاتهما (و) ايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق وكذا الثاني قال الامد وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واما المصنف الى الجواب بقوله (الا ان) يعتبر اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر (في الحركة ان لا يكون مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز) وان تكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل ان لا تعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا وتلتزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكناات لكنها تعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا تنكفي بما مر من كونها مسبوقا بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامر بن معاني الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم ارد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اي حين اعتبر في الحركة ماذكر اندفع ذلك الإشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكناات) لان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة

في سالكوتي

فانه لاجز له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء قوله (فان احد الضدين الخ) لان الضدين لا بد ان يتعاقبا على محل واحد فان كان احدهما جزءا محمولا على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه احدهما والمحمول على الشيء محمول عليه لذلك الشيء اذ كان الجسم متعارفا وان كان جزءا غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل انه لم يتم على استحالته دليل بل هو متحرك استبعاد وانه يستقضي بالية فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها قابليهاض الذي هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذي هو ضد العقلية هو المنسوب الى الكل وكذا السواد قوله (ان يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق قوله (الا ان يعتبر الخ) فالقصة على هذا الكون في الحيز ان كان كونا اول في مكان ثان فحركة والافسكون فالكون الاول في المكان الثاني من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكونا وليس مماثلا من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الثاني والى ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ و بما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامي لمن يقول بمثل الحصولين وان الكون الثاني سكون كما يستلزم كون الاول سكونا كذلك كون الاول حركة فلا ينجح الجواب المذكور ليس بشيء كما لا يخفى قوله حتى يكون الكون الخ) غاية للثاني لا للثاني قوله (ولا تنكفي الخ) نعتبر في الحركة مجموع الامر بن ونقول الحركة الكون الاول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الاول في المكان الاول قوله (حتى لا يلزمنا الخ) غاية لقوله نعتبر في الحركة لانه لا تنكفي كما توهم

٢ قوله فيلزم تركب الحركة من السكناات فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار البت والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار المسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتزيع لزوم تركب الحركة المندة من السكناات على عدم اعتبارها فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبني على قولهم بمثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح ان يزعم المذكور كما لا يخفى

قوله فان احد الضدين لا يكون جزءا لآخر قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه صريح والبلقة عند السواد والبياض مع انهما يقومانها وقد سبق ما فيه فتذكر

قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه فيحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكناات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما لتلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة نارة بمجموع السكناات ونارة نفس السكون والتزام ابي هاشم واجابته تركب الحركة من السكناات نارة وكون الكون الثاني حركة اخرى

قوله وايضا يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون الاول في المكان الاول يكون توجه هذا الاعتراض انه لو تمثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءا منها ولم يخل به احد

قوله الا ان يعتبر في الحركة الخ) قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر

وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكن سكنة من جنس الحركة وهو ظاهر فان الكون في اول الحدوث سكن عندئذ وليس جزءا للحركة اصلا (والزاع) في ان الكون في اول زمان الحدوث سكن اوليس بسكن (لفظي) فانه ان فسر السكن بالوصول في الكون مطلقا كان ذلك الكون سكونا وزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاجاز كما عرفت وان فسر بالسكن المسوق يكون آخر في ذلك الخبر لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذلك الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يشتر حصول الجوهر في الخبر بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر ثالث فهو الافتراق والافق هو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلا (اي مكان خال عن المحيز) (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالا اجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فدقرب و) منه (بعدم تفاوت) في مراتب البعد (و) منه (بجواره) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم كل جزء) اي جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) مما فانه غير جار عندئذ لامر من ان العرض الواحد لا يقوم بشئين لاعلى ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا يقوم بهما معا والالم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اي ولان الاجتماع وضع احدهما الجوهر بنسبة الى الآخر فانهم اي المتكلمين (لا يشترط) اي الوضع و يشترط الاجتماع (فالجوهران) المتكلم (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهذه اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فيهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم

في سياتكوني

فان قائده ما ذكره بقوله اذا وجدت على اعتبار الاول فقط قوله (وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحيث لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنا على قولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول فلما يقولوا يكون الكون الك في حركة بان يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالوصول في ذلك الخبر مع انه مثل الكون الاول الثاني هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا بطلان ذلك المعنى اما بطلان التماثل كما قلناه من الامدى اوله عدم وجود الاشتراك في التماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا لزوم وبالجمله خلاصة الاشكال الذي اوردته ان الجواب الثاني لا يتفق من جانبهم وهذا كلام حتى لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ فاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى مسابقة قدبر

قوله وليس جزءا لحركة اصلا (الظاهر ان هذا انه لو اذا انعدم السكان في الان الثاني والا فاذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركيب الحركة من الاكوان فافهم

قوله متفاوت في مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز توجيهه لارادة كل منهما

قوله وسيصرح ان المجاورة عين الاجتماع قد يقال المجاورة التي ذكرت بعدد يديها معنى آخر غير الذي اراد بها ههنا ولذا فسرهما

بمعين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع في المقصد الثالث الكون في اي الحصول في الحيز (وجوده ضروري) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعه) على رأى المتكلمين موجودة (اذا حصلها كما علمت) من وجهه التقسيم (عائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والميراث) التي بها تميز تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لا حصول حقيقة متنوعة (بحو كونه مسبوقة بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في الكون على رأى (او غير مسبوقة به) اي يكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقة بكون آخر كما في الكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعنده) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء) السكن عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا (فالتجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شأنها الحركة) (نليه) اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والافصول المبررة) المذكورة (امور اعتبارية) لا حصول حقيقة متنوعة (كان تسميتها انوما مجازا وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخلفة لا توجد اختلاف في الماهية (بل) ربما لا توجد ايضا اختلاف في الهوية الشخصية (اذ الكون الواحد بالخصوص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهر فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) مادام منفردا (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (مع غيره عرضا له والكون) الثابت له والباقي (بحاله) لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته في المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم (من مكان الى آخر) فانفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه (لانها قد فارت احيازها) (واختلفوا في) الجواهر (المتوسط البطن) منه (فقبل متحرك) والا كان ساكنا اذلا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والحسوس خلافه (ولانه) اي الجواهر المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل وهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متحركا به ايضا (وقد خرج) الجواهر المتوسط (عنه) اي عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا (وقيل) الجواهر المتوسط (غير متحرك) اذ حيزه الجواهر المحيطة به (وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا) (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) اي جعلوا حيز الجواهر المتوسط (هو البعد المفروض الذي يشمله) الجواهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فلا خلاف راجع الى تفسير الخبر كما صرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) (فقبل ليس بمتحرك) كالجواهر المتوسط

في سياتكوني

الحال بناء على نفي حلول الطرياق كما مر قوله (بشهادة الحس) اي العمل بحكم وجوده بشهادة الحس سواء كان محسوسا بالذات كما هو رأى البعض او لا كما هو الحق قوله (على معنى انه لا يعتبر الخ) لانه على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية والالم يكن الكون الثاني سكونا قوله (لانها قد فارت احيازها) لفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض احيازها بالحركة الحاصلة فيها قوله (ولانه اي الجواهر المتوسط الخ) ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للمحيط بل ما له الى الشكل الاول وهو ان الجواهر المتوسط داخل في الشيء الحاصل في الحيز وكل ما هو داخل في الشيء الحاصل في الحيز حاصل في ذلك الحيز فالجواهر المتوسط حاصل في ذلك الحيز قوله (فالاختلاف راجع الى تفسير الخبر) لا ينبغي انه بعد ما قرر ان الخبر عند المتكلمين هو البعد المفروض لانه لاهم الا ان يلاحظ ذلك الاصطلاح في هذا الاختلاف قوله (وكذلك اختلف في الخ) اي فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف

٢ بقوله اي الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة

قوله والالم يكن داخلا حقيقة قد سبق في بحث الحيوية دفعه فلذا لم يتعرض له

قوله وجوده ضروري بشهادة الحس شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يتخلل حصره في الاوان

والاضواء على المشهور

قوله على معنى انه الخ اي لاعلى معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو الصادر من العبارة والالزم ان لا يكون الكون الثاني في المكان

الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق

قوله فانفقوا على حركة الجواهر الظاهرة اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على ان

الخبر ما اعتمد عليه نقل الجواهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا كما لا ينبغي

قوله فلا يكون متحركا (وحديث زدم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له

وقيل متحرك وكيف لا (والله اول بالحرية) من الجوهر المتوسط (اذ هو يشارك بعض السطح المحيط به) اعني الجوهر الهوائي التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يشارك شيئا من السطح المحيط به (والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كانه متحرك عليه) انه فان فسر بالمعنى المعروف كان المستقر في الـ في هذه الحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حيث من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسيطى مقارنا لجوهر اصلا * واما المستقر المذكور فانه يشارك بعضا من الجوهر المحيط به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه نقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مقارنا لمكانه اصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابو اسحق (اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه ونحو ذلك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك والزم) على هذا القول (ما ذاعرك عليه) اى على الجوهر المستقر (جوهر ان كل) منهما (الى جهة) بخلاف جهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفتين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالتزام الحركة قسمين قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يتبع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول به المكان عنه) كما في الصورة التي فرضتها (وشدت التكرار عليه) اى على قول الاستاذ (ولا معنى له) اى الانكار ونشده (لانه نزاع في التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلهذا اجتمع الحركتين الى جهتين فالزمه ان كان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلهذا تركب الحركة من السكتات بل كون الحركة من المكال الاول عين السكون في المكان الثاني فالزموهما والمخالفة قوله بطلقونه على القسم الاول ولا شاحة في الاصطلاحات * المقصد الخامس * اتفق القائلون بالاكون على انه (يجوز وجود جوهر فرد محض بصفة حواهر) ملاقيه (من جهة هـ الست الاماثل عن بعض المتكلمين) من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم

سبيل الكون

الصورة السابقة فان الجوهر الظاهر قد خرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق في حركتها قوله (كما هو المتعارف عند الجمهور) اى جمهور العامة كما مر في بحث المكان قوله (اطلق اسم الحركة الخ) لانه اصطلاح على ذلك بل لان الماهية التي وضع لفظ الحركة بازائها هي تبدل المحاذات سواء كان مبدأ التبدل فيه اوفى غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من ان كونه نزاعا في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ في بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذلك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعله اسما لذلك والاسا كان يجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما برادفه من جميع الالفاظ بازائها والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله اطلق اى نسبة التسمية في المتن معنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في اطلاق اللفظ وان المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعا راجعا الى الوضع والاصطلاح قوله (حذرا من لزوم الخ) فانه اذا لاقى جوهر واحد كان هناك ملاقة واحدة فائمة بذلك الجوهر لا يعضه فلا يلزم اتساعه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاته لاخر فيتمدد محل الملاقتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور ان يمتنعوا استلزام تعدد الملاقة بتعدد الخلل لم لا يجوز ان تكون الملاقة متعددة بحسب ما يلاقى له فائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذات نقطة المركز للتقاط المفروضة في المحيط فانها متعددة بحسب تلك التقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بان الملاقة ان كان البعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناش من قياس

(تجزيه)

قوله فانه يشارك بعضا من الجوهر المحيط الخ) يعنى هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما في السبب ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما يجب تفصيله في او اخر مباحث الابن على رأى الحكيم

قوله قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه (اراد بالمكان البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا يتحرك قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه ايضا بان يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

قوله لانه نزاع في التسمية (قال في شرح المناسبات وما ذكر في الموافف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا او ذلك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعله اسما لذلك الحيز والاما كان يجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة او ما برادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورهما بالحقيقة حين الحكم بان هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن

قوله حذرا من لزوم تجزيه (وقد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقات جوهر واحد لانه اذا ملاقات كل منهما للآخر ببعضه لا كانه ان اطلق احدهما على الآخر بحيث اتحد وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا منع ذلك البعض والقرن الثاني

تجزيه وهو متحرك) وانكار (المحسوس) فان الحس يشهد بالتلاق بين الجوهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجوهر) الفرد فانه اذا لم يكن التلاق من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الاجواهر مبثوثة غير متلاقية ولا يمكن التلاق (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاخرى (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يفكلاهما ثالث كما مر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيز بل هو امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) بمعاداة من الجوهر (دونها) اى دون المجاورة فانهما غير حاصل للجوهر حال انفرادهما عن غيره فيقتضيان قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والماهية غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يقعان المجاورة) ويحدان صفيهما (و) قال ايضا (المباشرة اى الافتراق) المقسم بمقتضى (ضد المجاورة) التي هي شرط للتأليف (فلذلك تنافي) المباشرة (التأليف) لان ضد الشرط ينافي الشرط (لانه متضاد) اى لان المباشرة تنافي ويل الافتراق ضد التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاورة (واما المماسات والتأليف في متعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤلف معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد من الجهتين (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) اى المماسات الست (تقتضيه عن كون سابع تخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين) الجوهر (الرطب) الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحدا بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجوهر قبل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لم يقد قيا به بجوهر بل لم يقد قيا به

سبيل الكون

ملاقة من غير التقسيم على ملاقة التقسيم فتدبر فانه قد سبق قوله (وانكار) اشارة الى ان تعدية المكارة باللام يقتضيان معنى الانكار قوله (فان الحس الخ) اى العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد يعونه الحس بالتلاق وانما قلنا ان الحاكم هو العقل بناء على ان التلاق ليس من المحسوسات بالذات قوله (وهو مانع) اى عدم التلاق المفهوم من قوله منع ذلك مانع من تأليف الاجسام قوله (كيف يحصل الخ) ان اراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق في نفس الامر فخطا لكن على القول بالملاقة ايضا يلزم ذلك بوجود الفاصل بين الجوهر وان كانت متلاقية ولذا انكر المتكلمون المقدار وان اراد عدم التحصل في الحس فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لانه يقتضى استلزام حركة الاخر فقيه انه يجوز ان يكون ذلك لارادة القاعل المختار من غير ملاقة بينهما قوله (بل هما امران زائدان الخ) يعنى ان هناك امور ثلثة احدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيهما جماعة احدها للآخر وهي الاضافة المتزينة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منهما بحيث يستلزم حركة احدهما حركة الآخر وهو مترتب على المماسات قوله (عقيها) عقيها ذاتيا لازما قوله (ضد المجاورة) لكونها وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون قوله (واحدة) لان المجاورة مماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع الثلثين بخلاف المماسات واثباتها فانها من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون التخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فانه بخلاف الاجتماع لكونه مسكونا فيمكن اجتماعه معه قوله (اى المماسات الست) يعنى ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة عن التأليفات لا الى التأليفات لانه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف قوله (كون سابع) اشار بهذا الوصف الى ان الكلام في جوهر خلق محاطا بالجواهر الستة لاقى جوهر خلق منفردا عنه احاطت الجواهر الستة فان الكون المخصص له مقسم على الاحاطة فلا يكون المماسات مخصصة بحيزه قوله (فيما اذا تألف الجوهر) اى الرطب لانه محاصر به اولا

(ثاني)

(٣٦)

(موافق)

قوله فان الحس يشهد الخ) اى الحس الحسى الحاصل بواسطة احساس التلاق بين الجوهر من جميع الجهات يشهد بذلك لانه احس بملاقة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

قوله التأليف والمماس غير المجاورة) فيه بحث اذ لا دليل على كون المماس غير المجاورة فانه لا يمكن تدبر كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قال الاستاذ ابو اسحق وبمثل هذا صير الى ان الامر بالشئ نهى عن اضداده وان انتهى عن الشئ امر واحد اضداده

قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو محال ولا فرق بين المجاورة والمماس في ان كلاهما يثنى بعد استغناء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسات تحكيم

قوله اى المماسات الست تقتضيه الخ) ارجع الضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماس لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مقترقا بتخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام مخصص به فكان مقترقا الى كون تخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسات متخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم من الحكم الذي يوجب عرضا لا يوجب خلافا وهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منهما يقيد حكم الآخر لمخالفته حتى ان القدرة لا توجب كون محالها حالا ولا مر بدا وكذلك العلم لا يوجب كون محالها قادرا ولا مر بدا كما في ابتكار الافكار

قوله اى فيما اذا احاط الخ) لم يحصل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن قبيل هذا لان قوله وقبل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولا ينفذ هنا التفرع حيث اعني قوله فهنا تأليف واحد لانه محاصر به اولا

بأنه واليه أشار بقوله (فهنا) أي فيما إذا انحط بجوهر واحد سنة من الجواهر في جهة (تأليف واحد)
 وأما ما قيل من أن الكثرة فلا فرق بين الاثنين واكثر (قول) فهنا (ست تأليفات لا تسع حذراً من انفراد
 كل جزء) من الجواهر الستة (تأليف) على حدة (وانطلقوا) أي بطل هؤلاء (وحدة التأليف) التي
 ذهبت إليها الطائفة الأولى (بانه) قد مر من المانية مضادة لتأليفه التي هي المجاورة فتكون متعاقبة له
 ولا شك انه (يزول بمبانية واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (منه) أي مع الجوهر المحيط بها
 (وتأليف الجسة منه باقي) بحاله (فظهر التعارض اذا ما بطل غير ما يبطل ضرورة) لا سيما ان يبطل
 التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الامتاز) أبو إسحاق (المباشرة) بين الجواهر (نفس المجاورة)
 بينهما (وانها متعددة) بحيث تعدد المجاور للمماس (ضرورة بالمبانية) على رأيه (متبداً حادثة)
 وذلك لانها أصل المجاورة بالانفراق والمجاورة عين المماس والتأليف على أصله فتكون المبانية عند
 المماس والتأليف حقيقة (وقال القاضي) أبو بكر (اذا خص جوهر بجوهر) أي اذا حصل فيه (ثم توارد
 عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (آخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل
 لذلك الجوهر (قبل وبعد) أي قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت
 الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكوتاً والكون
 المتعدد له حال الانضمام وان كان ممثلاً للكون الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماساً والكون
 المتعدد له بعد زوال الانضمام يسمى مبانيةً والاكوان المختلفة على أصله ليست غير الاكوان الموجبة
 لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذي ذكره القاضي (اقرب الى الحق بناء على) اصول
 اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام فرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون
 الجوهر اوما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يتمتع ان يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان
 مبايناً له او غير مباين واقصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والنتيجة على ان قول القاضي اقرب الى
 الصواب ولم يضر ما اوردته الامدى من ترقيتها لانه زاده تضييع الاوقات **فروع** على اصول
 اصحابنا في الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفردي) المفرد من غيره يتصور (له ست مماسات معينة)
 لان ما يماسه لا يكون الامعياً (وضربها) أي ضد تلك المماسات معينة (ست مباينات غير معينة)
 لان مباينته من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة
 لخمس مماسات معينة وعلى هذا الجواز ضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المبانية (قبل
 المماسات) اذا كانت (بعدها) (في قول بصادها) أي بصاد المماسات الست معينة (ست
 مباينات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر بصادها (ست) من المباينات (معينة)
 المباينات (الطارئة على المماسات) المبانية قال الامدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسات) وكذا
 المبانية عرض (غير الكون) المخصوص للجوهر بجوهر كما هو مذهب ويرد عليه انه لا يجوز ان يكون

في سالكوني

قوله (أي فيما إذا انحط الخ) يعني ليس المشار اليه بمخالطة الرطب واللباس كما يتوهم من
 القرب لانه حينئذ يكون الحكم يكون التأليف واحداً مكرراً قوله (واذا جاز قيامه الخ) مستدرك
 قوله (حذراً من انفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما قوله (حذراً منها) أي للمجاورة والتأليف
 كما يدل عليه جواب الشارح للمجاورة والمماس كما هو ههنا ظاهر العبارة اذا المجاورة عند الاستاذين
 المماسية قوله (والكون للجدد) أي بحسب تعدد الاعتبارات قلباً بقيام الاكوان او بحسب الذات
 ان قلنا بعدم جاتها قوله (من عدم اشتراط البنية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة
 والمماس حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبارات التي يطلق عليه تلك الاجتماع قوله (ومن
 امتناع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه او باعتبار وصف قائم به موجب حصول
 وصف الاجتماع والمماس والتأليف بجوهر آخر مماس به قوله (هذا بناء الخ) لانه جل

(مقتضى) (حال الجوهر)

ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائداً الى التسميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثاني)
 الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) أي الكائنين في جهة بين بينهما احياز (كلقرب من احدهما بعد عن الآخر)
 بلا شبهة (فقال الاصحاب) قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذا قد
 قرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بل يتحرك الاخر الى جهة حركته (بمقدار حركته) فبطل
 ما قاله الاصحاب (اللهم الا ان يراد) أي يكون من ادهم بما قالوه (ان الكون واحد) أي الكون الموصوف
 بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس بمقدر زائد) على الكون (هي المبانية
 والمجاورة فيكون النزاع لفظياً) اذ مر ادهم ان نفس الكون لا يختلف اما المختلف هو الاعتبارات
 ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به يختلف قال الامدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين
 الجوهرين فلا شك انه قريب من التضم البعد بعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما
 عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد
 الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى
 على ان البعد هو المبانية والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر
 فاذا سار جوهر ا فقتد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله والحق ما ذكره
 الاصحاب قائم مبنى على ان الكون القائم بالجواهر لا يختلف واما يختلف التسميات كما ذكره القاضي * الفرع
 (ثالث الجوهر) الفردي (اذا ماس) جوهر آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر
 (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (اعدم) حصول (المماس) في تلك الجهة الاخرى
 (ام لا) بقل ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماس (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ)
 أي حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المبانية إمكان المماس في تلك
 الحالة فالخ هو الثاني وان لم يعتبر فالخ هو الاول * الفرع (الرابع يجوز المبانية والافتراق في جسد
 جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها الكلية (وقيل
 لا) يجوز (اذا لم يجز المجاورة) بين الكل ولا بد في المبانية من إمكان المجاورة قال المصنف (وبكفي) يعني
 في الوصف بالمبانية (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز انما المتع
 هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذي حداني) وبعثني (على ايراد هذه الابحاث امر ان)

في سالكوني

المماسات الست ضد المباينات الست والتضاد انما يكون في الامور الموجودة واول محل الضد
 على الثاني ولو باصبار يكون الفرع المذكور جارياً على تقدير ان يكون الاختلاف عائداً الى التسميات
 وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الامدى نقل التفضيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء
 على ان المماس والمبانية عرضان غير الكون فالظاهر ان يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ
 ناقل لهذا التفضيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الامدى الفصل المشتمل على ذلك التفاصيل
 بنسبة احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماس والمبانية عرضين
 غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما ينبغي من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقاً بقوله ثم
 الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع أي غير الكون الاصول على انفراد دونها قوله (عائداً الى
 لتسميات) أي الاعتبارات التي ترجع اليها التسميات قوله (قال الامدى الخ) يعني ان ما ذكره المص
 مخالف لما ذكره الامدى في تصوير الفرع الثاني حيث صور الامدى في الجوهر الثالث المنضم الى احد
 الجوهرين لاني الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول من الاستاذ جعل وحدة الكون ونفي كون المبانية
 والمجاورة زائداً على مذهب الاستاذ فان الامدى نقل ان الاستاذ قال بست مباينات زائدة وجعل النزاع
 لفظياً فان بيان الامدى يدل على انه مبنى على وحدة الكون ونفي كون المبانية واتحادها وجعل
 ما ذكره الاصحاب حقاً قوله (كما اذا تبدلت) الصواب اذا تبدلت اذ لا مدخل للتبدل في حصول

قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى
 القريب الخ) بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل
 هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث
 لم ينفصلا

قوله والكون المتعدد له بعد زوال الانضمام يسمى
 مبانية) اطلاق العدد وان كان مذهب القاضي
 ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسية
 هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار
 تعدد الاعتبارات المقارن الصحيح لتسمية مبانية
 او باعتبار تعدد الاصل ولا ينافي الوحدة بحسب
 الفرق وبهذا ظهر وجه اطلاق العدد
 والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام
 وان كان مذهب ان المجاورة ايضاً عين الكون
 الاول

قوله من عدم اشتراط البنية المخصوصة)
 اعني يدل على قرب مذهب القاضي من الحق
 بناء على ان الأصل عدم تعدد الاكوان
 فالمدح ضرورة الى القول بالتعدد لا يصار
 اليه ثم البنية المخصوصة اذا اشتطت وهي
 تختلف في تلك الاحوال فتعددت الاكوان ايضاً
 ضرورة واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان
 أي عرض قائم بتركيب جاز قيامه بجوهر فرد
 قوله (ومن امتناع ان يكون الجوهر الخ)
 فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا ماسستها ومجاورتها
 يحكم الجوهر الاول اعني كونه الاول المسمى
 سكوتاً

قوله قال الامدى هذا بناء من الشيخ على
 ان المماس عرض غير الكون) فيه بحث لان
 التفصيل المذكور قوله الامدى في الفصل
 الثامن الذي عقده لبيان بقية احكام الاجتماع
 والافتراق على اصول اصحابنا من الاستاذ
 ابي اسحاق فقول الشارح قال الامدى هذا
 بناء من الشيخ محل نظر وتأمل اذ المتبادر من
 الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا ان يقال
 هذا بناء على ان الاستاذ ينقله من الشيخ
 وان لم يكن هذا النقل المذكور في ابتكار الافكار
 او بناء على اتحاد مذهبها فاذا ذكرها هو مبني
 للكلام احدهما هو مبني للكلام الاخر ولا يخفى ما فيه
 من التعسف

أحدهما (معرفة اصطلاح النجوم وتعيين مذهبها اليه في حقيقة الاكوان تسلسلا) لتبليغ الحق (اليها) اي الى حقيقة الاكوان (مما قالوا به من لوازمها) واحوالها يعني انه اذا عرف اصطلاح لم يقع الخط في المسائل النبية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها عرف ما يتوصل اليه الى معرفة حقيقة (و) ثانيهما (ان لا تنظر بكتابتها هذا عوارها لها) اي لهذه الابحاث (قصورا) فيه (والا فلا يجدى) الباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما يتوقف هي عليها (زيادة طائل) فائدة (واولاهما ان الثابتان) المذكوران (لم يطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأب الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الظاهر مقتضى المقام (وادكر) اي احفظ وتذكر (هذا العذر) الذي مهدنا لك ههنا (لدى ما عسى تسر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عني لا تمك) اي لو لم تكن في الموضع السادس من لم يجعل المهمة كونا) قائما بالجوهر كالتامني واتباعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضا (اما ان يوجب تخصيص الجوهر بصير واحد او غير واحد) والاول اجتماع المثلين (لان كل واحد من الكونين مثل الآخر) والاول متضادان لا مجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الاعلى فيلزم التماثل كما اذا كان مشترقا في جوهر واحد اكثر من زمان فان الكون المتجسد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الجبر (واثاني يوجب حصول الجوهر في ان واحد في حين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اي الماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام الماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ في جملة) اي الاكوان (اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الامدي والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية في المقصد السابع في الاختلافات للمعزلة (في احكام الاكوان) بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلافوا في بقاء الحركة ففقد الجبائي واكثر المعزلة اذ لو بقيت الحركة (كانت ستكون) والثاني باطل اما الملازمة فاذا لا معنى للكون الا الكون المستمر في حين واحد (والحركة هي الكون في الجبر الثاني عقب الكون في الجبر الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الجبر الثاني فيكون عين الكون (واما بطلان الثاني فتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الصدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) اي فالكون الحاصل (في الان الثاني) في الجبر الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل في الان الثاني (كونا آخر) متجددا (لا الكون الاول) الذي هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بمبينة والضرورة تنفي كيف والحركة التي هي الكون الاول في الجبر الثاني (توجب الخروج من ذلك الجبر) اي الجبر الاول (دون السكون) الذي ذكرناه

في سبيل كوني

الاقتراح ولعله تصحيف من الكتاب قوله (تسلسلا) باتفاق بدو تواريد من على ما في الصراح والناج وهو متعدد بنفسه يقال تسلسل الحائط فتدبته بالي يتعين معنى الترتيب اشارة ان السابق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدرج والاصوار هدم الوجدان والاسهاب الاطباب ولدى طرف لا ذكر وما كافي قوله (لم يجعل الماسة الخ) بل جعلها اعتبارا عارضا للكون للجوهر بالجبر قوله (اطلق القول الخ) اي قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالايجاز متضادة ولم يجعل الاكوان على ثلاثة اقسام كما ينبغي قوله (من الآخر لا شرا كهما) في تخصيص الجوهر بالجبر الذي هو آخر صفات الكون قوله (متضاد بلعني الاعم) اي الامر من الذين لا يجمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين او لا قوله (كون مخصوصا) غير الكون المخصوص للجبر قوله (اضدادا) لم يجعل الاكوان مطلقا اضدادا ولا مماثلا بل جعلها مختلفة كالمباينة والمباينة فان

(وهو)

قوله (والفلان متضاد) اي كصدين في عدم الاجتماع واطلاق الصدين على المثلين واقع في كلام الامدي ايضا قوله فاذا لا معنى للكون الا الكون المستمر في حين واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر في حين واحد ومن المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستمر في حين واحد تناف الاهم الا ان يقال نعم فهم يذكرون اول ان السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقضة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة اورد قوله وبالجملة انه الكون الثاني حاصل ما ذكرنا اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

وهو الكون الثاني في الجبر الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فينتج ان قطعنا (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (عامر من ان الثاني للسكون) والمضادة (هو الحركة من الجبر) فانها لا تنجم السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافي السكون فيه فجاز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قواهم (الحركة) توجب الخروج من الجبر الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الجبر الاول (وانه نفس الحصول في الجبر الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا ينبغي ان الكون الاول في الجبر الثاني هو عين الخروج عن الجبر الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثاني في الجبر الثاني ليس عين الخروج من الاول فهما متضادان قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الجبر الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الجبر الاول (وبه قال ابو هاشم) اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الجبر الثاني هو الحركة وهو عين الكون الذي في الزمن الثاني المعنى بالسكون (ثانيهما) اي نافي الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى) ما اذا هو جسم تقبل بمقابلة من الاعتمادات المتجددة (فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحت ما يقفه فلا يد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقى فلو كان السكون باقيا) لا يتجدد (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فانه لا بد ان يكون متجددا (اذ لو لم يكن مقدورا) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حيث (لو امر) الحي (بالحركة) ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يتم) اذ لا يتم على اصلهم الاعلى امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون انما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (وارب هذا) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هاشم) فلم يجدده محيصا (والتزم) التامم (والعقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون (فلق بالذهني) اما لا يرجع

في سبيل كوني

فان الاكوان مختلفة لاجتماعها في الجوهر المحفوظ بالجوهر الست قوله (وهو الكون الثاني) اي الكون الحاصل في الان الثاني فلا ينافي ما سبق من ان السكون هو الكون الاول المستمر في الان الثاني قوله (بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من الكون والخروج من الاضافة هي كون يوجب الخروج عن الجبر قوله (وانه نفس الحصول) اي الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول في الجبر الثاني واما غيرهما فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول في الجبر الذي هو الابن قوله (وبه قال ابو الخ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد مضر كما وساكنا مع لان ذلك الكون في الان الاول حركة وفي الان الثاني سكون والاثان لا يجمعان نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متعينين ذاتا ولا جبر فيه قوله (اي قالوا ببقاء السكون الخ) حل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي فمفسره بذلك القول ولو حل على معنى الاخراج لم يتنجح الى ذلك التفسير قوله (من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجرده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعيا او محليا قوله (ما يقفه من الافلال) بمعنى الجمال والرفع قوله (والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه اذ لا ينافي به القدرة قوله (والتزم التامم والعقاب بعدم الفعل) اي بعدم الحركة في هذه الصورة الخصوصية مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة اعني السكون قوله (اذ ليس هناك الخ) لتبليغ انتفاء القدرة على الضد لا يتصور منه هناك اي فيما اذا لم يتحرك الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشئ حالة البقاء غير مقدور قوله (اما لانه رجح الخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم ان يقول باحساس جميع المعاني الجزئية التي

قوله انهوى ذلك الجسم والا كان السكون الباقي اقوى من الاعتقال المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع من امكن بقاء السكون ان يتناق الله تعالى في الجسم الثقيل الهساوي سكونا باقيا يكون به لبته في الهواء كالبشة بالسكنات المتجددة في

عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن الكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التام والتعاقب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن الكلف اصلا (ناشها قال الجبائي الحركية والسكون مدركان بحاسة البصر وليس فان من نظر الى الجوهر اوله مضمنا لعينه وهو) اي ذلك الجوهر (ساكن او متحرك ادرك) بالحاسين (الفرقة بين الحالتين) اي حالي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة (ومنه ابو هاشم) واحج (بان) الحركة عين الكون في الخبر بعد ان كان في عينه ذلك الكون هو السكون بعينه في الزمان الثاني كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصية اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان ركبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات احوالها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخبرها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حين واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن تغل في النوم الى غير حيرة) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدرك) ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصوصين له بالحيزين وبظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازا عليه فلو عليه عيشاء وهو في حيز وانتقل منه في نوم الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزه (بخلاف مالولون) في نوم (بغيره) فانه يدرك ويميز عن لونه السابق بالضرورة (وراهها قال الجبائي التاليف ملوس ومبصر) اي مدرك بالقوة الالامية والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) وغير بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة) اولها فلابد ان تكون تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاسيتين (ومنه انه في احد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) اي المجاورات المختلفة المولدة للتاليفات المتفاوتة (او المذات) المختلفة (او غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف (واحج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو روي التاليف وهو) امر واحد (قام بالصفتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤي الصفتان) مع ذلك لان اياها واحدا قام بكل جزئين من الصفتين فاذا روي قائما بالصفتين العليا فقد روي قائما بالصفتين التي تحتها ضرورة اتحادهما (واما يصح) هذا الاحتجاج على ايه (لولا يقل ان المدرك جواهر اصغرة العليا وتاليف جواهرها بعضها مع بعض لا تاليف الصفتين) يعني انه لا يقول ان تاليف جواهر الصفتين العليا مع ما تحتها مدرك حتى يتهتم عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرقى تاليف جواهر الصفتين العليا فيما بينها على ان اناقل ان يقول اذا جاز عندك قيام تاليف واحد بجوهرين فلا يجوز انقسامه

في سياتكون

يدرك العقل التفرقة بينهما بواسطة الاحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح والحزن وليس كذلك فانهما معقودتان في الحواس الباطنة وهوية عند ميثبها قوله (وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على المتن لبيان الاحتجاج المذكور اعلم ان الحركة ليست مدركة بحاسة البصر ولا يدعى ان الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافا للاشارة فان الرؤية عندهم مطلق الوجود قوله (بمطلق الوجود) الصواب ان يقال بمطلق الكون في الخبر اذ الكلام فيه لا في الوجود قوله (بل ربما توهم الخ) اي تحكم باطلا بخلاف ما في نفس الامر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة قوله لا يدرك التفرقة بين خصوصيات احوالها اشار بذلك الى دفع مناقشة وهي ان التوهم المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبحر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذي هو الذي وجه الدفع انه اراد بعدم ادراك خصوصيات احوالها قوله (فلا يجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التاليف لانه يستلزم انتفاء

(بحث)

بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفتين معا (خامسها قال الجبائي التاليف مختلف باختلاف الاشكال الامر) من انا فرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنه انه) وقال ان التاليفات متجانسة (لان لتاليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بتعطين بتاعلي اصله) القاسد (وان سلم) ذلك الاصل (فقد) اي في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون التاليفات مختلفة ومشاركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التاليفات ثابت اذ لم تكن التاليفات مختلفة فالتقدمة المذكورة في الدليل متوقعة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائي التاليف قديم مباحثا) بالقدرة (كن يضم اصبعيه ومنه اشبه اذ يتسع) وقوع التاليف (دون المجاورة المولدة) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان التولد من السبب لا يكون مباشرا بل بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر (الطيب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التاليف بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطه لانها لو كانت شرطا للابتداء) اي شرطا للتاليف في ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (في الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كالزواقيت) والصحور (الصم الصلاب) ونحوها فانه لا يلزم ان يكون شرط مع قوة التاليف فيما بين جواهرها (وهو) اي هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقاتها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنه من قال انها) اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) قال التاليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معها فهذا التاليف دارع المجاورة المذكورة وجودا وعدمه فبشرطه (ومع هذه) اي ضعف الدوران وعدم دلالة على ان المدار شرط للمدار (فلعل ذلك) اي الاختلاف بين المجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس التاليف) كما ذهب اليه الجبائي لاني رطوبة بعض الجواهر المجاورة ويومعة بعضها

في الفصل الثاني

في مباحث الابن على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر في الاول قال الحكماء في الجسم اما ان يكون متحركا ولا يكون وانما هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك (الحركة) عرفها الرسطو ومن تابعه بانها (كال اول لما بالقوة) اي لتحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة) بيان (ذلك ان كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون

في سياتكون

التفريق ولذا قال بقيام تاليف واحد بمحليين قوله (باختلاف الاشكال) الباء للابسة اي حال تلبيها باختلاف الاشكال لالسببية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح قوله (في مباحث الابن الخ) اي المباحث التي لها نوع تعلق بالابن لانها مباحث الحركة التي تقع فيه وتخصيص التعلق بالابن مع ان لها تعلقا بالقولات الاخر ايضا لكون وقوعها فيه بديهيا متفقا عليه ثم اعلم ان الحركة معلومة بالكنه الاجمالي بديهية بخلاف الشخصيات من جزئياتها المعلومة باعانة الحس فلا يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات التي ذكرها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجيا وكال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين البدأ والتمهي وقطع المسافة والتوجه والتأدي كلها تعريفات انظمية بالاوزام ولا يفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا في انها مقولة برأسها او داخلها في واحد من القولات وانها من مقولة الانفعال او الاضافة او الكيف او انها من مقولة وقعت فيه فلا يستدل بشئ من تلك التعريفات على دخولها في مقولة توهم ناش من توهم كون ذلك التعريف حدا قوله (من كل وجه)

قوله مختلف باختلاف الاشكال الباء بمعنى في اي مختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التاليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه

والله تعالى اعلم

قوله في مباحث الابن على رأي الحكماء (ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الابن على رأي الحكماء وليس بمنعني ثم هي عند المتكلمين القائلين بانها الكونان في آئين في مكانين او الكون الاول في الخبر الثاني من مقولة الابن واما عند الحكماء قيل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فن مقولة الانفصال وان فسرت بالتوسط فن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فن مقولة الفعل واما نفس برها بانها كال اول الخ فلا يظهر منها انها من اي المقولات عند هذا المقدر ويمكن ان يكون قوله على رأي الحكماء متعلقا بالمباحث بالابن فلا يذنب حينئذ على رأينا والمباحث على رأي الفلاسفة لكن لا يخالف بعد لان المباحث تعم الحركة في الكم والكيف وليس شئ منهما انما على رأي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما ينبغي هذا واعلم ان البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ايس منها بل هو من المبادئ التصورية الا ان يعتبر الحكماء الضمني

قوله التفرقة بين الحالتين قال في ايكار الافكار ولتسائل ان يقول على جهة الجبائي ما المانع ان يكون على اصلك ما يجده الناظر من التفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب زحزح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلك ان يختلف احوال الشيء المدرك باختلاف احوال الشعاع واهذا فان من سدود شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لا يختلف فيه اوان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر وليس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر وليس قال وهذا قادح من اصول المعتزلة ولا ينجس عنه

قوله ومنه ابو هاشم واحج الخ قال الامدي جهة ابي هاشم وان كانت لازمة على ابنه فملازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما

قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابي هاشم اللهم الا ان يقال ان بطريق الالزام او يقال انه ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح قوله (رؤي الصفتان معا) وليس كذلك اذ لا يدرك الصفتين السمتي

حيثما القوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولوق كونه موجودا ونقصا بالقوة لاقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لا نافر عنه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالقول على رأيهم او بالفعل في بعضها والقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فالحركة بل لا تفرقه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ تصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) اي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال انصافه بها (وهو) اي الحركة (امر) حصل له بلان لم يكن حاصله عند استقراره في مكانه او على حاله (فهو) اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كماله) اي المتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارته الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما معنى الحاصل بالفعل كالاتي في القوة نقصا بالفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد عرفت في مفهوم الكمال كونه لا اعتبارا حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لا تفت بصاحبها (وانه) اي ذلك الامر الذي هو الحركة (يؤدي) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المتهى) مثلا (فهذه) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال اول) بالقياس الى ذلك الممكن الذي يقرب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) اي المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فتشئ منه) اي من الكمال الاول الذي هو الحركة (بعد بالقوة فهو) اي ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المتقرب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان احدهما حصوله في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول فانه اذا حصل كان كماله فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه مادام وجودا ففقد في منه شيء بالقوة فالحركة تغارق سائر الكمالات بتخصيص اثنين احدهما انها من حيث

في سياتي

اي وجه متقرر في ذات الشيء متصرف في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض بترتبه العقل من ملاحظة انصاف الشيء بصفة وبخلاف كونه قبل شيء آخر او مع او بعده فانها اعتبارات يتزعمها العقل من ملاحظة حصول الشئين بالقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الجهات التسلسل وان دفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين قوله (لان جميع ما يمكن الخ) اي جميع ما يمكن ان يتصرف به في حد ذاته ولا يكون اعتبارا محضا قوله (اي الموصوف الخ) اشارته الى دفع مناقشة وهو انه ان اراد المتحرك بالفعل فالحكم فهو وان اراد بالقوة فالحكم غير صحيح وجه الدفع ان المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة بالفعل ولا شك ان الموصوف بالحركة لا بد ان تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المدومة قوله (وقد يعبر في مفهوم الى آخره) كما في تعريف اللذة باله ادراك وتل بما هو كمال وخير عند المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لا يطلق الا به الحصول قوله (وتوضيحه الخ) زاد في التوضيح تصوير الكمال الاول والثاني في صورته جزئية وبيان كونه تعريف للحركة بالخاصة وبيان اعتبارات

ان حقيقة هي التآدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب يمكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التآدي تآديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وتآديتها انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى القصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهو بالحركة مستلزم لا يكون محلها حال انصافها بها مثلا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالتسبب الى المقصود فتشترط ثلاثة وثبت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واسلا الى التهيى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال انصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل والقوة بالفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بذاتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضا لها كما استطاع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما تآدي اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيزية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الحسية للجسم المطلق فانها كالات اولي للقوة لكن لا من هذه الحيزية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسها انما هو بهذه الصور وماعدادها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كالات اول من هذه الحيزية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والحسية وانما انصاف الاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لاملافا (وكونه) اي كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين

في سياتي

التيه قوله (ان حقيقة هي التآدي) اي لازمها ذلك كانه نفس حقيقة قوله (تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فانه لا يستلزم حصول ما يستعد لشيء له وان كان يرتب عليه قوله (تقتضي ان يكون شيء منها) اي بمحايها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كمالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضيا لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم ان يكون الزمان الذي هو مقدارها ان يكون شيء منه ايضا بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كالاتي بل الحركة الاولى بل الحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثاني بل مقتضى هي الحركة وما قبل ان الحركة يتقدم الآن الموصول بلاشبهة وذلك لان طرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لا قوة بذلك زمان بالنظر الى اجزاء الحركة زمان تمام الحركة قد دوع بانك ان اردت ان الجسم متحرك في ذلك بطريق انشآت باطل وان اردت انه متحرك بطريق التجرد وعدم الاستغراق فهو لا يشي ببعض اجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض الحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المتهى قوله (فهو بالحركة) اي ما هي الشخصية الموجودة في الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير متشبه عليها قوله (في ذلك الكمال الخ) اجري بالقوة على اطلاق كمالا والتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كالاتي بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليست كالاتي فاما هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا ظهر ان تخصيص القوة بما تآدي اليه كما في شرح التعريف بكونه تخصيصا من غير تخصيص محل لتعريف قوله (تخرج الكمالات الثانية) اي من حيث انها كالات ثانية قوله (انما هو بهذه الصور) هذه كالات ذاتية تم بها ذات الجسم والانواع بعد كونهما بالقوة بدون اعتبار تلك الصور وليست بالاولى كالاتي بها وهو ظاهر والذات

قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة) فان قلت رده عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون ذلك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون ذلك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للطلب الغير الحاصل في جهة ان حقيقة التآدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث ان حقيقة التآدي فليتأمل

قوله وتآديتها انها تقتضي الخ في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلان الحركة تنعدم ان الوصول بلاشبهة وذلك لان طرف زمان الحركة في زمان الحركة في زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد ان انصاف الجسم وع في وقت ما كما ستعرفه في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يجد ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلا في المتهى وحينئذ لا حركة كما يظهر بآني تأمل واما في الثاني فتشوقها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كالاتي الجسم اذ ليس صفته لكن كالاتي الحركة لانه مقدارها فانها لا يقال الحيزية المذكورة معتبرة في هذا الصفة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس حقيقة التآدي الى الغير لا نقول لاوجه لا اعتبارها ههنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان حقيقة هي التآدي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فلا دخل الحيزية المذكورة في هذا لاقتضاء ان يمكن ان يجاب بان الذي صد خاصة الحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له اوسلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة امير القارة وكونه مقدارا لها والحق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها ؟

الاعتبار لا باعتبار ذاته بل ذاته بفصل في صورته الحسية والتوعية فلا يصح ان يقال ان القوة
 و يراد ان في محل الحركة بالقوة في ذاته لا في ذاتها اذ كان بالقوة في ذاته لم يتصور انصافه بالحركة بقوله لا بالقوة
 معناه ما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته (والا) اي وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اي المحرك
 (كلا) اي بحسب ذاته وصورته (ايضا) كالكلام لا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة
 في عارضه بل اراد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل (فلذلك) اي فلان
 كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحية) اذ لو ان يد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة
 لم يمكن اعتبار الحية معنى وحاصل ما ذكره ان قصد الحية بقصد ان القوة بحسب العارض
 دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه فان المصنف (وقى انطباق هذا الجدل على الحركة
 المستندة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا انتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالا اول) هو
 الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الارضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده
 كانت الحركة السابقة كالاول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا انتهى بحسب الوهم دون الواقع
 فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في شئ من شئ الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة
 السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كالأول بحسب نفس الامر
 لا بمجرد التوهم فقط وفي الخصاص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل ما قبل يدرك
 التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها
 الا الاذكية من الناس وقد اجاب عنه بان ما اوردته يدل على تصورها بوجه ما والصدق بمحصولها
 للاجسام لا على تصور حقيقة (وهذا) الذي ذكره العلم الاول واتباعه في تحديد الحركة (مريب
 ما قاله قدامهم) من (فما خروج من القوة الى الفصل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة
 الى الفصل اما ان يكون دفعة اولا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة الحقيقية الحركة هو الحدوث
 او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه
 المراتب صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) منا خروهم (عسا) عن ذلك لارادهم هو وقوع
 الشئ في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشئ في آن بعد آن فيقف تصور التدريج على تصور

في سبيل الكون

الجسم وانواع اذ لا يتصور وجود شئ منها بدون الهوى لا باعتبار ثبوتها ولا باعتبار جزئتها
 فتدبر قائم ما زل فيه الاقدام قوله (نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المتروك في الحركة المستندة
 كالحال المتروك في الحركة لا في كماله ان الحد المتروك لا يصير منتهى الحركة الآتية المتصلة
 مالم يفرض ان لا تكون الحركة في عهده كذلك الوضع فانما قال واعتبر ما قبله دون ما بعده اي
 اعتبروا الحركة التي قبله قوله (ولاشبهة في ان المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر
 بان اولوية ما بعده للقوة كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا اعتبار على التعريف
 قوله (بان ما اوردته الخ) اي التفرقة التي اوردتها تدل على تصورها بالوجه الذي توقف تلك
 انفرقة والتصديق بوردتها للاجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة في التعريف
 بتصور حقيقتها وتصور بالحقيقة ليس اجلي منها حتى يكون تعريف التي بما هو اخفى منها وجهان
 وجه اجلي لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي اخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبما
 حررنا ظهرا في ما في الشرح الجديد للتجريد من ان هذا الجواب لا يفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي
 هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوده بعضها اخفى وقد ورد فيحصل
 تصور بالوجه الخفى امور هي اخفى من المعروف بالوجه الجلي لكنها اجلي من المعروف بهذا الوجه
 الخفى انتهى ناش من قلة التدبر لا عرفت ان حاصل الجواب المذكور ما ذكره بقوله ويمكن
 ان يقال الخ افراد والحال قبول الثاني ليس شئ قوله (لان وقوعه الخ) ليس المراد ما هو

(الآن)

الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج واصور
 اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف
 الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دورى والى هذا
 اشار بقوله (يقع في تعريفه) اي تعريف التدريج (زمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور)
 قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج
 ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا حاجة الحس عليها واما الآن و زمان فهما شيان لهذه الامور
 في الوجود لا في التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى للتصور ثم تحول الحركة
 معرفة للآن والزمان اللذين هما شيان هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (وقولهم
 بالتدريج) اوما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه (انتقال
 دفعي) ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا في لفظة الدفعة في ذلك ذهب ارسطو الى (ان الحركة تعال)
 بالاشترك اللفظي (للمتين الاول التوجه) ان المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم بدأ
 متوسطا بين المبدأ والمنتهى) اللذين للسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيا بين المبدأ والمنتهى
 (آتين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى المتوسط وقد يبرهن عنها بانها كون الجسم
 بحيث اي حد من حدود المسافة غرض لا يكون هو قيل ان الوصول اليه ولا يده حاصلا فيه وبانها
 كون الجسم فيا بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله
 في آتين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعديية يتوقف على تصور الزمان المتوقف
 على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير بحاجة الى تعريف كما اشترنا اليه
 (وهو) اي الحركة بهذا المعنى (امر) موجود في الخارج فانما هي عمانية الحس ان للمتحرك حالة

في سبيل الكون

اظن ان المتبادر من العبارة ان يقع الشئ مرتين معناه ليس يتدرج بل المراد ان الشئ المتصل
 في تغيره المطلق قوله (على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل مستعاضا به الجزئين المتحديين مع الكل
 في الحقيقة والاسم مقدما على الآخر بحسب زمان وذلك الشئ واقع بالتدريج اي لا يمكن وجوده
 بحيث تكون اجزؤه المفروضة مجتمعة وهذا في حركة بمعنى القطع واما في حركة بمعنى المتوسط فوقعه
 بالتدريج وهو وقوعه في آن بانسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه في آن آخر فتدريج بحسب اعتبار
 النسب العارضة لها اي لا يمكن حصوله في حدود المسافة واما باعتبار ذاته دفعة وبما حررنا من
 معنى التدريج ان دفع الشئ بهمة التي اوردتها الامام في الباحث الشرقية حيث قال في التدريج شك
 لان التدريج لا يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شئ او زوال شئ لشيء حادث آتى
 وان لم يحصل ابتداء وجوده ان حصل بقاء فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آتى وان لم يحصل بقاءه
 فذلك الذي بقي غير الذي حصل لاستتاع ان يكون الشئ واحدا وهو وجوده واما دفعة ليس هناك شئ
 واحدا حصوله على التدريج بل هناك امور متالفة فالحصل ان الشئ الواحدى الذات يتبع ان يكون له
 حصول الادفعة نعم الشئ الذي له اجزاء كثيرة يمكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى كل
 واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الاخر واما على الحقيقة في كل ما
 حدث بتمامه دفعة ومالم يحدث بتمامه فهو معدوم قوله (وصفة) اي المراد بكيفية المعنى اللغوي
 اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت قوله (الذين للسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع
 الحركة فيم يتوقف عليه وتصوره فيها سهل فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والمتوسط بمحقق قوله
 (لا يكون قبل ان الوصول اليه) لا خفا في انه لا يمكن الحصول في حدى قبل ان الوصول اليه فلا فائدة
 في تعيينه الا ان يقال انه انما يكتد عدم الحصول بعد ان الوصول ولما مادة على ان حاله بعد ان الوصول
 في استتاع الحصول فيه كانه قبل ان الوصول قوله (كما اشترنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

قوله فيلزم الدور) قد يقال التدريج الواقع
 في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المتصور
 بالزمان اللغوي الاعم بمعرفة ارسطو فلا محذور
 ما انت خبير بانه قريب مما ذكره الامام
 قوله وصفة) اشار بزيادة الى انها المرادة
 بالكيفية فلا يلزم ككون الحركة بمعنى
 المتوسط من مقولة وكيف كما يوهى عبارة
 المتن

قوله (الذين للسافة) اشار الى دفع الاعتراض
 بان المبدأ والمنتهى ليس الا مبدأ الحركة ومنتهاها
 فيكون تعريف الحركة بغيرها لكن فيه نظر
 لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى
 المتوسط الا في الحركة الابدية ويمكن ان يقال
 المراد بالسافة مطلق ما وقع فيه الحركة بحيث اذا
 والا قرب ان يقال بدل قوله للسافة لما وقع
 فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدأ
 والمنتهى ان اراد بهما اللذان بالفعل خرجت
 لحركة المستندة العقلية وان اراد بهما
 اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات
 التي لها مبدأ ومنتهى بالفعل وان اراد بهما
 ما هو اعم من القوة والفعل فاشكال ذلك في
 اجتنابه في التعريفات ولك ان تفكر الثالث
 وتنع لزوم اجتناب هذه التعريفات لان المحذور
 الاشتراك اللفظي لا المنطوق ثم ان المتبادر هو
 المبدأ والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المصنف
 واعلم ان في الحركة بمعنى المتوسط شبهة ذكرناها
 في بحث زمان فن اراد الاطلاع عليها فليتنظر
 فيه

قوله مردود بان هذه الامور الخ) لعل المراد
 بقوله كما اشترنا اليه هو الاشارة الى اصل الجواب
 لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه
 اذ المذكور في تقدم ان تصور الدفعة واللا دفعة
 والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لان
 تصورا لان القبلية والبعديية امور جلية فالمراد
 ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظائره
 جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم
 مما ذكر ان كون الحركة بمعنى المتوسط موقوفة
 في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا
 توقفا للشيء على نفسه ولا مستلزما لاذل الحركة
 بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى المتوسط
 في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورهما على
 تصورهما فلا دور اصلا تأمل

في محالها اي بغيره بالقوة كما يدل عليه قوله فهو في
 الحركة مستلزما الخ وهذا لا يتحقق في الزمان
 لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم
 بهما والجزء الذي هو بالقوة من الزمان ليس محله
 الحركة الاولى لانها تفتضي بانقضاء الزمان
 بل حركة اخرى فلي تأمل
 قوله وقد اجاب عنه بان ما اوردته الخ) قيل هذا
 الجواب لا يفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي
 هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان يقال
 قد يتصور شئ بوجوده بغيرها اجلي وبعضها
 اخفى وقد ورد في يحصل به تصور بالوجه
 الخفى امور هي اخفى من المعروف بالوجه الجلي
 لكن اجلي من المعروف بهذا الوجه الخفى وانت
 خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور
 كنه الحركة اسهل مما ذكر في التعريف
 و بيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل ما قبل الخ
 لا يفي تلك الاسهولة بل غاية تصورها بالوجه
 فهو لم يرض لا يدفع المحذور الذي هو التعريف
 بالاخفى في حيز المنع واما الجواب الذي ذكره
 نفسه فلا يفي ما فيه من العسف

مخصوصة ليست ثابتة في المبدأ ولا في المنتهى بل في بينهما (مستتر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود متغيرة وبواسطة استمرارها وسبلانها تعقل في الخيال امر امتداد غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قبل الحركة اوجودة لا تكون عبارة عن التوسط المصالح لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذا الحركة الوجودية هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون معياره فنكون الحركة مركبة من امور آتية الوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تجزئ وهو باطل عندهم فلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك زمان كاليض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي منتهية بوحدة الموضوع و زمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل له ضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة ففقد وصول المحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان صار حصوله في ذلك التوسط ووصولاً في ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متتابعين منه لا يتصور الا بتوالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تنالي العوارض ايضا (وهي بهذا المعنى) اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستمرار) اي استمرار المحرك في حيز واحد سواء كان متفلا عنه او متفلا اليه امامنا فانه لا لاول فظاهرة واما متفلا له في فلاة او متفلا بعد المبدأ في حيز لكان حاصله في المنتهى لا يتوسط بينه وبين المبدأ (فتناول) الحركة (ضد السكون في الحيز المتفلا عنه) (السكون في الحيز المتفلا) ايضا (بخلاف من جعلها) اي الحركة (السكون في الحيز الثاني) فانه اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المتفلا عنه دون السكون في المتفلا اليه كما مر (وعلم ان متساوية) اي معنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال حياز) في انفسها (وعدم تعاقبها) الى امور لا تنقسم (اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا تجزئ ومنكلم عليه) ونستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا لم يكن كذلك لم يكن هناك حركة واحدة ومحرك واحد بل هناك حركات متعددة تلك الجواهر فالمحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد

في سالكه كوني

قوله (فانه هذه الحالة توجد الخ) فانه ما توجد في ارضه ومنتهى زمان السكون في الحيز الاول وهو ان الخروج من ذلك الحيز فاندفع اشبهه التي عرضت لبعض الناظرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن في ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان كونه في المكان الاول سكون واما المكان الثاني وانه محال لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بنوعه قوله (والذي يليه الخ) اي الحصول الذي يليه يكون مغايرا للحصول الاول فغاير الحدان قوله (متتالية) ذلولا لتوالي لزم انقطاع الحركة قوله (فلهذا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصلة ان الحركة الباقية من اول المسافة الى المنتهى واحدة بالشخص لا تعد في ذاتها وانما هو في عوارضها فالقول بان الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة متتالية فاندفع السؤال قوله (على معنى الخ) لاعلى معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع قوله (كاليض الخ) يعني انه آني الوجود وما في البقاء كاليض وسائر الكميات المتارة قوله (وهو كات الخ) اعتبار تعدد المحركات مما توقف عليه بيان

(واذا)

وذلك كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهر واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المرفقة بالكون الاول في الحيز الثاني واما اذا قيل بان شاع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منتهىها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة تنقسم كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والاصكحات المسافة مركبة من اجزاء لا تجزئ اما بالعدل او بالقوة وذلك محال فالمحرك فيها له فيما له مبدأها ومنتهىها حاصله مخصوصة بشخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الاتات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل اثنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آتات اخرى (الثاني) للحركة هو (الامر المتعدد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان (ادعت الحصول في الجزأين من المسافة بطل ذنبها) اي نسبة الحركة والاظهار ان يقال بطل ذنبه اي نسبة التحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هذا الامر متمم من مبدئها الى منتهىها وبعبارة اخرى المحرك المالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة انصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لافي شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لا متساويا ان يكون الموجود

في سالكه كوني

المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلا واحدا قوله (انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعا في غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من ان انتقاله التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد ظاهر قوله (فلا بد ان يكون بينهما) لان انتقال الجسم من لمكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحد ان لابد ان يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع شبهة التي ادورها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهي انها تحدث في آن في ذلك الان لا بد ان يكون الجسم في مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محال السكون واما المكان الثاني وانه محال ايضا لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بنوعه لان الحاصل المذكور من نوع لان الجسم متوسط في تلك المسافة بين المكانين حاصل في المسافة التوسطية بينهما فتدبر قوله (والاظهر الخ) انما كان اظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالظاهر اعتبار نسبة المحرك ممنوع فاندفع ما توهم من ان الحركة نسبة الى المسافة كالتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فظاهر نسبة المحرك المتحرك ممنوع قوله (وبعبارة اخرى الخ) اشار بذلك الى ان مال الوجهين واحد وهو انها غير مجتمعة لاجزاء فلا يمكن وجودها قوله (فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجد الاول ايضا يادق تغيب بان يقال اللازم من ذلك الوجه ان لا تكون موجودة بين الحصول في الحيز الاول والثاني لان تكون موجودة اصلا لجواز ان تكون موجودة حين الحصولين حصول الشئ الواحد في نفسه بخلاف ما اذا كان مركبا من اجزاء واحد باعتبار فانه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدرج وان كان في الحقيقة حصول اشياء متعددة قوله (لان الحاصل في الجزء الخ) هذا انما يتم او كان للزمان اجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلا واحدا فذلك حصول واحد غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل

(موافق) (٢٩) (ثاني)

قوله (وليس هناك توسط) بهذا التفسير

يعلم ان الزائد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتقال الحركة انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا لانه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الحركة يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتصور عدة اجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

قوله (والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تجزئ) لزوم تركيب المسافة من الاجزاء الغير التجزئة ليس باعتبار اشتغال النقال على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حاولها مولودا لم يابل ذلك للزوم من خصوصية انتقالها كما اشترنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المحرك من نقطة على تقدير تنسالي النقطة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بحر كنه نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر ايضا اجزاء غير منقسم دفعا للحكم فيلزم الجزء هذا وقد قيل يلزم على تقدير التالي ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي مقدار بمسألة لا يكون الا بالانطباق بالكلية ولا يلزم كونه ذاتا مقدار بوجهها كائن على الرئيس فليتامل

قوله (فلا يوجد هناك امر متمم الخ) اذا وجد اوجد نسبة في زمان وجوده قوله (وبعبارة اخرى الخ) قد يناقش بان الظاهر من قوله (وبعبارة اخرى ان يكون مؤداه هو) مؤى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ متبادر على العبارة السابقة دون الاول اذ قد صرح فيه بان نسبة المحرك الى الجزء الاول بطأت عند حصوله في الجزء الثاني

قوله (واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعنى القطع يوحده في زمان بعده آتات ان الحصول في المبدأ وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لا تنصف بالوجود قيل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لمذكره آتات ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آتات قبل ان الوصول الى المنتهى فانزيد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون انا او زمانا فاختار انها تنصف بالوجود في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لانه حده وانتهيه وانت خبر بان قول الشارح قلت حصول الشئ الواحد دفعة

عنه المذموم فيكون هناك اشياء متعارفة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لا متناهي
 ان يتصل المذموم بالوجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصل دفعة لا تدري بما فلا وجود له كمنه
 القطع في الخارج (نعم) لها وجود في ذهن فاته (لما رسم نسبتها) اي نسبة الحركة (الى الجزء الثاني)
 الذي ادركه (في الخيال قبل ان يزول نسبتها) الجزء (الاول) الذي تركه (عنه) اي عن الخيال (تخيل
 امر متبدل) يعني ان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسخت
 في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقيل زوالها عن الخيال ارتسخت فيه صورة كونه في المكان
 الثاني ففراجمت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انها شيء واحد متبدل
 (كما يحصل من الفطرة النازلة والشبهة المدارة) امر متبدل (في الحس المشترك فبقي) لذلك (خطا الودارة)
 كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس واعلم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة مناهجا لان
 اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك (ونت تلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق
 الحركة بمعنى القطع ونصورها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمتنع ان يكون) هي
 امرا (وهي) لان قبولها هذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الحس الموهوم يتصف بها قطعا
 (فلا يمتنع دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام
 كما مر ويجوز ان يكون قبولها في التوهم فقط وذلك لا يمتنع كونه امرا وهما اما لان الزمان مقدار
 الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذا الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا
 وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يثبت عليها مدلولها وهو المراد بعدم غناها وقد سبق
 ما في مباحث الزمان فمتيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانها
 برسمان في الخيال الحركة والزمان المتقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه هو المقصد الثالث في فيما
 يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي الموضوع
 المتغير في تلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة هو صوفي تلك الحركة
 بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يتبدل
 ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة
 فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل
 في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس
 لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سبال وكذا الحال في الحكم والكيف
 والوضوح فالسبال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس
 وهو ايضا باطل ادلا على الحركة الانعبر الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير

في سالكوني

اشياء حصل حصولا يتحكم العقل باشتاع اجتهادها لوجودها في الخارج كما في الزمان قوله
 فيشعر الذهن الخ) بحسب اتصال احدي الصورتين بالآخرى ويجوز ان يكون حصول الصورة
 الثانية دون زوال معدن الفحصان امر متبدل فصل واحد في مقوله (هي الموضوع الحقة) اي
 المتصف به الذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذا كافي قولهم السواد في الجسم ظفة التحل للخال
 قوله (لان ذلك السواد الخ) اي الواد الذي متحرك كسواء كان الحركة من نوع الى نوع ومن صنف
 الى صنف او من فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشهد والمذموم نوعه والتوهم باق وهو يشهد
 والمذموم فرد وهو لا متناهي بقاء خصته الجنس او النوع مع انعدام الفرد قوله (بل في
 صفة الخ) اي بل التبدل في صفته بان حدثت به ما لم تكن حادثة فيه او حدثت صفة ما لم يكن
 ليس حركة قوله (ان تلك المقولة) فأنظر فيه ظرفية العلم للناس

ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل
 في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنة للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها
 فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد
 الى فرد (وهي) اي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (* الاولى الكم وهو) اي
 وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة في الحكم اما بطريق الزيادة او الانقصان والاول
 اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا (الاول التخلل وهو ازدياد حجم
 الجسم من غير ان يضم اليه جسم آخر ويثبت) اي يدل على ثبوته (ان الماء اذا اجمد صغر حجمه
 واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فيين) اي ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر
 حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال
 ثم ازاد بلا انضمام فتحقق التخلل والتكاثف فيه (وايضا فالتقارورة) الضيقة الرأس (تكتب على الماء
 فلا يدخلها) اصلا (فاذا امتصت مصافوها) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها وما من خارج
 (ثم كتبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المفاخذ جدا بما
 الورد (وما ذلك) الدخول (خللا حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك
 البعض الخارج خاليا (لا متناهي) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء (احدث في الهواء)
 الباقي (تخللا فكم حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اي في ذلك الهواء المتخلل
 (البرد) الذي في الماء (تكتا فكم حجمه) او عاد بطبيعته الى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل
 فيه) اي في ذلك الزجاج (الذي ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلل والتكاثف معا ايضا
 (فهذا) الذي ذكرناه في اثبات التخلل (يعطى) ويثبت (اثبتته) ونحقيقه ولا ينبغي ان يعلته (واما لم يثبت
 اي لبقا مكانه وصحته كما شعره) فهو ان الهوى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقداره في حد ذاته
 كان نسبتها الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهوى (في بعض الاشياء) كافي العناصر (قابلة
 للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يدها) من الاسباب الخارجية عن ذاتها
 (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلل
 واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهوى لا مقدارا لها في ذاتها (ان يكون
 الكل كذلك) اي ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البديل (لجواز ان
 يخص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لا سباب مفصلة) تقتضي اختصاصه
 بذلك المقدار (او) يخص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقادير المعينة (كما هو رأيهم
 في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الاخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا
 مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا يخالف القول
 بان الهوى لا مقدارا لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبتها الى المقادير كلها عندل عن ذلك
 بقوله (وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهوى (مصحح) للتخلل والتكاثف (ولا يلزم من تحقيقه)

في سالكوني

قوله (ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية قوله (ليس لها في ذاتها
 مقدار) بناء على ما نقرر في محله ان الهوى في نفسها ليس بمتمصل ولا متفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار
 تابع للاتصال الجوهري اعني اضافة الجسم في نفسها ليس له مقدار اصلا فاقول بان لا يجوز ان لا يكون
 لها مقدار شخص في نفسها فلا في ان يخص بدرجته من المقادير ويجب بان لا يظن ان الهوى
 اذا لم يقص مقدار شخص بان يكون نسبتها الى الشخص تلك الدرجة مستقلة بغير جواز تبدلها على هوى
 الفلك مع بطلانها فلو لم يكن على عدم الاطلاع على مذهبهم ان مادته لا تقبل الا مقدارا معينا
 حله على انها لا تقبل الا صورة نوعية معينة وذلك الصورة المعينة تقتضي مقدارا معينا فلا مخالفا

قوله والصواب ان معنى وقوعها الخ) سياتي
 تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وسنحكم عليه
 ههنا شاء الله تعالى
 قوله وايضا فالتقارورة الخ) وايضا فالتقارورة
 اذا ملئت وسد رأسها واغلبت فغند الغليان يتصدع
 الاية وما ذلك الا لان الغليان يغيد للتخللا
 في الماء وازديادا في حجمه بحيث لو كتبت على الماء
 الحار لم يدخلها بعد البرد الموجب للتكاثف
 فاورد السارح المحقق قوله او عاد بطبيعته الخ دفعا
 للسؤال عن اصل المسئلة
 قوله تساوت نسبتها الى المقادير كلها) ان قيل
 مرادهم بان الهوى لا مقدار لها في نفسها انه
 لا مقدار لها شخصيا في نفسها فلا يخاف ان يخص
 بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضرب
 اذ الهوى اذا لم يقص مقدارا شخصيا في نفسها
 يكون نسبتها الى الشخص تلك الدرجة المعينة
 مساو بغيره جواز تبدلها على هوى في ذلك
 مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان
 صورته النوعية ماثلة

اي من تحقق الصحيح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت الخلط والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع الصحيح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كاه اما اذا انفصل امكن ان ينصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيجب عليهم تجوز ان يكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كاه البحر * الوجه (الثاني التكاثف وهو ضد الخلط) يعني انه انتقص حجم الجسم من غير ان يفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على ائنه وليته (واعلم انهما) اي الخلط والتكاثف المذكوران في الحركة الكمية (غير الانفصال وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض) ويدخلها الهواء (او جسم آخر غريب كقطن النفوس) وغير الاندماج وهو ضد (فهو ان تقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما يذوبها من الجسم الغريب كالقطن الملقوف بعد نشته (وان كان يطلق عليها الاسم) اي يطلق اسم الخلط على الانفصال واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) الانفصال والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم الخلط (على الرقة) اي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الخفانة وهو) اي المذكور اعني الخلط والتكاثف بمعنى الرقة والخفانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منهما من مقولتي الكيف والوضع وواحد منهما حركة في مقولة الكم * الوجه (الثالث النفوس) وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السنين والورم) اما السنين فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اي عكس النفوس وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما يفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد شبه النفوس والذبول بالسنين والهزال والفرق ان الواقف في النفوس قد يسمي كما ان المتزايد في النفوس قد يهزل وتحققه ان الزيادة اذا احدثت التساقد في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها وانفذت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النفوس واما الشيخ اذا صار سميا فان اجزاء الاصلية قد جفت وصلبت فلاقوى الغذاء على تفرقها والنفوس فيها فان ذلك لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن الجسم يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك عوا في العلم الا ان اسم النفوس مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال المشهور ان النفوس والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في النفوس ياتي كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم يتحرك كل واحد منها في ائنه او موضعه او كفه لكن ذلك ليس

سبيل كوني

بين القولين قوله (قابلة لمقدار كاه البحر) قالوا استحالة في ذلك اوافاء اليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمي لا يرفع قوله (على ما قبل اشارة) الى ان الزيادة في الطول متحققة الا انها غير محسوسة قوله (لا يزداد به الطول) اي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فاسم يزيد في جانب الرأس والقدم قابلا غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة في جميع اقطار الاجزاء الاصلية والسنين لا يزيد في اقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النوع مع الزوال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع اذ السنين لا يزيد في قطرين اقطار الاجزاء الاصلية قوله (ان الزيادة) اي الزيادة الحاصلة بسبب ورود المقدار الزائد على قدر ما يتخلل قوله (اذا حدثت النافذة) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة قوله (في ائنه او موضعه او كفه) فان الحركة الاينية يستلزم تحريك اوقفيها لان الاجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية في القوام واللون

(حركة)

حركة في الكم وقد اوجب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النوع على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في شافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكاره اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله الحبيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عسد النفوس والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السنين والهزال منها ايضا نحو الثانية فيمنع من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف ونسعى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كاه يذود العتب ويتحضر الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدرج فلا يذهبنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجيا (ومن الناس من انكر ذلك) اي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالمراد لا يصير باردا ولا البارد حارا (وزعم ان ذلك) الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر يشاهدة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو (كون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وروز) وظهور (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اي في ذلك الجسم (دائما الا ان ما يبرز منها) اي من تلك الاجزاء (بمحسوسها) وبكيفيةها (وما كان) منها (لا يحس بها) وبكيفيةها وهو لاه اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا القيسه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلو بافيه فانه يبرز ذلك الغالب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون وفساد (وهذا) القول (باطل والالكانت الاجزاء الحارة كائنة في الماء البارد) جدا (بل وفي الجمد) ايضا (وانه ضروري البطلان ومع ذلك) نذهبك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد (فن ادخل به فيه) كان يجب ان يحس بحره) اي بحر باطنه (او بقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ بما يجد باطنه ابرد من ظاهره) وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صبر كعله نارا) مشاهدة (واعلم بالضرورة ان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كاه لم يكن كاشفاه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء انثارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من الغالين بالخلط

سبيل كوني

تحركت في الكيف ايضا فكلية اولئك الخلق قوله (فالصواب ما قاله الحبيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية في المقدار تدريجيا والتحريك في باقي الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير متبرقي الشخص والازم انعدام الشخص آنا قانا فليس هذا من قبيل انضمام ما بهما وصبروتها متصلا واحدا مع عدم الحركة في انكم على ما وهم بخلاف ما اذا لم يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء باجزء مع ربوط المفصل قوله (فالوجه ان يعد الخ) فعدم العلامة في شرح القانون منها وعبارة التبعة ايضا تشير الى ذلك وله القول انما ذكرهما لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلي في الكمية لا تعداد افرادها قوله (بل كون واستتار) اشار بالعطف الى ارمعني الكمون انحصار الاجزاء في باطن الجسم لا بدخلة في تداعيل الجوهرين باطل قوله (ان الاجسام) اي العنصرية قوله (من جميع الطبائع المختلفة) اي الطبائع الاربعة قوله (وذهب جماعة الخ) ووجه الضغط ان ما نرى خارجا بعد ان لم يكن اما لحافظة اجزاء نارية او لخالطتها فذلك التارية اما ان يرد عليه من خارج فاما ان حدثت الآن او كانت موجودة كائنة فظهرت والاستحالة مذهب

(موافق) (٤٠) (ثاني)

قوله فيجب عاينهم الخ) ولا بدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم من مقداره يكون لاستحالة لقا مرفعا ان يكون للفساد حده من لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعراض لزوم تجوز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كاه البحر مع استحالة لا انفصالها بالفعل بذلك المقدار ولا يندفع في هذه القابلية التي ادعى بطلانها وجود المانع من نفس الاتصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوز وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما استرنا اليه آنفا

قوله اذ لا يزداد به الطول) رد هذا بان السنين قديم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النفوس على الاعضاء الاصلية واهذا يجتمع النفوس مع الهزال مع ان الهزال يمنع الزيادة في الاجزاء اللحمية وحيث لا يخرج السنين بمقدار الاقطار سواء اعتبر في السنين ازدياد الاجزاء في الطول ايضا ام لا اذ ليس الزيادة في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام فتأمل

قوله فالصواب ما قاله الحبيب) فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين اولي اري الماء القليل اذ ضم اليه الماء الآخر فانهما يصيران شيئا واحدا مع انها متقدرتان بالمقدارين في الحالتين فلم يكن هناك حركة المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتعدد متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار اصلا قوله او بقل برده) في بعض النسخ يقل على صيغة المضارع ويرده فاعله وربط الخبر بالمبتدأ محذوف اي عنده وفي بعضها يقل على ان يقل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومهطوف على بحره ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يندفع ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كائنة في الباردة التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال يتقلب بعض اجزائه تارة ويختلط بالاجزاء الباردة فهذه الطائفة متفقون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشك على ذي فطنة ويستند قد صدق انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى وامان ذلك الانتقال بالدرج فكأنهم قدعوا فيه بما يحسن به من انتقال الماء الى البخور فيسيرا في ذلك من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته انبثية (و) لكن (ببديلها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حار واما بارد واما جوي واما غير جوي تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في هبوط المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) اي من الفلك حركة مكانية (نظر) ونأمل (ختم من قال لاجزائه بالفصل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (امر موهوم ومنهم من قال ببديل النصين الاعلى والاسفل واغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية) الحاروية او الجويية (مع عدم حركتها غير متعدي) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم تلك الاجزاء بالامور الخارجية عنها (فعليت بالامل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية فانت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكانها وانها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة انبثية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية ببديلها امكنت بلا شبهة في الرابطة من تلك المقولات (الابن وهو) اي التحرك في الابن (الفصل الثاني) يسمى المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الانبثية المسماة بالقلعة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الابن ان كان له من مبدأ المسافة الى متنها ابن واحد فليس متحركا في الابن بل هو ساكن مستقر على ابن واحد وان كان له ابون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الابون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل ابن الآنا واحدا ولا شك ان تلك الابون الاربعة متعاقبة متتالية اذ لو كانت متعاقبة كانت الآلات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا يخفى منها الا بان يقال للمتحرك في الابن من مبدأ المسافة الى متنها ابن واحد مستمر هو كونه متوسطا بين مبدأ والنتهي لكنه غير مستمر بل يختلف نسبتته الى حدود المسافة ويتعدى بحسب تعددها وكان

في سبيل كوني

جهور الحكماء وبقي الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من اصحاب الحيلطاي القائلين بان كل جسم محتاط من جميع الصباغ الاربعة وليس المراد ان ههنا ما يسمى وهو الخلط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك قوله (الى ان الحار مثلا اذا صار باردا الخ) وكذلك انما يصير باردا بدخول اجزاء باردة فيه من خارج قوله (وهذه الاقوال ايضا باطلة) اما الاول فلانه يلزم من ذلك ان لا يصير الجسم الذي صار باردا بعد ذلك حارا لانا لاجزاء النارية قد فارقه سابقا واما الثاني فلان شررا اذا صار جليلا من كبريت يصير باردا مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره واما الثالث فلان اجزاء الكل اطلق عليه تسامحا والاولى ماقى عبارة الشفاء اختصاص اجزائه المفروض بجهة مفروضة واولا عبارة الشارح فيما سباني صريحة في اثبات الكبر للجزء

(حدود)

قوله وكذا نقول المتحرك في الكيف كيفية

واحدة غير قارة) فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحد النوعية لم يقدر لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بمحالتها وان اراد الواحد الشخصية كما نقل عنه رحمه الله مالى فمما يبادر العقل اذ القوة بان للمتحرك في الالوان اونا واحدا من اول الحركة الى آخرها مما يبادر الضرورة الحسية الابرى انهم صدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الى النيلة الى الياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع الخافي بل ضروري وايضا كيف يدعى هذا في الحركة في السباني التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الخاصة وهي عين ذاتها في الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما في سائر الكيفيات مما لا يعقل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة في المبادى ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية فن باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافة والحق ما نقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لا شك في تحجب العقل عن قبول هذا الكلام

قوله في كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة) اي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشي حكمه العين لكن فيه تأمل لانه مع قساة الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضنا لان اختلاف نسب الشخص لا يجعله مختلفا نوعا واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الا ان يكون كونا وفسادا لانها حصول صورة جبرية وزال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر

قوله (وهذا ايضا تصور الخ) نقل عنه انه لو كان كلمة ايضا مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اي كان اختصاص الكل بجزءه صورته كذلك اختصاص كل جزء بجزءه صورته وهذا التصور اذا كان الصورة حادثه وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى بان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما تصور اذا كانت حادثه

قوله لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة) اي لكون الجزء من ؟

حدود المسافة بتعدد الفرض كذلك بتعدد الابون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة جندان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الابن المستمر اثنان متصلان بل كل اثنان مفروضين في ذلك الابن المستمر يمكن ان يفرض بينهما ابون اخر كان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تنال الاثنا ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة في كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كقيمتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيهما يمكن ان يفرض فيهما كقيمتان اخر كان كل اثنان يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما اثنا اخر فلا يلزم شي من الحدودات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه بتبدل صورته) بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفنى لا تدبر على كسائي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنه) اي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لا كون ولا فساد في الجوهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كميائنها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) اي ذلك البعض (من قال الضمير واحد) وذلك الواحد (اما النار والياقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (او الارض والياقية) تكونت منها (بالخلط) اي برقة القوام (او هو) اي ذلك الواحد (متوسط) بين العناصر المذكورين وهذا المتوسط اما الماء والهواء (والوفاقي) تكونت منه (بالتكاثف والخلط) معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالخلط وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالخلط وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العناصر الثلاثة لذلك العنصر الذي هو الاصل (محافظة) ثابتة (في الاحوال كلها) اي في جميع مراتب التكاثف والخلط فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات (وابطلة) اي قول ذلك البعض (ابن سينا وجهين الاول) انه (مبهم) في عدم استطاع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الدون والفساد) اعني تبدل الصورة بصورة اخرى (نصح عليه الحركة المستقيمة) المقضية لخروج الجسم عن مكانه (وتعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي (الى قوتنا) بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد ثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل اقول بكونه محالا الوجه (الثاني) اختصاص الجزء المعين من الجسم (العنصرى كالماء مثلا) بجزء طبعي اي بجزء معين من اجزاء الجبر الطبعي لذلك الجسم انما يكون (اصوره) اي صورة ذلك الجزء (وهذا) اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما تصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الجزء اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوى ان الجزء لم يكن كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوده عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول

في سبيل كوني

لذا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء قوله (وهذا ايضا الخ) نقل عنه قدس سره لو كان لفظه ايضا مقصدا على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اي كان اختصاص الكل بجزءه صورته كذلك اختصاص كل جزء بجزءه صورته وهذا لا يتصور اذا كانت الصورة حادثه وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى بان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما تصور اذا كانت حادثه

ان الاصل (ان اخذ خارجا متنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اي حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا (صدقه خارجا لانه) اي الموجب الجزئي الخارجي (اخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اي فلا يفيد البيان المذكوران في الخارج جسيما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باجيازها امرا مفارقا ونساي نسيته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون الفارق متعدد على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المتعدد) في ابطال نفي الكون والفساد هو (التجربة والتحويل على المشاهدة) لدلتها على ان العناصر تنقلب بعضها الى بعض (كاسياني) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التقص) بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان يتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان في الوسط) اي في وسط الاشتداد او التخصيص بل في وسط الانتقال التدريجي (ان يبق نوعه) اي نوع الجوهر المتقل منه (لم يكن التغير في الصورة) اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في اوزانها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة

سوال كوني

الصورة حادثة قوله (ان اخذ خارجا) اي يكون الحكم على الافراد المحققة في الخارج قوله (عندنا) هم اهل الكون والفساد قوله (وار اخذ حقيقيا) اي يكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت محققة في الخارج اولا قوله (فلا يفيد البيان الخ) فيه ان المطلوب امكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الامكان لان الحكم في القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والام يصدق حقيقة كلية على بين في محله قوله (لجواز ان تصدق الموجبة الخ) اي بعض الافراد المقدرة بما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهي العناصر فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية اعني لا شيء مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الكون والفساد ثم ان عبارة الشافعي هكذا ان الاحسام التي في طباعها ان يقبل الكون والفساد في طباعها ان تتحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن احسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على من له لطف فريضة انه لا معنى للترديد المذكور في المتن على هذا البيان ولعمري انه يطالب التفسير بتغير عبارة ومفاسده اكثر من ان يحصى قوله (هو التجربة الخ) اي بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بد للاكثار المختصة لكل منها من مبدأ وجوده مخصص به والا فالتجربة والمشاهدة لا يثبت ان يكون جوهر واحد ابا قيا على صورة نوعية تستحيل في الكيفيات قوله (ان شخصه) وان كان مخالفا للنوع للمستقبل اليه او موافقا له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد ايضا قوله (لكان اشمل) اي لكان البيان اشمل وامل وجه الاقتضاء على النوع ان الانتقال التدريجي انما يتصور في الصور النوعية وهو انتقال من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو في الصورة الحسية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الاستعمال دفعي لانه لا يكون الا بالتمثل والوصل وهما آتيان قوله (ان يبق نوعه) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر اي يبق النوع الذي حصل تلك الصورة قوله (لم يكن التغير في الصورة لان تغير الصورة يتبع تغير النوع قوله (وان لم يبق نوعه) ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة

(لا اشتدادها)

الجسم متصور بصورة سابقة على هذه الصورة متاسبة لذلك الجزء من الخير بسبب ما كالحجارة والمعداة وتخصيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اخص بهذا الجزء من الخير لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومختلرا في جزء من خير الماء كما ان هذا الجزء من خير الهواء متلا فكم تبدل صورة المائية صورة الهوائية انتقل الى ذلك الجزء المتساوي من خير الهواء فان شئ لما اذا كان في ذلك الجزء من خير الماء حال كونه متصورا بصورة مائية اوجب بانه قبل ذلك متصور بصورة اخرى متاسبة لذلك الخير على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجا لان الكاذب جاز ان يستلزم

الصادق

قوله بتقلب بعضها الى بعض بان يفتي صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى قوله بحسب ذاتها بل في اوزانها (المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء الشخص فالراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وبالاوزان ما يعم الشخصيات كما لا يخفى

قوله وان لم يبق نوعه او شخصه الخ) فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكلية وقبول صورة اخرى اشده منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكمية اشد يمنع انه استحال في الحقيقي ولم يستقم قوله في اشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في اوزانها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومثاقا عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل الخ

لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عندها صورة اخرى فتقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آتية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تسالت الآتات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المتولات واجب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منها خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبرهنة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تفتي بانتفاء المتحرك تفتي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون ههنا الا كيفيات آتية الوجود لا يوجد شيئا منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآتات فان سميت مثل هذه الحركة لم تكن الحركة منطبقا على الزمان متعاقبة بانفسامه وفرض حرجا بان الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر قل هذه لا يكون حركة لا تنقله لازم الحركة ههنا

سوال كوني

لا مشاع النوع مع بقاء الصورة فحينئذ يلزم عدم الصورة في الوسط فلا يكون حركة لا مشاع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود التنقص وعبارة لمتى منقطعة عليه من غير تكلف ونم مقدمات خارجية والشارح ارجع الضمير الى الجوهر المتقل من المذكور معنى في وقوعه وحينئذ يكون قوله في الصورة من وضع المظهر موضع الضمير قوله (ادلاد الخ) بتحقيق الانتقال في الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولا حركة فيها كما يظهر بانأمل قوله (زمان خال الخ) فيه ان بقي احتمال اسم بالابطال لوجوده في الحركة الواقعة في المفولات الاربع هو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بان يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير مثال وابطاله بانه يلزم ان يكون بين جوهرين وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كافي الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا قوله (كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك الخال عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال قوله (ونقض الخ) ونقض الخ ونقض الخ ظاهر لا يحتاج الى البيان قوله (واجب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة اعدم وجود الموضوع لا لاجل ان الحركة غير موجودة في الزمان الحسالي عن الصور فان الانتقال التدريجي في الصور موجود ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متخالف الزمان الخالي قوله (بان بقاء الموضوع) يعني ان الحركة في الكيف مثلا حركة في امر خارج عن المتحرك بقاء في نفسه او بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة ككيفية متعددة وهي بقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جاز فلا يلزم من خلوها عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها متوعدة لمحلها في الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال لوجود الحركة صور متعددة في الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال لوجود في الخارج امر واحد سبيل قابل للقسمة ان غير النهاية بين كل صورتين اثنين صورة غير متناهية لانه يلزم ان يكون بين الصورة المتقل في الصورة المتقل الى انواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكفيه في الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضا على حركة الاستحالة وذلك لان الهوى في فيما نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امر بمحصل ليس بالفرض ولا كذلك في الاعراض التي تنقسم بين كيتين متلافتين مستغنى عنها في قوام الموضوع وعلى هذا

قوله واجب عنه بقاء الموضوع) حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيتين متعاقبتين زمان خال عن الكذات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المسأل الى الدليل الثاني اعني قوله وايضا فبدأ الحركة والتنقص ليس الاعلى الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مني على انتفاء الصورة المعينة وفي الاول على انتفاء الصور كلها على ان في الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وايضا وجهها آخر فأمل قوله وسائر الاعراض) فسيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكتابة والوضع بل الابن ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين ام المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذي كلامه مسافيه فكلا

ولا يحصى من ذلك الامام من ان المتحرك في الكيف مثله فيما بين مبدأ حركته ومثباتها كيفية واحدة
سبالة كما عرفت ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل افراد على محله مع بقائه لمحل بشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المتوهمه لمحلها (وايضا فبدأ
الحركة) اي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة في زمان كونه محركا (والمادة وحدها
لا وجود لها) فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة لمعية فلا يمكن حركتها الا اذا كانت
من مبدأ حركتها الى متنها متصورة بصورة معينة فيتم ان تحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال
تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها
ويجاب بانها مع احدي تلك الصور ذات متصلة ومع صورة اخرى ذات متصلة مغايرة للذات
الاولى وليس لشي من تلك الذوات المتصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا
وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهول ليس الا شيئا بالقوة لا يحصل بوجوده الا بصورة معينة
لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعداها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلما كانت في ذاتها
متصلة بالفضل لما كانت كذلك بالبحث فيه محال (واما المضاف فبصورة غير مستقلة) بنفسها
في المفهومية (بل) هي (تابعة لغيرها فان كان متوهمها قابلا للاشده والاضعف قبلها) المضاف

سبالكوتى

انتقد لارد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره السارح بقوله ولا يحصى الخ
ويندفع بما قيل ان الانسليم جواز بقائه لموضوع بدون الكيفيات سيما بالان والكيفيات غير مقولة له
لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال
بالحال المتشابه فيما قبل ان الجواب يرجوع الى الوجه الثاني وهم قوله (انما يكون بصور متعاقبة)
كالبيت فانه يحصل بدعاه متعاقبة لا بدعاه معينة قوله (وهذا الجواب الخ) او قرر
الجواب ان الهول ليس بمحصله الا بالصورة المعينة اما لو قرر بان الهول مع احدي الصور نوع محصله
وبالصورة الاخرى نوع آخر وليس في شي من تلك انواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة
القوة وبخصوصة الفعل وهما اما بخصوصة القوة وبخصوصة الفعل فلما بنا على تلك المقدمة قال الهول
مع كونها محصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال
تدرجيا بقوله (لما كانت كذلك) اي لما كانت وحدتها وتعداها واتصالها وانفصالها تابعة
لصورة لا يستلزم ان يكون محصلة في نفسها فانهم قالوا انها محصلة في نفسها بتوارد الصور
والعدد والانفصال الطارى لا يقدح في شخصها حتى ذهبوا الى ان المتصور والمولد بالذات واحدة
شخصية مع تعددها وتكررها بتعدد تلك الاجسام والهول بالنسبة اليها شخصية ملون بالوان
متعددة فان تجزئتها تلك الالوان لا يصير وحدتها الشخصية قوله (غير مستقلة بالمفهومية)
اي لا يعقل الاعراض لمقولة اخرى فاعروض لمقولة اخرى معتبر في ذاتها ولا يعرض لها حكم
من الاحكام بالذات فضلا عن الحركة لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بالاعراض
فارتفع النقص والنسج قوله الاتي في الشدة ان التضاد لا يمرض الاضافة فان لاضافات
طبايع مستقلة بانفسها فيتم ان يمرضها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا
بتلك المعروضه فاما كون الاخر ضرا لا يرد كالحارج والبارد فلان الاضافات لما كانت طبايع
غير مستقلة بل تابعة لمعرضها وجب ان تكون في الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه
هذا الكيفية في طبيعتها واما مقولة لاض في بقاءه ان يكون الانتقال فيها الى حان دفعه وان
اختلف في بعض المواضع فيكون التعبير في الحقيقة واقعا في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة
والاضافة من شأنها ان تلحق مقولات اخرى ولا يفتق بذاتها فاذا كانت المقولة بما قبل الاشده والاضعف
عرض للاضافة مثل ذلك فيبين كلامه تدافع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقا في الاضافة

(ايضا)

ايضا (والافلا) يعني ان الاضافة تابعة لمعرضها في الحركة بل في الغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير
في معرضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
وقعت الحركة فيها تبعها لها كما اذا فرض ان ماء اشده متوهم من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى
صار متوهمه اضعف من متوهمه الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية
الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته
في معرضه الحقيقي اعني الشخصية التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك
في الابن حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكيف حتى صار اعظم
مقداراً او كان على اشرف او اضعف ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او اضعف فقد انتقل انتقل الجسم
في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجيا وتبعاً لحركته في معرضها وكما لا يتصور بقائه
هذه الاضافات باعيانها مع تغير متوهماتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه
الاضافات مع غايتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معرضها
لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل يبيته جاري سائر الاعراض التسبية اعم استقالاتها بالمفهومية
ومتقوض بالابن والوضع فانها من الاعراض التسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية لشي وحيد
نقول لم يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجيا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي
ذلك (واما متى فقال) ان سبالة (في الجهة ان وجوده لجسم يدع الحركة) اي بقاءه بتوسط الحركة
فان مالا الحركة فيه ولا تغير لم يتصور له من (فكيف تقع فيه الحركة) اذا وقعت فيه لم يكن تابعاً لها
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها
وفي الجهة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان متى متى آخر وهو محال اذ يلزم
ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا للزمان آخر كعروض
القبلية والبعدية (و) قال (في الشدة) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعا اذ (الانتقال من سنة
الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك
بينها هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متناه بالقياس
الى الزمان الاول وبعده يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهائية وجود الاول
وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال وورد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير
متعقبة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعا ايضا ولكن اذا فرض مكانا بينهما
مسافة متعقبة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان

سبالكوتى

الاتبع لمقولة اخرى وكذا في بدل على الانتقال ولو في فيها بالذات بعدم كونها عارضة للموضوع
بتوسط مقولة اخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة اخرى كانت الانتقال في جميع تلك المقولة فالحكم
بانها غير مستقلة حكم اكثر لان عروضها بتوسط المقولات اكثر قوله (ان وجود الجسم) خلاصته
ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واذا مالا حركة له متى فلو وقع حركة بجسم في متى كانت
تلك الحركة تابعة للماء وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متوهمه
لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان مما وجب ان يدفع الاعتراض كما لا يخفى قوله (كل حركة
فهي في متى الخ) يعني ان لها متى لان كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان للمتى
الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه اي يكون حصول هذه الحركة
في زمان واقعا في حصول متى في زمان فيكون للزمان زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى
يزيد زياتها وينقص بانقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطوئها في الطول والقصر
بخلاف زمان المتى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو متناه وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض

قوله ومتقوض بالابن والوضع (وقد يجاب
بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد
كونها نسبية حتى ينفص بالابن والوضع
بل معناه كونها تابعة لمعرضها في الاحكام وانت
خير بان الكلام في ثبوت هذه النسبية)

قوله ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل
افراد الخ) فيه بحث لان الافراد التبدل هي
الافراد الفرضية لا الحقيقية والابرد التزايد
السابق كما تحققت ذلك فكما ان المتحرك في الشخص
لم يتغير ذاته كذلك الحال السبيل باق بشخصه
لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحل لم يلزم
انتهاء المحل
قوله والبحث في مجال (اذ يجوز ان يقال تلك
الصورة اذا زالت من الهول واتصلت بها
صورة اخرى حصل بمجموع غير المجموع الاول
ولكن الهول باقية على حالها فان قلت اذا كانت
الهول تابعة للصورة في الشخص كان الشخص
الحاصل باعتبار هذه الصورة غير الشخص
الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح
ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحقة
بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية
لها فبما هي الهول للصورة النوعية لا للصورة
الشخصية كما يشهد به قوله لا يحصل موجودة
الا بصورة معينة ويدل عليه ايضا اطرافهم على
قدم الهول شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة
بالشخص فيثبت لا يتبدل هو يتبدل بتبدل الصور
لها فيجوز ان تحرك في الصور الشخصية
وهنا بحث آخر وهو ان اليان المذكور على
تقديره انه انما يتبدل بحركة الهول في الصور
الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور
النوعية والشخصية كما لم يفيد عدم حركة الهول
في الصورة الشخصية مع ان المرعى عدم الحركة
في الجوهر مطلقا

الى زمان آخر بينهما زمان كالغير والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادعيا ثم قال في الشفاء
وبشبهه ان يكون حال متى كمال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شئ آخر من كم وكيف
فقع التعبر في ذلك الشئ اولاً ويكون الزمان لازماً لذلك التعبر فيرض بسببه فيه التبدل والبسب
اشار بقوله (وهو) اي متى (كلاً اضافة) في قبول الحركة على سبيل الطبيعة (لانه نسبة تابعة لغيرها)
فلا يستقل بالمفهومية والسبيل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملاك) فانه ايضا متولة نسبة تابعة لغيرها
في التبدل والاستقرار (واما) بقولنا (ان يفعل وان يفعل) فثبت بعضهم فيهما الحركة (وبطل) قول
هذا المثل (بان الانتقال من السخن الى التبريد) مثلاً (لا يكون تسخينه باقياً والارم التوجه الى الضدين
معاً) لان التبريد توجه الى البرودة والسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن السخن باقياً فالتبريد لا يوجد الا بعد وقوف
السخن (فيهما زمان سكون) كايين الحركتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة

سبيل الكون

المذكور كالمتخني قوله (ثم قال في الشفاء) يشبه ان يكون الخ (يريد ان الانتقال الحاصل في متى
بطريقين احدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعي لان الزمان متصل
واحد في نفسه ومناه بهذا الاعتبار واحد لا تكثر فيه فضلاً عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد
المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل في الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم
استقراره يكون دفعياً وعلى هذا الدفع لا يراه المذكور بقوله ورد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما
الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه
آتياً فالانتقال من متى آتى وان كان تدريجياً فندرجي فخص كلام الشيخ في الجهة انه لا يقع الحركة
في متى بالذات وفي الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي
والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يقع لما فيه التغير انه لا يشبه من كلام الشيخ
وانه غير متغير في وقوع الحركة في متى كما يوهده عبارة المتأخرين في قوله (فلا يستقل
بالمفهومية) اي لا يعمل عروض شئ الابد اعتبار التغير في شئ فلا يكون مستقلاً بالحركة قوله
(وقد عرفت ما فيه) قد عرفت الدقاعة بما حررناه قوله (وكذا الملاك) فانه الخ (هذا البيان
غير تام لورود النقص بالنسبة المذكور سابقاً وفي الشفاء اما قوله الجدة فان الى هذه النسبة لم تتحققها
والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمل ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل
هذه النسبة على الوجه الاول انما هو في بضم الحاوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها
واولا حركة واورد عليه ان تبدل السطح الحاوي حركة اذ لا يحيط موجبة لتبدل تلك المساط
فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى احدها بالذات والى الآخر بالعرض والجواب
ان ليس المراد بالحركة الذاتية والرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة في نفس المقولة
بذاتها والواقعة فيها تبع الاخرى وان كانت ذاتية قوله (فثبت بعضهم الخ) فاما ان الشئ
قد لا يفعل ولا يفعل ثم يدرج يسيراً الى ان يصير يفعل ويفعل فيكون ان يفعل وان يفعل غاية
لذلك القدر حيث تدل السواد فان غاية السواد كونه الشئ قد تغير من ان لا يكون يفعل بالحيز ويفعله الى ان
يفعل بالحيز او يفعله ويكون ذلك قليلاً وان الانتقال قد يكون بطيئاً فيدرج يسيراً الى ان يشرح
ويشند وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست في الفعل والانتقال بل في اكتساب
الهيئة التي بها يصح ان يفعل وان يفعل وعن الثاني ما سألني من انه لا بد في ذلك الانتقال لتخلل
سكون والارم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحال من صرعة بالفعل يسيراً ولا في
ان يفعل ان يفعل قوله (ومن المحال ان يكون الشئ الواحد الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكره
اشباح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الى شئ

(من)

من السخن الى التبريد على الاستمرار وكذا الحال في السخن والتبريد ولقائل ان يقول ان السخن له
مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان يتقل السخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا
الى ان يصل بالتدرج الى مرتبة من التبريد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة
في اثباتها بل عند انتهائها (والحق انها) اي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانها ايضا
حالتان نسبتان فلا يستقلان في اثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (اما في القوة ارادة كانت
او طبيعة او في الالة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنسخ يسيراً وبطبيعة قد تنحور كذلك
والآلة قد تتكسر هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال اولاً واما في الارادة او في الطبيعة
او في الالة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في القابلية كذلك واما القابل فربما ينقص بقوله
واستعداده لتقام الفعل شيئاً فثبت فقع الحركة فيه اولاً وتبعها الحركة في القابلية وانت خبير
بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فقع الحركة في القابلية تبعاً في القابلية وانت خبير
للمحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والادامت الحركة بدوامها (اي بدوام الجسمية واستمر السكون
على الاجسام لان مقتضى ذات الشئ وحدها يبقى بقائها) وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها
(والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائماً (وايضا يلزم) على تقدير
كون الجسمية عامة (اتحادها في الجهة) اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم
باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى فوق وبعضها الى تحت وهذا
الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسأني الكلام عليه (وايضا فلا نهما)
اي الحركة التي علتها الجسمية (اما المطلوب فتقطع) الحركة (عنده) اي عند حصول ذلك المطلوب
(مع عدم الجسمية) التي هي علتها (فيلزم الخفاء) اي تخلف المطلوب عن علته (واما المطلوب فهو ك)
الجسم حيث (اما الى جميع الجهات) معاً (واما محال) بالضرورة (واما الى بعضها) وانه يرجع الى مرجع

سبيل الكون

وبين التوجه الى ضد ما للصواب ما في الشفاء نه او كمال السخن فبالحال الانتقال الى التبريد ومعلوم ان
الانتقال الى التبريد من طبيعة التبريد وابد اخذ من طبيعة التبريد ان يكون عند قصر الخ بقصد الرد معاً
وهذا محال قوله (ولقائل ان يقول) يعني ان هذا البيان انما يتم في صورة الانتقال من السخن الى التبريد
اما في صورة الانتقال من شديد الى السخن ضده فلا توجه حيث ان الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة
والضعف يوجب الاختلاف بانوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق
السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالتوجه اليها توجه الى الضدين المشهور وان لم يكن توجهها
الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الاختلاف بينهما قوله (لانها ايضا الخ) الصواب لانها
لا ينفلان الاتبعين لقوله ففهما تابعان لتلك المقولة في الانتقال الدفعي والتدرجي قوله (الالة
للمحركة الطبيعية الخ) الحركة الطبيعية الموجودة في الاجسام اي حركة كانت لما سيجي
من قوله وهكذا نقول في الكيفيات والكليات لكونها ممكنة موجودة لا بد من علته تامة يقتضي وجودها
اقتضاء تاماً فذلك الالة ليست الجسمية ولا الطبيعية فقط بل الطبيعة مع الحسالة الغير الملائمة وما قبل
ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة تختلف في مثل الحجر المسكن في الهواء فتدفع لان الكلام في الحركة
الموجودة قوله (والادامت بدوامها) دواما ضرورياً لا امتناع لتخلف المطلوب عن الالة التامة فيكون
ممتعاً مع ان كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله في حيزه الطبيعي فاندفع البحث الذي اووده
بعض الناظرين مع انه منع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فطلما تكون متحركة
دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع قوله (وهذا الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير
مبنى عليه كما عرفت قوله (وسأني الكلام عليه) اي على اشتراك الجسمية قوله (فتقطع عنده)
اي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء الالة التامة وهو يستلزم امكان تخلف

(موافق)

(٤٢)

(ثاني)

قوله ولقائل ان يقول الخ (وايضا الدليل
المذكور يقتضي انفصال الجسم من السخونة
الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى
البرودة لا يكون سخونة باقية والا لزم اجتماع
الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان
سكون كايين الحركتين المتضادتين
فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة
على الاستقرار
قوله ليست هي الجسمية (اي ليست نفس علته
تامة الحركة ولا علة مستقلة لها هذا هو الظاهر
من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين
وفيه بحث لان العلة بما يقتضي من الجسمية
هي المثبتة للطبيعة مع مفارقتها بحالة غير ملائمة
والاخرج الكلام عن سنن النظام وانت خبير
بان الطبيعة مع تلك الحالة ليست علة مستقلة
للمحركة لتختلف في مثل الحجر المسكن في الهواء
فصر او ادراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة
لا يرضى به منتصف فتدبر
قوله والا دامت الحركة بدوامها (فيه بحث
اذ يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد
سكونها فطلما تكون متحركة دائماً فلا يلزم بطلان
التالي في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض
الاجسام علمنا ان المتحرك ليس الجسمية والا لزم من
اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا
عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل
مبنى على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد
صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان
عليه والمفهوم منه ان لا يثبت في الدليل الاول والا
فلا يوجد للخصيص اللهم الا ان يدعي كلامه على ما
اشتهر بين الفلاسفة من ان الحركة الطبيعية لا يجوز
ان تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع
مهوراً وباعته فتبين ان تكون مستقيمة ولا يجوز
دوامها اما اذا لم ترجع فتنتا هي الابداد واما اذا
رجعت فلو جوب تخلف سكون بين كل حركتين
وانت خبير بان هذا المشهور مقفوض بالحركة
المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة
فينقطع الحركة عند وقوفه تحت الجواز ان يكون
الجسم المتحرك ذاته مطلوب بلاية بالطبع
ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم
سكون الجسم عند حصوله لولم يكن له مطلوب
آخر لا بد لا بطلانها من دليل فان قلت الكلام
في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كانه ثبت عليه

٢

وايست (علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيكون بيان معلوماها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ثابتة ثابتة) لمعرفت من انها مفجدة متضدية ويزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيجتمع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طيبيا (بل هي حالة غير ملائمة) اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعيا طلبا للملائمة) اما في الاين فكما نرى المرمى الى فوق واما في الكيف فكذلك المصحف قسرا واما في الكم فكذلك ذيل ذو لمرضا فان هذه الحالة المارة مادامت باقية كانت الطبيعة بحركة الجسم لتزده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانها احدها جزئي علتها احدى مقارنتها للحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) ينجم عليهم ان قال (الملائمة غاية) مطروبة (ولا تصور) الغاية (الا في الحركة الارادية) اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائمة واذا لم يكن للطبيعة مطلوب في ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وقيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة جزئية اول من) الجهة (الاشياء) وقد يجب ان يثبت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة ونلاحظ ان الفصل اذ ترتب عليه امر ترتب ذاتيا يسمى غاية فان كانه مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غاية بالقياس الى الفعل فاعلة الغاية هي الحاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لابد في ان يكون بعض الامكنة ملائمة لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائمة اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكسبات وملازمة بعضها لبعض الاجسام (و يعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس ثباتها وعدم اختلافها) يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي مفجدة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات النفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي الصور الكلية) الحاصل للنفس (لان نسبتها الى الحركات الجزئية سوء) وكذا الارادة الناشئة من الصور الكلية لا تكون الاكسية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورهما وارادتهما الكليتين (بل انما هي) اي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يرتب عليها ارادات جزئية (فالشيء نحو بقائه في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تنبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان بغرض فيها حدود جزئية تجري بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالتحرك يحتاج

في سيا الكون

المعقول من العلة التامة فاندفع ما توهم من انه يجوز ان لا يصل اليه وعلى تقدير وصوله انما يستلزم سكون الجسم عند حصوله اول يمكن له مطلوب آخر لابد لا يطلعا من دليل على ان يتحدد المطلوب انما يكون من علة له مشهور قوله (لانها ثابتة) اما في نفسها او باعتبار الاولى الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة الى حدود المسافة قوله (هي الطبيعة الخ) وانما لم تكن الجسم مع الحالة الغير الملائمة علة لها لان الآثار المختصة لكل جسم لا بد لها من علة مختصة قوله (اذ لابد من الشعور الخ) واتم اليها الحكماء لا يثبتون الشعور الطبيعية على ما تقرر عندهم من طبيعة الحركة قوله (تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور فالتحليل صور لا وجود لها في الخارج على ما تقرر عندهم من ان الصور الخيالية قد ينحى من خارج وقد ينحى من داخل كافي المقامات قوله (فالتحرك الخ)

(بعد)

بحد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتحلى حيدا معينا وتثبت عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا يتوالى التحولات المستتعة للارادة والحركة فتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التحليل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة التفسيرية فهي القوة التي احدها القاسر في التحريك في المقصد الخامس في الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به (الحركة) (اي سببها الفاعلي) فان الحركة امر علة الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الشيء ماله) الحركة (اي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث ما فيه) الحركة (اي المفعول من المولات) الرابع المقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اي المبدأ الخامس ما ليسه) الحركة (اي المنتهى وذلك) اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والنتهي باقتران انما يكون (في الحركة المستتعية واما في) الحركة المستندة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (بالعرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب القرض كما مر (السادس الممدار في الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا في المقصد السادس في قد علمت (انما) (ان الحركة متعاقبة بامور ستة فوحدتها متعاقبة بوحدةها) اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها (ضرورة ووحدةها) اي وحدة الحركة (كما قد مر) في مباحث الوحدة (اما شخصية او نوعية او جنسية فغيره) اي في بيان وحدتها (ثلاثة مباحث) احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله (الحركة فان) العرض (الواحد بالشخص محل واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص (بمجاين ولا بد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة اعني المفعول (اذا شئ) الواحد (قد يستحيل ونحوه) في زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والتوقف قطع المسافة (حرارة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحادها (من حيث تختلف ما فيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) اي للشيء الواحد (انواع من الاستحالة كالسكن والتسود والتزويج) في الفاكهة مثلا فتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اتدرجت تلك الانواع في جنس واحد هو ان كيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا (ويبلغ ذلك) اي وحدة ما فيه الحركة (وحدة مامنه وما ليسه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة) فوحدتها تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يقتضي من اشتراط وحدتها (ولا يكتفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وما ليسه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادها بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى القهرة الى العودية الى السواد وتارة) منه (اي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى التبلية الى السواد) تارة) منه الى الحركة الى العتمة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعين يمكن ان تفرض

في سيا الكون

وما اورده عليه من ان هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا ان نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاحتمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فتلا وجوابه انما لا نتكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لا يكتفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تحيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صادر تلك التحيل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التحيل والارادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة وتغيب هذا المطلب يطلب من شرح الاشارات والمحاكاة قوله (اذ ليس هناك الخ) لكون الحركة الفلكية ازالة امدية عندهم

والمطوون بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد اشترنا في ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان تكون مستتعية ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب قوله (لانها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسم علة للحركة لكن فيه بحث لان الوجود المحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى آخرها والمتغير نسبتها الى حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها باحواله من وضعه واثبه وغير ذلك فهو مجموع لا بد له من ضرورة ولا رها ان كيف والحركة لا بد لها من مقتضى البقاء فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار تنقل الكلام الى مقتضى اذ كل غير قار الذات مقتضى البقاء الى مقتضى لا متناهي كونه واجبا والتسلسل محال فليزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا ذالا

قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام في الخلق بانكم اذا جؤ زعم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليميز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتب بمجيب عنه واقابل ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه ان يبين ان التحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون التحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم بحركة اياها كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وانت خير بانه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة استنادها الى الطبيعة بالشروط المذكورة كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها اولي لخصوصها وعموم الجسمية واذا استند اليها لا يطرئ في الوجوب في ههنا بحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث النفسانية هو العقل الفاعل لا غير فاعلة القاطعة للحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يمكن ان تكون علة مستتعية لها فليفتهم

قوله اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يحسب بالزام ان للطابع شعورا

لما مضاهاتها في مافي الباب ان شعورها ضعيفا منهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والركبة حتى ذكر انه شوهد به من الاثبات من التحليل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الرجح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الانبياء الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا كذا في المحاكات

قوله بل انما هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والشخص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الجهة كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلى والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدورها عن المختار

قوله فالتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذب الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فتلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكون في صدورها تحيل المسافة باسمها اجالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تحيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تحولات وارادات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب اجزاء ثابتة واقعة في تلك الاوقات لا احتياج الحركة اليها

على هذه الوجوه فيكون المبدأ والنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مافيه وكذا الحال فيما اذا ملك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتها لا يفتى عن اعتبار وحدته مافيه كما كان اعتبار وحدته مقبلا عن اعتبار وحدتها = ولتأمل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزما لوحدهما ولا اختلافا بينهما مستلزما لاختلاف مافيه فان جسم واحد قد يتحرك في مسافة واحدة تارة مساعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدهما ايضا (ولابد في وحدة الحركة) من وحدة الزمان اذا الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعلوم لا يعاد بعينه) فانه لو جاز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدتها الموضوعية بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه وليست وحدته لازمة لوحدهما لما مر من وقوع الاستقامة والتوقف قطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لكني وزم وحدة مافيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اول من اعتبار الاربعة والمآل فيها واحد وهو انه لا بد في شخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كالاتمى (واما وحدة الحركة فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان الحركة بحرك مافيه بحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنها واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا يمتنع في تلك الحركة) (وجوب الاتينية) فيها (غيرما توهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك) (آخر ولا يجرى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والساعات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قبل الحركة الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر الحركة الاول لم يحصل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غير فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا فنحن ان الاثرين متغايران

سيالكوتى

قوله (واحدة شخصية الخ) في الشفاء ان الشرط في وحدة الحركة هو ان لا يكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا ان يكون بحيث لا ينقسمان ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن الحركتين واحدة بالشخص وان كان منقسمة بالفرض بالنسبة الى الحركتين كقصة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما في الشرح الجديد للتجربة من ان مجموع الحركة الذي بعضها مستند الى محرك وبعضها الى محرك آخر لا تعدد في محركها لان محركها مجموع الحركتين لكل واحد منهما ومجموع الحركتين واحد بالشخص وهم ناش من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتعصية في الوهم باعتبار النسبة الى الحركتين مجموعا مركبا من بعضين منسوب احدهما الى محرك والاخر الى محرك آخر قال والنصوص في تعليل هذا المطلب ان يقال ان جزا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقصر في مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهى معين في زمان معين لا تختلف حركته بان رامية زيد او عمرو او غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والمر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا يدخل في شخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز تواردهما على سبيلين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيلين على اثنين ان اللازم مما ذكر ان لا يكون وحدة الحركة المئين بخصوصه معتبرا في وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين اى معين كان معتبرا في وحدتها فتدبر قوله (ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) اى لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى يبطل الوحدة الشخصية للحركة فان هذا البعض وهمي محض يوصل للحركة بالقياس الى الحركتين قوله (ان الاثرين متغايران الخ) بنفسها في الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة

(وذلك)

وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (تايها) اى ثاني الابحاث (في وحدتها النوعية ولا يفتى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مستحصلة (وهي) اى ما يعتبر من الوحدات النوعية هي وحدة (مافيه) وحدة (مافيه) وحدة (مافيه) فان هذا الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف مافيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الاتواع المختلفة (نوعا من الحركة) وان اتحد مافيه وماله اما في الكيف فتل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القمعة الى الاسود واخرى من البياض الى القسقية الى الخضرة الى النيلة الى السواد فان مافيه الحركة ههنا يختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحد المبدأ والنتهى بالنوع واما في الابن فتل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالمساحة لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لا اختلاف مافيه مع اتحاد مافيه وما اليه فاختلافها بالنوع لا اختلاف مافيه منضمها الى اختلافهما كان اول (كالنفس والسبح) فانهما مختلفان بالماهية لا بخلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك مافيه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفا ماهية الحركة (وان اتحد مافيه كاصعدة وهابطة) في الحركة الابنية (وكالسبح والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المتأثرين مختلفتان بالماهية لا بخلاف المبدأ والنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد مافيه فان قيل تنوع المبدأ والنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مختلفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما القوية والآخر الخفية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأ والنتهى والماهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في الباحث الشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية الحركة (بوحدة محرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر (لما مر) من ان تعدد محرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص (واذا لوجب) اختلاف الحركة بحسب النوع (اختلاف الشخص) في الحركة (فالنوع اول) بان لا يوجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (حركة الجبر الى العلوفسراو) حركة (النار اليه طبعيا لا يختلف بالنوع من حيثها كذلك) اى من حيث استنادها الى محركين مختلفين بالنوع اعني

سيالكوتى

الى حدود المسافة بمعنى التوسط ولا يستلزم ذلك التغاير الوهمي تعدد الوهم والحركة في الخارج لان وحدتها الشخصية لا يبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة او باعتبار زمان قدره فانه قد خفي على بعض الناظرين قوله (كانت الحركة الخ) لا يفتى ان هذا البيان لا يصح صيانة المتن فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف مافيه كالثال الاتي والتقرير الذي ذكره الشارح انه دلالة في المتن عليه قوله (الى بيان) ان الاختلاف النوعي فيما اختلف فيه الامور الثلاثة اول والحق انه سهو من طغيان القلم وغابت التكلف ان يقال المراد كالنفس عند اختلاف طرفه كما مر كلام الشارح وكذا نحن عند اختلاف طرفه فهما مثالان التقابل التضاد وتصدق التضاد عليهما فيكون الموصوف بواحد منها موصوف بالآخر بواسطة هذا العارض قوله (وهذا القدر كاف) اى كون موصوف كل واحد منهما مختلفا بالآخر كاف لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات ان يكون مبدءا ومتهما مختلفا بالنوع الاخرى ولو بالفرض كما يجيى في بحث التضاد قوله (كذا في الباحث الشرقية) لعل

(ثاني)

(٤٣)

(موافق)

اشرنا اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليراجع اليه على ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا القرض والحق ان المقام محل الكلام

قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالنفس والسبح لا يصلح شيا لا لما ذكره او لا لان سياق كلامه في اذا اتحد المبدأ والنتهى واختلف مافيه والكل مختلف ههنا والواضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

قوله لكنهما اختلفا بالمبدأ والمتهمة الخ فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالمساحة ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدء الصعود والهبوط ومتهما جهتين حقيقيتين لا يبدل لان اصلا فلا يصير الطوسفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة منته وبسرة وسبيل الشارح في اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية واما المصطفوى فقد قيل من الشهرة كالمرتضى

فيبحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع الحركتين لكل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع الحركتين واحد بالشخص وكل واحد من الحركتين جزء من هذا المحرك الذي هو واحدا بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلب ان يقال ان جزا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقصر في مسافة معينة من مبدأ الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والمر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا يدخل في شخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز تواردهما على سبيلين على واحد بالشخص ابتداء على سبيل

قوله قلنا فنحن ان الاثرين متغايران الخ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التي تحكم بوحدهما الشخصية مع تعدد محرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا يتبع الحركة كذا معنى التوسط في تعدد الاثر باعتبار ان اتصالها في بعض الاستناد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وان كان المراد بالحركة ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التي يتعلق بوحدها الحركة هو الفاعل كادل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر متعبد للتحقق في الاعميان كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل ولا يحتاج الى الفاعل كادل عليه تعليله في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من فاعل فاعلية اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى محرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في خواشي معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل في نفس الوجود لا يدخل في لوازم الوجود قلت لو سلم فلو ازم وجودها مطلقا لاختلاف النسب لا لاختلاف الخصوص بى ههنا اشكال

الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف النوع من حيث هما كذلك لانه يبادر منه رجوع النفي الى قيد الحقيقة مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك

قوله فهو عارض الحركة (قيل هذا ضيف فان هذا التعلق بالزمان غير متعلق بالحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا يخاف في جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح في بحث الزمان واهذا يتقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطاوعا كما يأتي وهذا التقدير هو المراد بالعروض ههنا

قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحرركات الابدية (الخ) لا خفاء ان القول بان الوحدة الجنسية الحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنسها انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون مقولتها على الاربع بالاشتراك اللغوي فلا يتحقق مطلق شامل او بالاشتراك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذن لا الاول باطل بمثل ما مر في الوجود والثاني ذهب اليه اكثر من ممسكا بان الحركة كال اي وجود شي لشي من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كناية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطى اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى واقدم او اشد في كونه حركة بل لو امكن في الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لكانت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عاليا لانا لان ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان يتفعل مثلا هذان ان في الحركة الابدية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الابن غيظا ههنا

قوله وان امتنع اجتماعها حينا فلا لهاياتها) كالوقوف في النور فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف والوضع ولم يتحرك في النور لا يكون لاجل التضاد

الفاصل والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في المساهية (ولا عبرة ايضا بوحدة ماله) الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع المحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد المحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الجمادى واحد) وكذا حركتهما اذ لا يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف العروضا موجبا لاختلافها (ولا يوجد الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض الحركة) ومقدارها (والاختلاف العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) في العروضا كما ان تنوع العروضا لا يوجب تنوع عوارضها (ثالثها) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وانما هو) وحدة (ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة) فالحرركات الابدية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكيفية (وبترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتيب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في البصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية في المقصد السابع (الحركات منها) ماهي غير متضادة ومنها (ماهي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل (ان لا تضاد الا بين الاتواع) الحقيقية (الداخلية) تحت جنس اخر فالحرركات المختلفة بالجنس كالقوة والاحتالة والنور غير متضادة لانها اجناس تتجمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان (فلا لهاياتها) اي ليس اجتماعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المختلفة بالاجناس (واما التضاد بين المجانسة) المشاركة

في سيات الكوني

الحواجة للاشارة الى انه غير مرضي عندنا سيجي ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متفقة في كل حركة مستقيمة يختلف حركة اخرى في المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والافاض بالبدئية والمنتهى فكيف يكون موجبا للتضاد وسيجي تحقيقه قوله (بل هاتان الخ) اشار الى ان الحقيقة تعليلية وليست بتعديدية حتى يستفاد منها اختلافها باستوع من حيثية اخرى قوله (وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى ما فيه وما منه وما اليه امر خارج عن ماهيتهما فكيف يجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل ندر يجب ان كان ما فيه وما اليه وما منه وما اليه ما فيه بوجوب اختلاف ماهيتهما بخلاف الحركة والمحرك فانها تحتاج اليهما في الوجود في الشقاء في الحركة بخلاف نوعيتها باختلاف الامور التي تقوم ماهيتها وبما هي فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع قوله (فهو عارض الحركة ومقدارها) اي يقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة او ساعتين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدارها ههنا فانها حركة الفلك الاعظم قوله (فالحركة الواقعة في كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها او تكون داخلية في احد المقولات او تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه قوله (متحدة في الجنس العالي) اراد بالعالي بما لا يكون فوقه جنس لا ما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الان اجناس ولم يثبت انما التثبت ان تحت انواعا بناء على الخط المستقيم والمستدير مختلفات بالماهية كما اشار اليه الشارح سابقا وبينه الشيخ في الشقاء بكلام طويل فكذا الحركتان الواقعتان عليها ولذا لم يتعرض

في الجنس الاخير (منها) اي من الحركات (في الاستحالة كالسود والبيض) فانها متوالت متدرجات تحت الحركة في الالوان ومشاركات في الموضوع وينتجها من اختلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصغير والتكبير وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد لذلك (وفي الكم كالتو والذبول والتخلل والتكثف) فان لكل واحد من التو والذبول حد محدود في الطبع يتوجهان اليه وينتجها غاية الخلاف فكنا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلل والتكثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوز (وفي القوة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وينتجها غاية الخلاف والى ما قلناه اشار ارجا لا بقوله (اذلها) اي الحركة في هذه المقولات الثلاث (في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبيض ينتجها غاية الخلاف وكذا بين حدى التو والذبول والتخلل والتكثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها (المقصود الثامن) تضاد الحركات ليس تضادا مافيه فان الصاعدة والهابطة ضدان (بلا شبهة) وان اتحد ما فيه هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة مافيه (وللتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في جبر الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في جبر النار هبط عنه كذلك في هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في المحل والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانها تنتهيان الى طرف واحد وتوجهيه على ما في المباحث الشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباين ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الابدية الا بين الصاعدة والواصلة الى المحيط والهابطة والواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحركتين

في سيات الكوني

الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الابن قوله (من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية او ابدية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مضادة قوله (تضاد الحركات الخ) اي تضاد كل حركة مع اخرى ليس لاجل تضاد ما فيه فقط لانه يوجد في التصور بدون تضاد ما فيه وكذا الحال في التو والتحرك بل تضاد كل حركة مع اخرى لاجل ما فيه وما اليه وما يكونه في بعض المواد لاجل ما منه وما اليه وفي بعضها تضاد امور اخر فجرد احتمال عقل لا يضر المقصود نعم لو تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه يضرب خا او رده صاحب التجريد من انه يجوز تحليل الواحد النوعي بطول متعددة فيكون ان يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما اليه وفي بعض التضاد ما فيه او التحرك او التو او كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذكورة في بعض الصور على ثبوته في جميع الصور لاجل تضاد ما فيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد ما منه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر او لا قوله (وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد من الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجملة هي التوسطات باعيانها كما ان المسافة في التزول هي المسافة في الصعود كذا في الشقاء قوله (تنتهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى قوله (فلا تكون حركة الحركتين الخ) فيه ان كلا الحركتين

قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها) بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالاستدانة هي التي يسيبها المبرر في الوصفية تضاد كما سيظهر قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد ما فيه (اعتراض عليه بانه يجوز ان يكون له اول واحد عال متعددة يتحقق هذا المأول يتحقق كل واحد منها فحق المأول في صورة بدون ما يدعى عدم دليته لا يدل على المدعى وهو عدم دليته مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة ببله اخرى وبهذا ظهر ما في تحليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفي تحليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاعف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس تضاد ما فيه فعلى هذا يطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلي لا يستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليأمل قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزء من العلة الفاعلية وهذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزءا من العلة الناعمة

فسرنا الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد
الحركتين (القسرتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا تضاد الحركة
لان حركة الجرس قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع ان الحركة واحدة (ولا تضاد الزمان
فانه لا تضاد فيه) اي في الزمان (اذ لا تتوحد) فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية (ولا يمكن توارده)
اي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد في التضاد من الاختلاف بالنوع والتوارد على
الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كانه قبل ولا تضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه
(عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلوفرض التضاد في الزمان لم يكن
مقتضياً لتضاد الحركات (ولا الحصول) اي ليس تضاد الحركات للحصول (في الاطراف) التي هي مبادئ
الحركات ونهاياتها (لانه) اي الحصول في الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول في المبدأ
(يحصل قبلها) و بعدم عند ها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول
في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من الاطراف واليهما
اعني (بحسب ما منه) ما (اليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) اي من حيث انها متضادان اعني
ان يكون مبدءاً احدي الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفي لتضاد
الحركة تضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمر لا تضاد الحركة من البياض
الى الحمر ولا التضاد بين المنتهين فقط فان الحركة من الحمر الى البياض لا تضاد الحركة من الحمر
الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحدية اذ لا بد من اعتباره (فانهما) اي ما منه
وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع تضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة
من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدءاً أحدهما متضادان بالذات وكذلك
منتهاهما (اودونه) اي دون التضاد (كالسواد والحمر) فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم
التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها (او بالعرض) او يختلفان
لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا (كالركن والمحيط لانهما جزآن) اي نقطتان
(من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الثالث والآخر انه غاية البعد عنه) واعتبار
هذين العارضين صاراً متضادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سبباً لتضاد
الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يتمتع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما

سبب الكون

متوجهان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فينتها غاية الخلاف من حيث اوجه
بغلاف الصعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط قوله (بين الحركات الموجودة تضاد)
اي حال وجود بل بعد انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة
في أزمنتها متصفة بالتضاد في تلك الحال نعم انها غير موصوفة بالتضاد في أثناء المسافة لعدم وجودها
تماماً فالصواب ان يعامل عدم تضادها لاجل الحصول في الاطراف بأنه لا يتعلق بالحركات بذلك
الحصول فكيف يمثل تضادها قوله (اعني بحسب ما منه الخ) ليس تضاداً لاجل اوجبه
من الاطراف واليهما من حيث انها اطراف ونهايات لبعده اذ ليس ذلك مما يتعلق به الحركة بل لاجل
ان تلك الاطراف ماهية الحركة وما اليه ولا كونها ما منه كيف ما تنقضي بل من حيث انها متضادان
مثلاً بعد المركز والمحيط ليست من حيث كونها طرفين لبعده او من حيث كون احدهما غاية
البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة اذ لا يتعلق بالحركة بها بهذا الاعتبار بل من
حيث كونها منه فقوله كذلك طرف مستقر وقع حالاً اي التوجه من الاطراف واليهما من حيث اوجه
في الضدين فقول الشارح من حيث انها متضادان بيان لحاصل المعنى قوله (وصار تضادهما
بالعرض سبباً الخ) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشئين بالعرض موجباً للتضاد بين الشئين

(غاية)

قوله (مع انهم صرحوا بخلافه) اي صرحوا
بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا
بالتضاد مطلقاً لا فيكون ان يحمل على التضاد
المشهور ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد
الحركة لتضادها منه وما اليه ليس من حيث
الحصول فيهما اذ لا حركة حيث من حيث
التوجه فيتميز حال الجهة وجهها العلوي والسفلي
متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان
بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية
البعد عنه بخلاف سائر الجهات فأنزل

قوله (لا يمكن توارده) لانه اما على سبيل
التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي
زماناً ولا يتصور لزمان زمان
قوله (من جسم بسيط) اي يحددهما جسم
بسيط لانهما جزآن منه كما يقادرون من عبارته

قوله (باعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل
قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد
المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض
ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد
فلنأمر ادهم ان ذلك مجرّد وعلى إطلاقه لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث
يوجب صدق حد الضدين على المعروض
او ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد يصدق
تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين اعني
الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة
المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعلياً بالنظر (وقد لا يختلفان اصلاً) اي لا يختلف مبدءاً
الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا يجب عارض لازم (بل يتفق ان صار احدهما مبدءاً) الحركة
(والاخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن تضاداً الاول
اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مبدءي المبدأ والمنتهى
تقابل التضاد كما سنبه عليه فينبغي ذللتها تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس
ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتهما متأخر عن وجود الحركة
فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اي اتصاف

سبب الكون

بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض امراً داخلياً في جوهر هذين الشئين فان الجسم الحار والجسم
البارد متضادان بعرضيهما وقليهما وهو الامتحان وتبريد الصادر ان منهما يتصاعدان بالذات
وكذا الحال في الحركة فانها تتعلق بالاطراف من حيث هو مبدءاً ومنتهى المسافة لان حقيقة مقارفة
وقصد حقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بافعال او بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية
والمنتهى عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء قوله (وكذا حال الحركتين الخ)
كالحركة اواقعة من اليقين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدءهما ومنتهاهما فان
الجبهتين وان كانت مبدئين لكن بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان
بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احدهما الاخرى بخلاف الحركة من اليقين الى اليسار
فانهما قصد حركة من اليسار الى اليقين باعتبار تبدل اليقين الى اليسار قوله (بين مفهومى المبدأ
والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتي بالعكس
والعرض واحد بينهما لا تكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى ضد من لاجل البديهة والمنتهى
بل لاجل انهما مبدءاً ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انها مبدءاً ومنتهى الحركة بصفة لا تكون
مبدءاً هو بعينه منتها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى
ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدءاً وذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك
فقد عرفت ان الاثنين على القوس الواحدة لا تضادان لان الحركة على تلك القوس لا عرض لها من
حيث الحركة قوسية ان يكون مبدءاً غير منتهاها فغاية ذاتية بل بعرض ذلك لقطع العرض ووقوف
يتفق والاذلالت لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لا رجوع فيها
انتهى ويعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين في مسافة
واحدة فان حصول المبدأ منتهى فيها بحسب الغرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة
فان تغاير المبدأ فيها ذاتية لا يجعل الاستمرار فيها المبدأ منتهى ولا المبدأ منتهى قوله (يتأخر
عنه الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدءاً لها والاخر منتهى له قوله (فلا يكون تضاد
هذين العارضين الى آخره) لان التأخر لا يكون علة للمقدم ولكن الكلام في تقدم التضاد على هذين
العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال الوصول الى الطرفين وهو حال
الاتصاف بالبديهة والمنتهى وهذا المعنى ما في الشرح الجديد للنجار من ان ثبوت هذين العارضين لذاتهما
متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة
للاخر قوله (بخلاف القرب الخ) هذا مخالف لما في الشفاء من ان الحركات المتضادة هي التي
تقابل اطرافها وانما يتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها متقابلين بالتضاد الحقيقي في ذواتها
مثل السواد والبياض والثاني ان لا يتقابل اطرافها في ذواتها وما هيها بل لا مر خارج هذا يتصور

قوله (ولا يجب عارض لازم) لفظ اللازم
يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بسبب
اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم
فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين
الصاعدة والهابطة وقوله قلت لا شك الخ
يشعر بان عدم تأخر العارض الذي يكون سبباً
لتضاد المبدأ والمنتهى يكفي في تضاد الحركة
ولو كان مقارفاً لاهم الا ان يبين كلامه على ان
هذا العارض ما وجد الا لازماً بالاستقراء
قوله قلت لا شك الخ) قيل عليه كما ثبت هذين
العارضين لذاتهما متأخر عن وجود الحركتين
فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا
استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة
للاخر وجوده ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين
متأخر عن وجود الحركتين زماناً لان وصف
المنتهاية للنتهى انما بعرض بعد انقطاع الحركة
وان كان وصف البديهة يثبت للمبدأ قبل الانقطاع
واما التضاد فيوصف بالحركات حال وجودها
باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان ليس
تضاد الحركات باعتبار الحصول في الاطراف
فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل
عليه التأخر للمقدم فتأمل

(ثان)

(١٤)

(موافق)

احدهما يكونه مبدأ والآخر يكونه منتهى (قد يكون بالفعل كافي الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ متصفا بالمبدأية بالفعل وانها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كافي الحركة المستقيمة فان اي جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ الدور ومنتهى له باعتبار) اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستدرة بمجرد الفرض (ولا يماز فيه) اي في الدار حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (لا يماز في من موازاة او فرض او غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شي منها موجبا للمماز الخارجى وليس من شرط وجود الحركة المستدرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والامتداد حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي تحقق المستدرة ككون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستدرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهىها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهىها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان ممثلا للوضع الاول او مخالفا له فمعدت للمستدرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستدرة ازلية ابدية كاهو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كاتنها عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابداء وانقطاع الحركة بالرجوع والانطفاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهىها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة ابدية في الاصطلاح مستدرة بحسب اللغة **في ثلثه** (البدأ والمنتهى) اي هذان المفهومان العارضان لا ذاتا هما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا سلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا تضاد لهما مستدركه (واذا نسب الى ماله البدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضادين في كل منهما وبينه) اي بين ماله البدأ والمنتهى (تقابل التضاد) فان البدأ مبدأ لذى البدأ وذو البدأ ذو مبدأ للبدأ وكذلك حال المنتهى وذى المنتهى (وليس بين البدأ والمنتهى تضاد فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضاد (فان قيل

في سالكوى

من جهتين احدهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض هما لقطبان او مكانان وطباع النطين ومكانين لا تضاد ولا تقابل لتقابل السواد والبيض بل يتقابل الامر خارج وذلك الامر اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة فيان يكون احد الطرفين في غاية العرب والطرف الثاني في غاية البعد فيكون طرفاه زمر ان كان حلوا وآخر زمر ان كان سفلا واما التعلق بالنسبة الى الحركات فقل ان يكون احد الطرفين فرض له مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فانه صريح في ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه وما اليه فيهما مضادا ومخالفا للآخر في البدئية والمنتهية باعتبار انه في غاية القرب او في غاية البعد فانه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن ان يكون موجبا للتضاد قوله (وههنا بحث الخ) مقصودا لقائل انه اذا فرض ابتداء المستدرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان البدأ والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدأها ومنتهىها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح قوله (اذا نسب احدهما الى آخر بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجي) انه لا يتصور في حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهىها طرفا واحدا وقدم منقولاً في الشفاء انه لم يكن تضاد بين البدأ

قد يكون جسم واحد (مبدأ) حركة (ومنتهى) لها ايضا (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد (قلت هما) اعني مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا وليا حتى خال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ) ومنتهى (لحركة) واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهىها طرفا واحدا واما المستدرة فان مبدأها ومنتهىها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تنصف بهاتين الضفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية الحركة ونهاية لها وانما قسم الفصل بالتيه لان التأمل في مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسب اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه **في فرع** على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة) لا تضاد (الحركة) (المستدرة) والا كان ذلك سبب تضاد اطراف المستقيمة والمستدرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وترلقى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضدا للمستدرة لكانت للمستقيمة الواحدة شخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستدرة التوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحديا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شي من تلك القوس ضدا للمقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشي منها لا بقبال طبيعة الاستدارة واحدة في المستدرة فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها بخلاف المستقيمة ومضادة لهما لا تقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الوجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شي من المستدرة العينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج اتم مقابلهما للمستقيم

في سالكوى

والمنتهى لاجل البدئية والمنتهية الخ قوله (قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهىها في جسم واحد كذا في الشفاء قوله (قلت هما الخ) خلاصته ان الاضداد لا يجتمع في موضعها القريب والجسم لين قريبا للمبدأ والمنتهى بل موضوعه الطرف كما ان السواد والبيض يجتمعان في جسم والايضمان في الموضوع القريب قوله (لا تضاد الحركة المستدرة) اي اللغوية اعني النحوية واما المستدرة الاصطلاحية اعني الوضعية فقد عرفت انه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل وبعدها العرض يكون المبدأ والمنتهى متصدا فلا يوصف بالتضاد اصلا قوله (سبب الخ) بان يكون مبدأ احدي الحركتين منتهى لآخر وبالعكس لتحقيق الخلاف بينهما كما في الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كان مبدئهما ومنتهىهما متقاربين فانهما كانا متعددين بدون الخلاف قوله (وذلك باطل الخ) اي التضاد بينهما يمكن كونها مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستدرة ومستقيمة مع انه لا تراد بينهما قوله (وايضا كل قوس) قيل القوس الذي يفرض على محيط الفلك الاعلى لا يمكن فرض ما هو اعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى اعظم مما هو عليه كما مر في بحث الجواب انه يمكن فرض ما هو اعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى اعظم مما هو عليه كما مر في بحث الحركة لبدان يكون احدي الجهتين في غاية البعد من الاخرى لان كل منهما غاية البعد من الاخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى اعظم مما عليه قوله (فتكون هي من حيث طبيعتها الخ) فلا يلزم ان يكون لشي واحد اضداد كثيرة ولان يكون ما هو اكثر تحديا اولى بالضدية قوله (الاستدارة المجردة) اي المستدرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل في المبدأ والمنتهى المتخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهىها وكل ما هو يفرض ضدا كان ما هو اكثر تحديا اولى به فلا يكون شي منها اولى قوله (ولما امتنع الخ) وجه آخر لعدم كون المستدرة من حيث طبيعتها ضدا للمستقيمة اذ لا بد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستدرة

قوله وايضا كل قوس تفرض الخ) فيه بحث لان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من القطعة التي هي على محيط الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من القوس المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها

قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ) هذا يرد على الوجهين والجواب لفساد خبره من رتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصريح به فيما بينهم تحققة بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحققة فيما بين افراد الانواع الاخيرة

قوله كانا متضادين له ظاهر البارة ان يقول متضادين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع فاعل لتسببه الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

في الموضوع فلا يكون ضده (ولا تضاد المستندة المستندة لهو ذلك) الذي ذكر في التضاد بين المستقيمة والمستندة (فان التضاد بين الحركات تضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستندات تضاد لكان المستندة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالاروع وذلك لان (طرفي مستندة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اي لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستندة ضد المستندة لكان المستندة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستندات المتوجهة من منتهى تلك المستندة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالي و) الحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن في التصفين) من المسافة (على التبادل) فان المحدث من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمحدث من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والجد والحوت والدلو وقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخر اعني الحركة البعده عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والاهتمامات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سبيلًا لتضاد الحركات المستندة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعني ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبرناهما في نصفين متباينين كانتا متقابلتين متحدثتين في ليلها والنهية فلا يتصور بهذا الاختيار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين مما كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المحدث من السرطان الى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالي للتضاد بين المبدئين والنهيتين وار كما مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس اصاعده والهابطة المستقيمتين وكذا الجدل في الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمحددة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيها انحدرت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ونهية لهما معا وكان لا اختلاف بينهما بحسب النوجه منها واليهما وذكر في المختصر ان مثل هذه المباحث افضلية لانه ان ارد باضدين كل معنيين وجوديين مجتمع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستندة وكانت المستندات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان ارد بدمع ذلك ان يكون مامنه وماله امور او حودة مافعل متضادة فلا تضاد حيث يندرج المستقيمة المستندة لان المستندات هي المصدر اناسم في الحركة ليست كما بالذات) فانها

في سبيل يكون في

موجودا على موضوع المستقيمة قوله (لان طرق مستندة الخ) هذا الدليل اخص من المدعى لانه لا يجري في المستندة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين والحركة الواقعة عليها بالاكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولا من الشفاء قوله (واما الحركة الى التوالي الخ) دفع لما يراه من كون هاتين الحركتين متضادتين قوله (لا يخفى الخ) مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما فعل الآخر ونحو غايتها وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدئها ومنتهاهما مختلفا للآخرى وذلك مقابلة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولا من الشفاء قوله (وان كانا مفروضين) قد عرفت ان تقابل المبدأ والنهية بالعرض لا يصح التضاد بينهما ولا بد في تضاد الحركات من تضادها بالذات او باعتبار عرض لازم كما في الصاعدة والهابطة قوله (وذكر في المختصر الخ) فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي المعبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون في الحركات سبب تضاد المبدأ والنهية والتزاع في انه هل يحقق ذلك بين الحركة المستقيمة والمستندة وبين المستندات ام لا فان اراع معنى قوله (امور موجودة الخ)

قوله وكذلك الاطراف والنهيات متساوية فيها فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبنى على المغايرة الاعتبارية قوله للتضاد بين المبدأ والنهيتين) اي باعتبار المبدئية والنهية وان كان ذاتا هما متحدتين بالماهية قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستندة ولا بين المستندات) فيه بحث لان مامنه وما اليه في المستندة المذكورة فيم تقدم موجودان متضادان باعتبار العرض كما في المستقيمة الاله الا ان يراد بالمستندة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفلاس فيجوز ان يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والنهية باعتبار عرض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستندة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والنهية في هذه الصورة باعتبار عرض لازم كما مر وان جعل متساوية انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يحقق تضاد بين المستقيمتين ايضا وسبق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتام

من القولات النسبية لان مقولة الكم (بل) هي (بالعرض و بعرض لهما) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الابدية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يجري فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نفسها نصف الحركة الى كمالها) الثاني بحسب الزمان لانه عارض لهما) فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب الحركة فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزاؤه والمفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزءها القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا ككلها (فاذا عرضت) اي للجسم (انقسام) خارجي (حصل لكل جزء حركة بافعل) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام العرضي والعملي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يندمج في هذين الانقسامين وقد بينا ذلك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابدية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب التحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متضامة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تنفارق امكنتها اصلا او تنفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة في المقصد العاشر في ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة (حاصلة) فيه بالحققة اي تكون الحركة عارضة له بل لا توسط عرضها لشيء آخر (او لا) بل تكون الحركة حاصلة في شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعًا لذلك الشئ (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) ونسبى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتب في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب متقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير الاول بجميع اجزائه فينشأ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعًا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحقة في الاجسام المثقلة واما ما لا يكون جسمًا ولا حالًا فيه كالفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعًا لحركة البدن (الاول) يقال له انه متحرك بالذات ونسبى حركته حركة ذاتية

في سبيل يكون في

فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لهما بالفعل واذا اعتبر الكس فلا تضاد بينهما قوله (انما يتصور في الحركة الابدية) بناء على ان الابن لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في القولات الاخر فانها لا تقتضي الوجود المتولة التي تقع فيها الحركة واما المبدأ الذي ينطبق بهذه الحركة عليه فلا قوله (اما متصلة) اي في الاجسام البسيطة او متضامة اي في الاجسام المركبة قوله (فهي اما ان لا تنفارق امكنتها اصلا) اي على تقدير كونها متضامة قوله (فلا تكون متحركة) بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض امكنتها قوله (اذ لا توجه في الراكب) ان ارد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدها فهو محقق في الراكب وان ارد بديه مبدأ التفسير فليس يتحقق فيه والظاهر هو الثاني لان انتقال المكان بدون ان يكون مبدأ التفسير فيتمكن ليس بحركة قوله (في الاجسام المثقلة) اي من مكان الى مكان او من وضع الى وضع او من كيف الى كيف او من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قاله ايها

قوله انما يتصور في الحركة الابدية) تخص من الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الابدية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلواريد بالمسافة ما فيه الحركة بغير الانقسام بحسبها في الانقسام الاربعة قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجوهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجوهر متفقون على حركة الجوهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه قوله وقد لا يكون كالصور) اي كالصور النوعية كاد عليه كلامه في حاشية التحرير حيث قال لا شك ان العروض الحقة بالحركة الابدية والوضعية هو الجوهر المالمالي المكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فطلق الجسم معنى الصورة هو المقابل في ذاته للحركة النصف حقيقة بالحركة واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحقة فيهما فهي متحركة بهاتين الحركتين معا وبالعرض والعروض الحقة بالحركة الكمية والكمية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة ايها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض

قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غير الخ

فان قيل فعلى رأى من جعل المكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية فلان بل يتأتى بان يراد بالحركة ما جرت المسافة بتلك الحركة مع ما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختاريا

قوله ومنهم من قسم الخ) انه على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركتها البعض منها

قوله فهي اما سرية واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهي المساوية فلم تعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساوية صفة للقادر اولا وبالذات

قوله فخاصة قاصرة) لان السرعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر لا يصدق عليها هذه الخاصية وفيه بحث لان قطع السرعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة ويزم قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطي التي قطعها السرعة بفضل سرعتها فالبقية للقسمة البتة ولازم الجزء وقطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا يجرى خارجا قلت بعد تسليم تقاضى الزمان الجزئية فيقدر ان فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السرعة لم تقطع بطيئة في الزمان المساوي اقل من تلك المسافة بل قطع الاقل في الزمان المساوي خاصة شاملة لبطيئة بل ولا قطع السرعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة للسرعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقول تلك القادر من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا تصور ابدا منها حتى يكون هي اسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السرعة فرض لا يمكن مطابقه الواقع وقد يجاب عن البحث بان سرية اذا قطع في جزئين من الزمان غير متقسمين خارجا مسافة فالبطيئة تقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة السرية فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسر يع قطع فيه مسافة مساوية فقط وانت خبير بان كون الزمان القصير هو

وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غير الخ وهي الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (في مائع المشهور) اي شعور مبدأ تلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية اولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة الطبيعية قسرية وكذا حركة النفس) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعوره بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهالكة) اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حيث قد تكون لبطيئة كما مر في بحث الميل والحركة النابتة (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حيث هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى منها اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجية عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجية عنه قلنا ان تكون الحركة بطيئة اي على تقيع واحد وامام حركة لا على تقيع واحد والبطيئة اما ان تكون بارادة وهي الحركة العقلية اولا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والاشيائية الحركة النابتة والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وهي الحركة العقلية كحركة النفس في القصد الحادي عشر للحركة كحركة اذا قيس الى حركة اخرى فهي (اما سرية وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها) يزمها (اي الحركة السرية) ان تقطع الاثر اي المسافة التي مقدارها اكثر (في) الزمان (مساوي) يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السرية اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السرية اكثر فهذان الوصفان لازمان مباينان للسرعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما اما قطعها المسافة اقل في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التي بالمعكس تقطع المساوي) من المسافة (في) زمان (الاثر) تقطع (الاقل) من المسافة (في) الزمان (مساوي) وور يما فطرت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطيء) اي ليس كل بطيء (لانه السكيات) بين الحركات (والا لم يحس بحر لاهرس) وان فرضت سرعة جدار (والا لزم بطلانها بظاهر بيان الملازمة ان البطيء لو لم يكن الا تحريك السكيات) فيبين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطيء محسوسا) فقلت (السكيات المتخيلة) في القوة والكمية (فاذا اعدا فرضا اشد عدوا) كما اذا قدر انه عدو من اول اليوم الى منتصفه فحين فرسخه (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المجدبة بغيره فقلت) لانها تقطعت في مدة المذكورة مع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرض على المحيط وهو غير محسوس خيالته في كذا

كادهم فان المقدار انما يحصل الدورة الحسية اولا وبالذات كما حقق في محله قوله (اما ان يكون) في غير هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة القسرية هو القاسر واما على التحقيق فيقال مبدأ الحركة ما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن ان يقال معنى كونه مبدأ الحركة الكلية هو الهول لانه محل المقادير فالباطن كما هو فان المقدار انما يحصل الصورة الحسية اولا بالذات كما حقق في محله قوله (وان يكون مبدأ الحركة فيه) هذه على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة فيه انه مستفادة من تلك الحركة كالانسان الساقط من علوطيئة لان مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة قوله (على تقيع واحد) لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطيء فانظر الى البتة قوله (اذا قست الخ) اشارة الى ان الحركة في نفسها لا تتصف بالسرعة والبطيء قوله (فخاصة قاصرة الخ) قبل فيه بحث لان قطع السرية في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة ويزم قطعها في زمان اقصر مسافة اقل لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة التي قطعها السرية بفضل سرعتها فالبقية للقسمة ولازم الجزء وقطعها في زمان اقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السرية التي اعتبر في مسافة كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة قوله (بنسبة غير قليلة) اي بنسبة لا يمكن توضيحها بالادلة

(ويكون)

(ويكون) حيث (ز) زيادة سكياته اي سكيات القوس (على حركته كزيادة حركة المجدبة على حركته) لان عدد سكياته مساوي عدد ابدان حركة المجدبة لا محالة (وانه) اي زيادة حركة المجدبة على حركته (الف لفرصة) فتكون زيادة سكياته على حركته ايضا الف لفرصة (فلا يظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكيات الكثيرة) مثل هذه الكثرة القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لان يحس بحركته ولا يحس بشيء من سكياته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء البنية على (لازم الحركتين) المتخالفتين بالسرعة والبطيء وهي ستة (كما ينبغي التوبة اليه) اي الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعني كون البطيء محصورا في تحريك السكيات فيجوز ان يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطيء للتحليل (مبني على بحث الجزء ورفع من فروعه بدور مع صحة وبطلانها ههنا) اي من تلك الدلائل الستة (اما ان يكون حركته في الارض فاذا كانت الشمس في اقصى الشرفى وقع الظل في الجانب الغربي طويلا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (لى ان تبلغ الشمس غلبة ارتفاعها وتناقص) اي اذا ارتفع (الشمس) مقدارا (ان وقف الظل) ولم يتغير اصلا (جاز) ذلك (في ليلتي والثالث فيجوز) حيث (ان يبلغ الشمس الدورة والظل بجها) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كما تحركت الشمس جزأ لم يكن ان يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحيث كان يزم كل حركة للشمس نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانخفاض (اقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل ايضا بلا تحريك تكون (فتبين ان السرعة والبطيء بلا تحريك سكيات ويمكن) المضايقة في واهم لوجاز ان تحرك الشمس جزأ والظل في محله لجزء في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بمحله فان ذلك (اي تمام الدورة مع بقائه الظل على حاله) حار عندما (لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء ولا وجود ولا انبعاث) (والصادق هي انقضاء بعد ههنا) اي عدم هذه الجهة اعني بقا الظل على حاله مع تمام الدورة (من غير انقضاء) فيها (عندنا ههنا) اي حركة الشمس والظل (تستند الى القائل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عاقبة تمام جرت بخلاف ذلك فاعلم انهم بانحيازهم ليس بحال بل هو مدوم بقضاء العادة (ومنه) اي وعده كرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب ههنا) حلة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة (يعني انهم استدعوا على بطلان تحريك السكيات في الحركة بل حلة حركة الحركتين لا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهول قابل للانحراف بالانساوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة العقلية بلا شبهة ثبت البطيء بلا تحريك السكيات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى المعامل المختار لا الى القاسر او الطبيعية فجاز ان تحرك الحركتين في حيز واحد ويسكن في آخر مع تساويهما في قول الحركة والسكون (بنسبة) الاختلاف بالسرعة والبطيء ليس اختلافا بالذات فان الحركة الواحدة سرية بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ما بينهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانها) اي السرعة والبطيء (فانظر الى الاختلاف) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطيء

في سياتكون

لان فرع احاطية الوهم بتلك النسبة قوله (اذا ارتفع) اشارة الى ان كلا غير واقع في موقعه لانه لا يتغير الجزاء عليه والجواب بخلاف كذا اذا قوله (لان جميع المكنات الخ) اخذنا لا يعني وهو لا وجوب ولا انبعاث وتلك ما يعني وهو قيد ابتدائي غير توقف على شيء فان جواز الانتقال بين الحركتين مبني عليه قوله (والعادة هي التضاضية الخ) بيان لما نشاء توهم الاستحالة بانه ناش من غير ان العادة بدون حركتين مع اخرى وباقي كلامه التي والشرح اعاده لما سبق لاحاجة اليه في اقسام

كما مررت اليه الاشارة من الشارح في بحث الحلاء
قوله لا لا يحس بحركته ولا يحس بشيء من سكياته (قد جاب بان السكون عندنا يعني فلا يحس به والحركة وجودية فلما يحس بها وفيه نظر اذ سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس على يد واقعية وليس ايد منه ان يدرك حيث السكون الفرس التي يدور اشد عدوا في الزمان المتناهي في مكان واحد
قوله مبني على بحث الجزء) فنثبت الجزء قال بضمه ومن ثمة قال بطلانه
قوله اي اذا ارتفع) فتمر سور الكلية اعني كادادة الاحتمال وهي اذا تثلا يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو اتى على ظاهره ادخل الوقوف في الثاني والثالث في الارض المذكور
قوله وان تحرك الظل الخ) كسببة الحركة والسكون ان الظل يحس لانها من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق
قوله ويمكن المضايقة الخ) اي المضايقة في بطلان اثباتي لا في الملازمة كما توهمه الشارح فالمراد المضايقة في الدليل الشرعي تمامه

قوله لان الفصول لا تقابل الاشتداد والتقص
بناء على المشهور من ان الذاتي لا يكون مشككا
وان لم يعم عليه البرهان كما من الاشارة اليه في
بحث الوجود

قوله ممانعة الطبيعة وقديكون السبب في البطء
نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحرير اليد برفق
ولهذا قد يترك الحركة بالارادة جسماني الهواء تارة
بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان ممانعة
البطء هنا لا يعلم مما ذكره المصنف والشارح
فعلية ما ذكرناه وهو الارادة

قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء
وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيها بارادته
في هذين المثالين نظرا لان التبادر من عبارته اتحاد
السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حيث
ابست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعة وحده
والثالث الصحيح سهم اكبر رمي في الماء واصغر رمي
في الهواء فان الاول ابطأ من الثاني وعلمه بطء
الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح
ان في حركة السهم المرمى تارة في الماء لا على صوب
المركز ابطأ بالقياس الى المرمى في الخلاء على
صوبه وكذا القياس في المرمى في الهواء وعلة
هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة واماني المرمى
في الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة
المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان ممانعة الطبيعة
المرمي في الماء بالقياس الى المرمى في الهواء ممانعة
الامر من حيث يرد ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال
العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمي
في الخلاء باطل وبالبطلان فرض رمية بقوة
واحدة

قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا
قد اشير في اوائل المقصد الثالث من هذا
الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لا يختص
بالحركات الاية كما يشعر وصف الحركة ههنا
بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا ابطال المصنف
وقوع الحركة في مقوله ان يتصل كما مر
هناك

قوله واكثر التكلمين من المعتزلة ساق كلامه
يدل على ان اهل السنة ايضا من المانئين وكان
لهم اعمام دليلا على الامتياز عندهم لان
لهم دليلا على ذلك كما ساقى ولهذا قيد ههنا اكثر
التكلمين بكونه من المعتزلة

فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتقص
قال الحكماء ممانعة الطبيعة (الطبيعة ممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان
قوامه اقل كان اشتدادها اقوى في اقتضاء بطء الحركة (كاللحم مع الهواء) فقول المخروق
الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء (واماني) الحركات (القسرية والارادية) فممانعة
الطبيعة (كان) ذلك الجسم بطيئة (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء
البطء (وان اتحاد المخروق) والقاسر والمحرك الارادي ومن ثم كان حركة الحجر اكبر ايضا من حركة
الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة
واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيها بارادته (وربما طوق احدهما اكثر من الآخر
اقل فتعادلا) يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة
مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة
وتعادل الجسمين في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير
في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة
الاكبر في المقصد الثالث عشر في ذهب بعض الحكماء (كأرسطو واتباعه) والجانباني
من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا) فالجواب اذا قصد قسرا
ثم رجوع فلا بد ان يسكن فيما بينهما (و) بمحصول ما ذكره (ان كل حركة مستقيمة تنهي) البتة
(ال سكون) وذلك (لانها لا تنهي) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تقطع
وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين
المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنه غيرهم) كالفلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين
من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني)
اذ لو كان زمانيا في النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك للنصف هو زمان
الوصول لانه وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني ويعود المحذور
والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة المتناهية لا يكون منقسما في ذلك الاستداد والامكن
بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان الوصول ملة هي الميل فوجب ان تكون هذه الملة موجودة في ان الوصول لان الملة الموجودة
يجب وجودها حال وجودها اول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجبه) اي هو ايضا موجود

الجواب الا انه تركه لتألف النفس به وزول عنه الاستعداد الوهمي الناشئ من جريان العادة قوله
(كالسهم المرمى الخ) مثال ممانعة المخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والمخروق معا
كما وهم واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المخروق والمحرك في المثالين فان مثال الممانعة يحصل
من جمع المانئين قوله (بين كل حركتين مستقيمتين) اي الايتين سواء كانتا على الخط المستقيم
او المنحني والتخصيص بالاثنتين بناء على ان اتفاق الجانبين انما هو فيها كما يدل عليه واماعد
الحكماء فالحكم عام كما سبق اليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد
منهما شيئا عنه واليه الحركة فيكون لاحدهما غاية وللآخرى مبدأ كمنطقة هي طرق مسافة
وكيفية هي نهاية حركة ومقدارا وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا لا يقال قوما لم يجوزوا قوله
(وبمحصل ما ذكره الخ) لا ينبغي ان هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة تنهي
الابعاد من التأويل بان يقال ان القصور مما ذكره ثبوت هذه الكلية بضم تنهي الابعاد يتوصل
بتلك الكلية الى ان الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آية قوله (والاظهر ان يقال الخ)

في ذلك لان مع حدوده في ان ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آني)
كالوصول (فكذلك الميل الموجبه آني) اي حاد في ان (وان الوصول غير ان الرجوع لا يحتاج
اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لم تنال الا نالت) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ
تركب الحركة من اجزاء لا تجري فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا
الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اي زمان سكون (والجواب ان الوصول في ان هو طرف حركة)
متوجه نحو المنتهى (والرجوع في ان هو طرف حركة) منصرف عنه (فلا يجوز ان يكون) ان واحد
(حدا متساويا) اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا
بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزاء ولذلك قال (واما الان بمعنى جزء
زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانهم لا يقولون به) حتى يمتع اشتراكه بين زمانى الحركتين (فولكم ان
الرجوع غير ان الوصول قلتم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى زمان الحركة
الموصلة وبدا زمان حركة الرجوع (واحدان الحجة المشهورة للثبوت من الحكماء هي ان المتحرك الى
المنتهى انما يصل اليه في ان واذ تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مقارفا وبما يناله في ان
ايضا ولا يمكن اتحاد الايتين والاكوان واصلا الى المنتهى وبما يناله معا فوجب تغايرهما بالذات واحتمال
تتاليهما بلا تداخل زمان بينهما لاستزاده القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك
لا في ذلك الحسد ولا عنه وابطالها ابن سينا بان المفارقة والمباشرة هي حركة الرجوع فهناك آتان
اريق فيه ابتداء الرجوع والمباشرة وان يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مبان لذلك الحد الذي
هو المنتهى فان عنوانا ان المباشرة طرف زمان المباشرة تختار ان ذلك الان هو بينه ان الوصول بان
يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا
وارعنا انه آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مبان تختار انه مفارق لان الوصول وان بين الايتين
زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل من يفرض زمان
وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على
وجوب تداخل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما
في ان واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الابصال الى حد والنهاية عنه فوجب ان يكون
كل منهما في ان مفارق لان الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا

لان السابق يرد عليه ان الوصول اذا فرض زمانيا يكون حاصله في مجموع النصفين لا في كل واحد
منهما فالترديد لا معنى له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذي اليه الوصول حتى لا يكون
الوصول في مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لا حاجة الى التردد المذكور قوله (والرجوع)
لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه ما فيه قوله (فلزم تركب المسافة) وتفصيله في
حواشي الشارح على شرح حكمة العين قوله (فهو سكون) وعلة السكون لكونه عدما يكفيه
انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تناق الايتين وما قيل ان علة الميل القسري فانه كما افاد قوة التعريك
الى حدميين افاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذي هو المدافعة او مبدأ المدافعة كيف يكون
علة للسكون قوله (وابطائها الخ) وتنقض بان هذه الحجة تبينها جارية في الحدود والمفروضة في المسافة
التي تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع اوسبها قوله (يكون بينه وبين الخ) بناء على ان
الحركة ليس له اول حدوث اذ لا يوجد الا في زمان والابعد زمان اذهي مقتضيه لان كم يكن الجسم
قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضي تقدما وتأخرا زمانيا قوله (فوجب ان يكون كل منهما
في ان) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لا يمكن ان يكون آنا والاولى وقوع الحركة في الان وان اراد
باجابه لها انها تحصل بعده فلا تخلف فلا نسلم ان اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات

قوله (والاظهر ان يقال الخ) واما ما ذكره
اولا فيرد عليه انك ان اردت الوصول انتم اخبرنا
الثاني ومنعنا ان الوصول في الزمان الثاني بل في
مجموعه وان اردت الوصول الناقص او اعم اخبرنا
الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول
الناتج الذي كلامنا فيه

قوله لم تنال الا نالت) اجاب عنه الكاتب
بما حاصله ان لم تنال الا نالت في الخارج مجموع
واما يلزم فيه ان لو كان الان موجودا في الخارج
وهو مجموع وزيمه في الزمن فليس لكن استحالته
منوعة انما المستحيل تنال الا نالت في الخارج ووده
الشارح بانه اذا تنال آتان في الزمن فلنفرض
ان جمعا قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم
انقسام الحركة الى جزئين لا يمتحان اصلا وكذا
انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزآن
في المسافة بالفضل فيلزم الجزء بالفضل واما
بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامرا
المتحد من الاجزاء المتحدة الانقسام في الخارج
بمجموع فكذا تركب منها في الزمن لا يقال
اذ لم يكن الان موجودا في الخارج لا يكون
بمجموع الايتين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة
فيه فلا يتم ما ذكرتم لا نقول اذا فرض تنال
الايتين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان
سواء كان موجودا او هو موجودا بمجموع وقوع الحركة
فيه قطعا

قوله فيلزم تركب المسافة ايضا منها) واما
اذا تحقق الان ولم تنال فلا يلزم هذا المحذور لان
الان طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال
فيه حاول السريان والتطبيق على المسافة هو
المحل فلا يلزم من انطباق عليها محذور وهذا
لان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزاء وكون الخطا ثانيا
من النقاط يستلزمه

قوله (فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس
من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى
الحالة الملازمة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه
في الخبر القريب بل الميل القسري كما افاد قوة
التعريك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين
في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك
الحد تحدث بعد ذلك ميلا ومدافعة الى جهة
السفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة
شمس الله والدين محمد بن مبارك شاه البخاري
الاشبه ان هذا السكون قسري والقاسر امتناع
تنال الا نالت اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورية

والجواب عنها هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بجمع استحالة اجتماع الميادين او بنحو يز
 مثال الاتين او يمنع بقوله الموصول فانه علة معدة للوصف كالحركة فلا يجب تناقض مع الماهول
 مثلاً او يمنع حدوث الميل في آن بل هو زمني كالحركة (وقال الجاني لانه ان الاعتماد المتبادل
 في الحركة (الاعتماد) (اللازم) اذ الحادث اقوى من الباقي (فيصعد) الاعتماد المتبادل في الحرك
 وبصفتها بمصاكن الهواء الخروق (مندرجا في الضعف الى ان قلب اللازم المتبادل فيقول (الحرك
 (لاشك ان قلبه) على المتبادل (انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب (المغلوب) من المغلوب
 الى الغالبية دفعة) من غير تداخل تعادل (وعند التعادل يجب السكون واللازم الترجيح
 بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المتبادل مع تعادلهما
 وتناوبهما فيكون تحكما بمحض الجواب عنه ان الجاني ليس قائلًا بتوليد الاعتماد للحركة
 ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية
 الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) فتخلل السكون بين المستقيمين فذلك من الترفيق ايضا
 في ابتكاره طريق (فقال الحكماء) ان صبح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد
 الحردة وبعط الجبل وتلاها) في الجواب ببحث بمس سطوحها سطوحه فلا شك انه تنزل الحردة
 راجعة وحينئذ (وجب وقوف الحردة) لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة
 (وذلك) بوجوب وقوف الجبل بمصادمها لامتناع التداخل (بين الاجسام) واللازم ضروري
 البطلان) اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الحردة (وقد يجاب بان الحردة

سبيل الكون

للإبصار والتجربة في زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالجبة المشهورة واخذ الدليل في الاستدلال
 في ان ينفذ لدفع الشبهة ما لم يثبت آية دليل وامتناع اجتماع الميادين في آن واحد والتحقيق ان الدلة
 الموصولة الى الحدوليس بل موجودة حال الابصار فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون
 وان كان لا يوجد الا ما اذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لا يمكن ان ينفذ
 الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثاني يوجد في انه ادلة اول حدث وهيولى ذلك الاول موجودة
 اذ ليس وجودا متعاقبا زمانا كالحركة حتى لا يكون له اول حدوث والا في الذي فيه آخر وجود الميل
 الاول ليس عين الاول الذي فيه اول وجود الميل الثاني لان الشيء لا يكون في طبيعة ما يوجب الحصول
 وما يوجب الاحصول معا فيكون طباعه تقتضي ان تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وان لا يكون اقتضاء
 بالفعل فاذا ان آخر الميل الاول غير اول الميل الثاني فهما سكون هذا خلاصة ما في الشبهة
 نعية من النظرية ولا يخفى انه لا حاجة في هذا البيان الى اثبات آية الموصول وهو الميل بمعنى انه
 لا توجد الا في ان وان اجتماع الميادين محال وان المعنى المراد اعني الدلة الواجدة لا يمكن ان تكون
 ١ وانه لا يمكن ان يكون زمانيا بمعنى ان يكون وجوده متعلقا بالزمان وان كان زمانيا بمعنى
 ان يوجد في الآن فاندفع جميع الاجوبة فتخذ ما اعطينا وكن من الشاكرين قوله (وعند
 التعادل يجب السكون) وهو كون ثان في مكان اول لان اعتماد المتبادل حال غلبة احد له كونا
 في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل في ذلك المكان سكون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح
 في اقل لوسلم التعادل فهو حاصل في آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ
 قوله (فلا شك انه ينزل الحجر الخ) يمكن ان يقال ان الحردة بعد الملاقات ترجع بحركة
 عرضية فانها ملاصقة الجبل ينزل بالحركتين متعاقبة الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين
 كما مر في الدليل قوله (لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الحردة في الجبل من غير
 التداخل فكأن الجبل يتحرك فلا يلزم سكون الجبل في الجو واما ما قيل انه يلزم سكون الجبل
 بسبب حركة الجزء الذي تلافه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم وتخلله لا يقتضي الحركة

لا تصادم الجبل) ولا غاصه في الصورة المفروضة (بل ترجع برحمته) فاذا وصل اليها ربحه
 وقت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكره من تلاقيهما (فرض محال
 ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقول المتكلمين لا يكون) بين الحركتين
 (اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة التازلة) لا السكون (ولا) يوجب الاعتماد (المتبادل
 فانه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقيد يجب الجاني
 على اصله) فيقول (لا يلزم له لا مولد غيره) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب
 حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقدم)
 ذلك (في) ما ثبت (الاعتماد)

المرصد الخامس في الاضافة

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين
 والحكمة وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسخ بما مضى في صدر الموقف
 الثالث اذ ليس فيها من يد بحث (وفيه مقاصد) خمسة (في الاول الابوة هي المعقولة بالقياس
 الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اي ليس حقيقة سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
 معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهي الاضافة التي تعد من المقولات
 وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال
 الاضافة (للعروض مع العارض وهذا ان يسمى مضافا مشهورا) فلفظ الاضافة كلمة مضاف
 يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والعروض وحده والمجموع المركب منهما في تسمية
 قواهم المضاف ما يتعلق ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به بلزم من تعمله تعقل الغير فان اللازم
 الية كذلك) اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزماتها فيدخل جميع الماهيات الية اللازم
 في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعمله الاتمقل الغير)

سبيل الكون

اجزائه قوله (بل ترجع برحمته الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رى سهم الى الجبل الساقط
 فانه بلا شبهة يقول بمجرد التخمين لا دليل على وقوعه قوله (جعل المرصد الرابع الخ)
 ترميض المصنف بسوء الترتيب فان الترتيب ادراج الاضافة في المرصد الرابع او جعله منعقدًا لمباحث
 الاين والاخرين لانه لا يجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها واذا لم تعرض اسواء الترتيب جرى
 بالقياس الى نسبة اخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر في تعريفها قوله (العارض وحده) اي
 من غير اعتبار المعروض شطرا وكذا الثاني واقرينة مقابلتها للمجموع المركب منها قوله (اي
 هي بحيث الخ) فعبارة المتن اما على حذف المضاف هي لزوما للوزن الية مثل الغير في لزوم
 تعاقبها لتعلق الملزومات قوله (من حقيقة تعقل الغير) فيدله ان اراد انه بعض حقيقة فعل الغير
 على ان من تبعضه يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر ويقدمه عليه
 وان اراد انه ناش من تعقل حقيقة لغير برده عليه ان لوازم لماهية كذلك وكذا في قوله لا يتم تعمله
 الاتمقل حل البهاء على النسبية يلزم التقدم وان حل على الملازمة والمزومات بالنسبة الى لوازمها
 الية فاعبارة غير واقفة ببيان المراد والجواب ان المراد من تمة تعقل الغير منه يكون ذلك بازائه
 وان الباقي قوله الاتمقل الغير بمعنى مع وتخصيله ما في المباحث الشرقية موافقا للشقاء ان معنى
 كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية يخرج تعقلها الى تعقل شيء خارج
 عنها ولا كيف كان فان الملزومات اذا تصورات تصور منها ان ماهية الملوزمات غير مقولة
 بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات والملزومات متعلقة بنفسها
 ومنقعدة مدواتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون القول يحتاج الى تعقل غيره

قوله بل ترجع برحمته (فان قلت قد يشاهد ان
 الملافة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في
 السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم
 قطعان الرجوع لم يكن الا بعد الملافة قلنا لو سلم
 توقف الجبل مستعدلا مستحيل
 قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه اعلم الى
 ان ترتيب المصنف ليس بمحسن فان الاصوب
 كما نقل عنه رحمه الله ان يجعل المرصد الرابع
 فصاين الاول في مباحث الاين لا تلتحق بالثاني
 على تحققة والثاني في الاضافة
 قوله ولا حقيقة لها الخ) اي ليس للابوة
 من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الاما ذكر
 والا فانفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما
 ذكرنا
 قوله ويقال لذات الاب المعروضة الخ)
 قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر
 ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض
 لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض
 والفرق بينه وبين المشهورى الاخران
 العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض
 لا الجزئية وههناك بالعكس فان قلت الاب هو
 الذات المنصفة بالابوة والذات والابوة معا
 والام يصدق عليه الجوان قات المضاف
 المشهورى هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه
 وتام تحققة في تلك الحواشي
 قوله وهذا ان يسمى مضافا مشهورا) قال
 في شرح المقاصد ما وقع في المواقف من ان نفس
 المعروض ايضا يسمى مضافا مشهورا فغلاف
 المشهورى نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى
 انه شئ له الاضافة على ما هو قانون اللغة
 قوله اي هي بحيث يلزم الخ) في معنى السابق
 ان يقال فان الملزومات الية اللازم كذلك
 فاشار الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهرى
 من ان افضلة ذلك اشارة الى تعقل الغير لاني
 المجموع وانك ان تجعل عبارة المصنف على حذفه
 المضاف اي ملزومات اللوازم

٢ الخلاه وغيرها كثيرا ما تقتضى امور استبعدها
 العقل
 قوله وابطلها ابن سينا الخ) قيل ويرد عليه
 ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكبات في كل
 حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منصوبة
 بل يلزم تخلل السكبات في الحركات المستديرة
 الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة
 وان الى عندها ان السكون في الفلكيات
 قوله ثم انه قام الحجة الخ) وقد يجاب عنها
 بان الميل الذي هو علة الحركة كانه علة الوصول
 الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد
 بشرطين فليس هناك ميلان متقاربان وانت
 خير بان هذا الجواب لا يجدي كثير نفع لتوجه
 الاستدلال حينئذ بالنظر الى آتى حدوث الشرطين
 نعم ردمع آية حدوث الشرط كما رد منع آية
 حدوث الميل فليأمل
 قوله فالصواب ان يجاب بجمع استحالة اجتماع
 الميادين بل هو واقع كما في الحجر المرمى الى فوق فان
 فيه ميلا طويلا الى تحت وميلا قسريا الى فوق
 وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتشبه
 في حركة الكرم والكيف فان الحركة التي فيها
 غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابهرى في
 شرحه
 قوله والجواب عنه ان الجاني الخ) وفيه يجاب
 عنه ايضا انه لو لم لزوم التعادل فليكن في آن
 الوصول لاني زمان بين آتى الوصول والرجوع اليه
 فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المسمى
 قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو لم عدم
 جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز التفرد مع
 ازدياد حجمه واما الامتناع هو التفرد بلا ازدياد
 حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع
 بالحركة في خير سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم
 الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الانسحاب
 في ضمن حركة الكل فيكون حركته زمان سكون
 على القرض وهو بعينه زمان وقوف الحردة
 فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعاً فان قلت
 لا جزء بالفعل قلت ذات الجزء محقة واما المعروض
 الجزئية وايضا قلنا ان نفرض الجبل من مركب
 له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الحردة
 بمصادمة جيل من جديد ونفوذها فيه بقرب
 من وقوف الجبل في الاستفالة

اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الانتقال امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يقي (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والنسب الثاني من المشهورى اعني المركب) واما القسم الاول منه اعني العروض وحده فليس لنا عرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلواردنا تخصيصه بالحقيق فلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا في المقصد الثاني للمضاف خواص) اي خاصتان (الاول التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلاهما وجد احدهما في الذهن اوفى لخارج وجد الآخر فيه وكلا عدم) احدهما في احدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فاقولك في التقدم والتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايقان مع ان التقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع التأخر الزماني وكذا التأخر لا وجود له مع وجود التقدم (فلنا لا وجود للعق في ذهنهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يتغيرهما العقل اذا قلنا ذات التقدم الى ذات التأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للتضايقين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما معا فيه) فالتكافؤ بين الحقيقين وكذا بين المشهورين المتغيرين باق بجماله (واما معروضهما) اذا اخذا واحدهما (فقد يتفكان كذلك والملوك والاب والابن) والمتقدم والمأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كانهما عليه . الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة وبعبر عنه) اي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو ان يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فينسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابوالابن فالابن اب الاب واما اعتبارنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذ لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فالك اذا قلنا هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهورى اعني العروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالأب والابن والعالم والعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك ابوة ابوة النبوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذ لم يكن له) اي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايقين مأخوذا مع اضافته وانسب للمضاف الآخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير جناح الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اي المضاف (من الطرفين الآخر بافظ دال على النسبة كذا الجناح) فانه يجب الانعكاس حيث والضايط في معرفة طريق الانعكاس ان يجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتظهر فيها فاي وصف وجده بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعت ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو

في سياتوني

لا يفرق في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بانه قوله (اي هو في حد نفسه) بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس في حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه واذا قيد ذلك الغير الى ما يقصد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولا بالقياس الى الغير قوله (على الوجه الذي تحققته) وهو ان يكون تعقل الغير منه من غير توقف عليه قوله (من حيث كان الخ) اي من حيث كان كل واحد منها مضافا الى صاحبه فلا وجه لاراز الضمير قوله (اشارة الى ذلك) لان قيد الحيثية يشترط ان فيه حيثية اخرى سوى كونه مضافا الى صاحبه وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقي فانه لا ماهية له سوى

(الاضافة)

الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مع ذا الامر كباقيت احدهما الى الآخر انه كانت تلك النسبة قطعا في المقصد الثالث في الاضافة لا يستقر بوجودها اي ليس لها وجود منفرد بل يتصور بوجودها بوجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون محصلا) وتخصصها (بتخصص المحقق للمعبر) وتخصصه (ويعبر عنه ذلك) اي تحصيلها بما للحقوق (بارادها بوجوه الحقوق والاضافة) فتبين الاضافة على حسب تعيين الحقوق والحقوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو الفوائد) بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة لا تؤخذ الاضافة معروفا بها الحقوق الخاص كشيء واحد معيد) عارض ذلك للحقوق (وهذا تنوع الاضافة وتخصصها بالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافقة (فاذا اعتبرنا لاعداد) والموافقة (من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة) لاطاعة متصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمثلثة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرفين الاول شخصيا كان او نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام تعقل اللازم تعقل الملزوم (انها اذا كانت في طرف مطلقة) اي غير محصلة (في الطرف الآخر مطلقة) ايضا (فالتعريف المطلق) (في مقابلة لضعف المطلق) (وهذا التعريف في مقابلة هذا الضعف) يظهر ان اي المضافين عرف بالتحصيل والتعريف عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالصفة والصفة (واما اذا حصلنا موضوعها) فقد يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصل الرأس حتى يصير هذا رأس لا يوجب تعيين من له رأس) يعني ان الرأسية اضافة عارضة لموضوع مخصوص بالقياس الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك الموضوع من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذوار رأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى نصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذوار رأس متعينين حينئذ هو المصدر اربع في الحق لا ضفة تعقبات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار والاحوة) واما ان تعاد كالأب والاب) فان النبوة والابوة متخالفتان في المهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضفة شئ واحد تكون القياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية (لا محذور كالاول الا ان) غار اقلية شئ واحد قد تكون بالاس الى اشياء متعددة وكذا الاكثية (الثاني انه عندنا) الاضافة (اصفة) موجودة (في كل واحد من المتضايقين كاشق فانه لا دلالة للعاشق) محال المعشق (على كل واحد من العاشقة والمعشوقة ثم ثبت في محلها

في سياتوني

الاضافة لانه النسبة المتكررة قوله (اي ليس لها وجود متعدي الخ) ليس المراد ما يتوهم من ظهريه انه ليس له وجود في الخارج فنورد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجي لا يدخل له في تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول في نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ا يكون امرا لاحقا للموضوع يعني الحق للموضوع مقوم لهية لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الاخرى فانها عبارة عن لهية المسببة للنسبة على امر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة ايضا كانت تلك الاضافة في التحصيل والنسبة في الهيات الشفاء في فصل المضاف ان المضاف امر لا يعقل بذاته انما يعقل دائما بشئ اي شئ قوله (ليتصور تعيينها) اي تحصيلها نوعا او شخصا قوله (لتحصل لحوقها) لا لتحصل لمخوفها الثمرة عن الاضافة في الوجود وان كان تحصيل الحقوق يحصيل الحقوق قوله (على حسب تعيين الخ) ان نوعا ونوعا وان صنفا وصنفا وان شخصا فشخصا قوله (الحق في الجاهل كشيء واحد) يعني يعتبر

قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) وانما لم يقيد المصنف ههنا اعتمادا على ما مر في الرصد الاول من هذا الموقف

قوله فليس لنا عرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضا فلا يتبرق عدم صدق التعريف عليه ببناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كانهما عليه) هذا يشترط ان مراده بالمعروض المضاف المشهورى بالمعنى الآخر وهو مقتضى السوق ايضا لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعلم الانعكاس في التعقل ههنا ايضا ظاهر بل في الخارج ايضا اذا كان عماله وجوده في الهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والنتية على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذ لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعلم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاول فتأمل

قوله وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك) اي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة في قيد الحيثية اشارة الى ان في كل من المتضايقين الذين حكم بوجود انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثية الاضافة والالفاظ هذا التعبد وهذا انما يظهر في المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شئ فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المتخصص

قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا وانسانا او ما شئت من الاوصاف واثبت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يقتصر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد يقتصر اما على تساوي الحرف في الجائين كقولنا البند عبد للمولى والمولى مولى للبند او على اختلافه كقولنا

المعلم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم للمعلم

عليها السلام فانه ليس لذات موسى ولا نبي غيره عارضه لا زمان فانه ان موسى وجد في زمان
ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان الاول بالذات
(ومعارضة للاولين بانه) اذ ليس شيء منهما راجعا الى زمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج
اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وما عيشه (الرابع) لتقدمه بالشرف كالابي بكر على عمر رضي الله
عنهما الخمس التقدم بالرتبة بالكون (التقدم) (قرب) من مبدء معين والرتبة ما عظمى كافي لاجتناس
المقربة على سبيل التصاعد والافتراد الاضافة المقربة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه
الافتراد المقربة واقع في مرتبة بحكم العقل بالصلة فوقع في غيرها او وضعي (وهو ان يمكن وقوع
التقدم في مرتبة المتأخر (في مفهوم المجهول وتغلب ذلك) اي التقدم الربحي حيث يصير التقدم
مأخرا والمأخر متقدما (بما يتجده) انت (مبدءا مبدئي) من الخراب) فيكون الصف الاول متقدما
على الصف الاخير (وقد ينشأ من الباب) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجتناس فانك
اذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس
(فان المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) معارضة للوجود الخمسة المتقدمة (كالاجزاء الزمان بعضها
على بعض) مث : تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم
الافتراد) واستحقاقه في بين اجزاء الزمان مع ان التقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز
اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متساويان في الفضيلة
وليس بين اجزاء الزمان تقدم عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع اجتماع كاف لنا في نوعي هذه الاربعة
(لا بالزمان والارم المتكامل) في لازمة بان يكون كل زمان في زمان آخر (وقد اطلقنا ذلك) وجهين
في مباحث الزمان (وقد يجوز عند بار ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو تقدم الزمان) اعني
التقدم الذي لا يجتمع فيه التقدم الذاتي (وانه) اي هذا التقدم الذي سمينا تقدم الزمان
(ليعرض) اولاً بالذات (الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بعارض) بالذات كما
حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كان التقدم تعرض للذات) عروضا ذاتيا (فاذا
عرضت لغيره كان بواسطة اكم وذلك لا يحل لكم كما ذكرنا فكذا ههنا اذ اقلنا تقدم الزمان انه متقدم)
هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث
زمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرنا اعني القسم السادس من التقدم (مبيى بالبحث
كثيرة بين المتقدمين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى تقدم الزمان ادعوا قدم الزمان المستلزم
تقدم الحركة والتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فليزوم وجود زمان
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما بآرأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل
مع اجتماع التقدم مع لما مر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فابل فيه) اي في هذا المبنى
وتحقق حانه كالاتي قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (ووراء تكلف الحكماء
للعصر) اي حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجهها) ليس حصرها عقليا دائرا بين الثاني والثالث

في مباحث الزمان

المحدود فان اسابق في باب له ما ليس لك في ذلك في منه فهو للاسابق وزيادة وفي التقدم بالاطمح
والعلية الوجود فاللقدم له وجود وار لم يكن الثاني والثالث لا يكون له اي وقد كان الاول وجود قوله (يجوز
اجتماعهما) اي على المشهور بل يجب اي على ما ذهب اليه المصنف واما المعد فقد عرفت انه ليس
مقدما على العلل بالذات هو من شرائط التام وجودا وعدمه ولو سلم ففقه نوعان من التقدم في حيث
الذات تقدم باطمح يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زمان لا يجوز اجتماع قوله (لا يجتمع
فيه التقدم والمتأخر) اي لا يجوز اجتماعهما قوله (ليعرض اولاً بالذات الخ) وان كانت
الحركة واسطة في اثبات تقدمه في بحث زمان قوله (فليزوم وجود الزمان الخ)

(بل)

بل هو نوع صبط للحصر الاستثنائي (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد
فيه من توقفه للمتأخر على المتقدم) اقلوا لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعيا
(من غير عكس) فليزوم الدور (فالتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات
المتأخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب
الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين
لاهما اما ان يكون (مع اشتراطه) اي اشتراط وجود المتأخر (بعدم الطاري عليه) اي على المتقدم (ام لا)
فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود التقدم
منها وعلى عدمه الطاري عليه فان التقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود
المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون التقدم منها
من حيث هو متقدم مجامعا للتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بعدم الطاري على المتقدم
بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العاقل
الناقص سوى اجزاء العلول (والثاني) اعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيه (من مبدءا تعتبر
اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم
بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب الكتابية او الى التقدم
بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم
الزمان اذ مضاه ان زمان الوصول اليه من المبدء قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان : الاول)
ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو التقدم وان اعتبر
فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو التقدم وان اعتبر فيما بين الماضي
والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما اول ذلك
(نظر الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (منهم من عكس الامر نظر الى عللها)
فان كل زمان يكون ولا مستقبل لا يتم بصير حاله بصير ما ضاف كونه مستقبلا ليعرض له قبل كونه ماضيا او في
جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر في (التقدم
(الثاني كونه مقوما) اي جزا داخل في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلى كونه موجدا وفي الزمان
كونه مضي له زمان ان لم يمتد بعض للمتأخر وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبة وصول اليه من المبدء اولاً)
واذا عرفت اقسام التقدم والمتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالعية الزمانية ظاهرة وكذا

في مباحث الزمان

لان كل ما هو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان قوله (حقيقيا) لا يتبدل
بالاعتبار قوله (اذ لو لم يتوقف الخ) لا يخفى ما فيه من المصادرة الا ان يقال المدعى اورد بعبارة
اظهر من الاول جمل علة له باعتبار الظهور قوله (لان وجود المتأخر الخ) فيه ان الزمان
متصل واحد لا جزاء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال
انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء يحكم الوهم بانه لو كانت الاجزاء موجودة في الخارج توقف
وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اما التوقف وان اعتبر الشخص الوهمي فكلا
والوجه ان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مترابطة سواء وجد الاحتياج
اولاً قوله (وتقدم العلل الناقصة) هذا على المشهور قوله (لان صاحب الفضيلة الخ)
فيه ان كون احد المتقدمين مستتبعا للآخر لا يقتضي اتحادهما وكذا في الثاني قوله (ان التقدم
الخ) اي من حيث انه تقدم امر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء امرا آخر وهو لا يكون
شي من ذلك الامر للمتأخر الا هو حاصل للتقدم ولا بد منه ليطهر معنى التقدم والمتأخر قوله (فالعية
الزمانية ظاهرة) اما عند المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشئين في زمان واحد واما على رأى الحكماء

(مواقف) (١٨) (ثاني)

قوله كونه مضي له زمان اكثر اوقال كونه
مضي من ابتداء وجوده زمان اكثر ليطهر
شبهه لما تقدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر
لكن اولي

قوله الرابع التقدم بالشرف (الظاهر ان
اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح
اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة
الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً
وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحمى
فلا يكون قسما بآرأسه
قوله يجوز اجتماعهما بل يجب (فيه بحث
اشترنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز
الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق
العلية المتقدمة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل
بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع العلول مع ان
مثل هذا سبق ذاتي اي طبيعي عندهم وان استقر
الكلام المصنف بانه تقدم زمانى ليس الا فالاولى
بالنسبة في في هذين التقدمين يتساوى اجزاء
الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث
الزمان
قوله ولا بالشرف والرتبة (ذكر الشارح
في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة
وقدم ما فيه فليذكر

قوله من نوع واحد (الظاهر ان تقييد
المعولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز
فان المعولين لمعولين من نوعين ايضا كذلك
قوله الموقف الرابع في الجواهر) قال الامام
الرازي الجوهر مشتق من الجوهر سمي الجوهر به
اظهار وجوده وظهور وجود الرض اوسلم
لاستمراره بالجواهر لعدم لزوم الاطراد في وجه
الشيء كما تقرر

قوله يمكن موجود لافي موضوع ليس
مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود
بالفعل والالكان الشك في وجود جبل من ياقوت
او بحر من زبيق شكا في جوهرية بل معنى
هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع
كذا في حاشية البحر يد ورده الاستاذ بان قولنا
زيد جوهر من الاحكام الالمانية المستند حية
او جود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم
والجوهرية ليست ما يتصف به الشيء في الذهن
حتى يمكن وجود الموضوع ذهنا فالصدق
يكون الشيء جوهر بالفعل هو قوف على
الصدق بكونه موجودا بالفعل والشك في
الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه
جوهر قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه
جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت كانت جوهر
والجواب منع ان الجوهرية ليست ما يتصف به
الشيء في الذهن كيف والتحقق عندهم ان اصول
الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها
في الذهن بناء على ان الحاصل في الذهن هو
ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية
فأما

قوله وعند التكلم موجود مخبر بالذات
هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر اللهم
الا ان يقال مرادهم او وجد لكان مخبر بالذات
على قياس ما قيل في تعريف الحكماء او يمنع
جوهرية الماهية
قوله واما تقييده فقال الحكماء (قال في
شرح المقاصد هذا التفسير على رأي المشايخ
من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان
كان مخبر بغير ماني وهو الجسم لا غير اذا ثبت
وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو
الهيولى واما الهيولى عندهم اسم للجسم من
حيث قبسولة للاعراض المحصلة الاجسام
المشوقة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن
مخبر افروحي وهو العقل والنفس

المهية الشرقية كتحصيل متساويين في الفضيلة واللعبة يارثية كنوعين متقابلين
تحت جنس واحد وتخصصين متساويين في القرب الى الخراب والمهية بالذات كجرتين مقومين
لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمهية بالعلية كملتين لمعولين شخصيين من نوع واحد واما بيان
ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمهية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ
او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير غائبة يعني
بشأنها والله اعلم

في الموقف الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة مراد اربعة في المقدمة اما تريفه اي تعريف الجوهر (فقد علمته من التفسير)
المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه يمكن موجود لافي موضوع عند الحكماء وحادث مخبر بالذات
عند المتكلمين (و) علمنا ايضا (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه
عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وعند المتكلمين موجود مخبر بالذات
(فلا تعبد) اعتمادا على علمك به (واما تقييده فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر
(فصوره) اما جسمية او نوعية (وان كان محلا لها) اي للصورة (فهو بولي وان كان مركبا منها جسم)
اما مطلق او نوع منه (والا) اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منها (فان كان متعلقا بالجسم
تعلق التسدير والتصرف) والتعريفك (ففصل والافعل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتعريفك
لان الفعل عندهم مطلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التفسير الذي ذكره (بناء) اي معنى (على نفي
الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منها بل هناك جسم مركب من جواهر
فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهر) وهو
ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال
ومحل جوهر بن ولا جوهر هو محل جوهر آخر (و) بعد ان يبين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر
(لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر) والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهر بن حال ومحل
هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) اي من هذين اي من هذين البيانيين ببرهان مع ان الاول يخالف للظاهر
كما عرفت والثاني مما لا يجزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة
الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو اردنا ارادة) اي
ارادة التفسير (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره

في سبيل الكون

فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشئين وهو عارض الزمانيات دون اجزاء الزمان بخلاف التقدم
والتاخر الزمانيين فانهم عارضان للزمان والزمانيات فاقوم في الشرح الجدي لا يجزى من ان لدية عبارة
عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي له التقدم والتأخر محال نظر قوله (من نوع واحد) اعبر هذا
القبيل للمعنى الماهية فان مجرد كون المعولين لمعولين شخصيا لا يوجب كونهما معان في شيء قوله
(في الجواهر) جاز يستخرج منه شيء يتفهم به على في القاموس نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور
لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التي ينتفع بها وقبل مشتق من الجوهر بمعنى الظاهر ويحتمل
ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره قوله (ماهية اذا وجدت) قد تحققت هذا
التعريف بما لا مزيد فيه فذكر قوله (والتعريفك) اشار بالعلف الى ان المراد التصرفي
الخاص على ما نص عليه في الشدة فانه المجرى للنفس عن العقل لا مطلق التصرف ولذا اكنى
عليه في قوله وانما قيدوا التعلق الخ قوله (مبنى على نفي الجوهر الفرد) على نفي تركب الجسم من
الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعي احتياج الحال الى المحل
في قومه ووجوده في نفسه قوله (لا يجزم به) واوضحنا قوله (يعني الاشكال المذكور الخ)

(قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة ففهم) والمراد ان الجوهر اما جسم (اولا) واذ لم يكن جسما (فاما
جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصوره
والافادة (وان لم يكن جزءا) منه (فان كان متصرفا فيه ففصل والافعل) فهذا تريد حاصرا لم يعتبر
فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبنى على انتفاء
الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجواهر فردة بجمعة ليس بعضها صورة وبعضها
مادة واما الهية الاجتماعية فتباعدة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويحده عليه ان ليس جسما
ولا جزءا ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون علة لاجزائه ان يكون جزءا للنفس او العقل (وقال المتكلمون
لاجوهر الالف) اي القابل بالذات للاشارة الحسية (كما مر) من انهم نفوا الجواهر الفردة وحكموا
بانتفاءها وحينئذ (فاما ان يقبل) التعريف (القسمة) سواء كانت في جهة واحدة او اكثر (وهو
الجسم) عند الاشاعرة (اولا قبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم ان الجوهر ففهم
في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهر ان من الجواهر الفردة في نفيها ان الاول الجسم
عند الجمهور (من الاشاعرة) مجموع الجزئين (المتألفين لامل واحد منهما) (وعند القاضي) وانما ساعه
ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اي الجسم هو (الذي قام به التأليف) اتفاقا (والتأليف
عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحاب الامتناع قيم) العرض (الواحد) الشخصي (بالكثر)
فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهر بن المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد
(وليس ذلك يزع انظري) راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه
الداخلية فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كانه الامدى (بل) هو نزاع (في) امر معنوي
هو (انه هل يوجد منه) اي في الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو
الاتصال والتأليف كائنته المعترضة) او لا يوجد فانه هو ذهابا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين

في سبيل الكون

واما انشاؤه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجي قوله (والمراد ان
الجوهر الخ) يعني ان التردد وان كان في الظاهر في ماله الابعاد الثلاثة اولا لكن المراد به التردد
فيما يتركب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم اولا وعلى الثاني اما جزء اولا وذلك لان المقصود بيان
الانحصار في الاقسام الخمسة لا في الابعاد الثلاثة اولا قوله (والافادة) اي ان لم يكن حاصلا له
بالفعل وان كان منه فلا يرد ان الجسم حاصل بالمادة بالفعل لا امتناع انفكاكها عن الصورة قوله (اتفاقا
من) الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا متائلا عند الحكماء بحصول بدون التأليف بحلول الصورة
في الهيولى قوله (عرض) زاده لما مر في بحث الكمان الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة
بذاته قوله (لا يقوم بجزئين) لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين اصحابي والحكمة
ولا يجمعوهم لما مر في المقصد الخامس من مراد الحكم من انكار المتكلمين الحلول السرياني
من قولهم لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف قوله (لا امتناع
قيام العرض الواحد الخ) اي الذي لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من اجزائه ولا يجمعوها قوله
(فهما جسمان) لانه ينقسم قياسا هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم قوله (اي فيما
بين اجزائه) فسر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء
المؤلفة بعضها مع بعض او يطلق على ما يكون مؤلفا مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثاني القاضي
قوله (موجود) زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه انما لا خلاف في انه موجود او اعتباري
قوله (والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى ان المراد بالاتصال الاتصال في نفسه اذ لا يمكن
ذلك بالقول بالاجزاء قوله (كائنته المعترضة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين
الاجزاء كما مر قوله (فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع اجزائه

قوله فصوره ان كانت مقولة الصورة على
الصورتين بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز
فليحمل قوله فصوره على معنى بالصورة كقوله
يلزم الجمع بين معنى الاشتراك او الحقيقة والمجاز
ولا بطلان الانحصار
قوله او نوعية (ومحلها الهيولى ايضا
قوله وان كان محلا لها فهو بولي) يمكن ان
يعبر فيه بالسلطة في الحال والمحل بقرينة المقابلة
لتركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى
ويمكن درجه في الهيولى لانها هيولى ثانية
فلا امتياز في الاقسام حينئذ باعتبار الحية
قوله بناء على نفي الجوهر (وعلى نفي تركب
الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه
ديمقراطيس وسنظهر ان شاء الله تعالى ان ليس
لهم رهان على بطلانه
قوله اذ على تقدير ثبوته الخ) ولك ان تقول
اذا ثبت تركب الجسم مما ليس حاله في جوهر آخر
ولا محلا له وهو الجوهر الفرد
قوله والثاني مما لا يجزم به (لما كان عدم الثبوت
بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر والثاني مما
لا يجزم به
قوله والافادة) فان قيل الجسم مع الهيولى
ايضا بالفعل البتة لا امتناع انفكاكها عن الصورة
كما سيجي قلنا المراد وجود المركب بانظر الى
المادة من حيث انها مادة لا يكون الاباقوة والناظر
الى الصورة بالفعل حتى اوجاز وجود الصورة
بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب
بالفعل البتة
قوله بل جاز ان يكون جزءا للنفس نعم لو تم
دليل لسلطتها لم يرد هذا فان قلت مراد
المصنف بالجوهر المنقسم في قوله الجوهر ماله
ابعاد الخ الجوهر المتحقق الوجود فلا يجه شيء
كما اورد الشارح قلت لا يجه الاشكال
على التفسير الاول حينئذ ايضا فلا يلزم
الآن
قوله لانه هو الذي قام به التأليف التحصيل
استدلال القاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر
مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وقافا والجواب
ان المعنى في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه
والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع
غيره فلا يكون الواسطة
قوله هو الاتصال والتأليف عطف التأليف
على الاتصال عطف تفسيرى اشارة الى ان ليس
المراد بالاتصال الاتصال البعدي المتأني لا يثبت
الجوهر الفرد

والقاضي الى الثاني حكمان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني)
 من التبيين (الجوهر الفرد لا شكل له) بتأني التكمين (لانه) اي الشكل (هيئة احاطة حدواحدة
 وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تغفل)
 النهاية (الا بالنسبة الى ذي نهاية) فيكون هناك لامحالة جزآن (ثم قال القاضي ولا يشبه) الجوهر
 الفرد (شيئا من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فلا شكل له كيف يشاكل غيره) وهنا
 ظاهر تفرع ما على ما اتفقوا عليه (واما غيره) اي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر
 الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوانبه)
 كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان متغيرا
 (و) من (المربع) اي قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلق الفرج) وذلك انما
 يتأني اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكروي وسائر المضلعات ومما يشبهها لا يتأني فيها ذلك
 الا بفرج (و) من (المثلث) اي قال بعضهم يشبه المثلث (لانه باسطة الاشكال المضلعة قال الامدي)
 ما وقع عليه اتفاق التكمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

في مسائل كوني

من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا قوله (والقاضي الى الثاني) اي ليس التأليف
 عرضا بل اعتباري فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود
 الجسم لكون التأليف اعتباريا فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه
 شرط لحصوله قوله (ولا يخفى الخ) لان فرضية التأليف وحدها لا تكفي فاما بكل واحد متفق
 عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح القاصد ان القول بكون الجسم مجموع جزئين لا يتوقف
 على كون التأليف موجودا اما الموقوف عليه كون التأليف جزاءه فيجوز ان يكون التأليف شرطه
 ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المقروطين للتأليف فالخلاف ما قاله الامدي والقول بانه
 توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام
 العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشي لان الجسم عند
 القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بحمل متقسم
 متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة
 الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون
 الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع الواقفين كما مر
 قوله (اي الشكل) اي شكل الجوهر لانهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله وهو الكرة
 قوله (هو النهاية) اي جزئه الذي ينتهي به الشيء لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهايات
 قوله (جزآن) كل منهما نهاية المجموع قوله (لان المشاكلة الخ) يعني ان المشاكلة
 مشاركة شي في الاشكال فلا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضي ان المشابهة ليس بمشاكلة
 بل هو شركة لشي من الاشكال في وصف فكان اتقي والاثبات راجعا الى شي واحد قوله (اي
 قال بعضهم) يعني قوله من الكرة بيان لما لو العائد محذوف اي ما يشبهه وليس حاصلا ليشبه قوله
 (اذ لا يختلف الخ) فالجزء مشترك لهما في هذا الوصف قوله (اذ يتركب منه الخ) يعني ان الجزء
 يحصل منه الجسم باي جزء ركب مع آخر بلا خلوف فرجه فهو يشبه المربع في حصول التركيب منه بلا فرجة
 على اي جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على اي جزء
 ركب بخلاف بل ببعض الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم قوله (لانه باسط الخ) يعني انه يجوز
 ان يكون شيئا بالكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شيئا بالمضلع واسطة المثلث
 ان يحيط به النهاية بل يطبق عليه قالوا ان الخط فانه نهاية مع عدم الاحاطة ولذا اتفوا عنه الشكل

ان له حظا من المساحة فله نهاية) اي يحيط به (قطعاً) فاذله شكل لان الحد الخطية ان كان واحدا
 فهو كروي وان كان متعددا فمضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لان الانقسام الى اى الجوهر
 الفرد (نهاية وان سلب) ذلك (فلا يلزم من كونه ذاتية ان يحيط به النهاية) حتى يكون كرويا
 او مضلعا (والا انقض) فيه (يحيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فعلمهم ارادوا به
 ان له حتما ما) ولذلك يرداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اي وان لم يحمل قولهم على
 هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهو الاقلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شي غير شي
 لامحالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

في المرصد الاول في الجسم وفيه فصول

اي فصلان في الفصل الاول في بيان حقيقةه واجزائه الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية في الاول
 في حده ومعرفته (ويطلق) لفظ الجسم (عندنا كما بالاشراك) اللفظي (على معنيين احدهما يسمى
 جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) اي هي حلة
 قاعلية لا تار ما هي فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد
 ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) اي في الجسم الطبيعي (ابعاد
 يافضل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) في كثير من الاجسام
 (سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب النهايات) في الابعاد (فليس لازما لما هيته
 لذي يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك محرجا له عن حقيقة الجسمية ولا صوراً
 لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لما هيته لم يصح تعريفه وتخصيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض
 دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على زوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة

في مسائل كوني

قوله (والا انقض فيه الخ) لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التي هي نهايات
 البعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا باحاطة المقدار الذي هو طرف لبقدر لانكارهم المقدار
 كما مر قوله (في بيان) اي في كنه للماهية الموجودة في الخارج اما بذاته او بلوازمه فيقول الحد
 والزعم قوله (الخارجية) اي ما يتركب منه في الخارج قوله (ومعرفته) المراد بالحد مطلق المعروف
 قوله (بالاشراك اللفظي) اي لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعماله لا يوجد قدر مشترك بينهما
 فلا يتأني ما يجي فلواردنا ان يخصهما رسم واحد قلنا القابل للابعاد قوله (لانه يبحث الخ) في
 الشئ اما الطبيعي فكل منسوب الى الطبيعة والنسب الى الطبيعة اما ماقية الطبيعة واما ما من الطبيعة
 انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عما من الطبيعة من الآثار واما ما
 ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعي ما يبحث عن احواله في العلم الطبيعي فيخرج الى ان يقال
 كان اصله يثبت شدة بين حذف احدهما للتحقيق كما في شافعي على ما هو القاعدة وعله اختار
 للنسبة وجه تسمية الجسم التعليمي كما يجي قوله (منسوبا الى الطبيعة) حال من العلم والاشارة
 الى وجه تسمية العلم الطبيعي قوله (اما الخط الخ) يعني ان البعد هو الاستداد الذي بين النهايتين
 بحيث يمكن ان يفرض فيه من جنس تلك النهايتين وهو خط او سطح او جسم تعليمي ولا شك انه
 لا يمكن ان يراد ههنا الجسم التعليمي فهو اما الخط او السطح والخط ليس لازما للجسم الطبيعي
 لا لوجوده ولا لما هيته والسطح وان كان لازما لما هيته فلا يصح التعريف بشي منهما قوله (في الكرة)
 اي الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور قوله (اوجوب الشئ في الابعاد)
 واما الانقطاع في الامتداد قوله (ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازما لثبوت الجسمية
 ولا لازما لصورها قوله (وتخصيص الكلام الخ) اشارة الى ان كلام المتكلم غير ملخص اذ بين
 قائمة قيدا لا يمكن بالقياس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتخصيص ان قائدة قيد الفرض

قوله (وسائر المضلعات) الظاهر انه يتأني
 ما ذكر في المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت
 متفاوتة في الضلع والكبر فيجوز لا يتأني التركيب
 منها بلا خلوف فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأني
 فيه ذلك قطعا وان كانت متساوية في المقادير
 فلي هذا وحده تخصيص مشابهاة بالمربع
 امكان تركيب الجسم من كل منهما بلا خلوف فرج
 من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فاما يمكن
 فيه اذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية

قوله (لانا لاننا ان له نهاية) هذا بخلاف
 لما اشهر بين المتكلمين حيث اجابوا عن استدلال
 الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الجز
 بان تلا في الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم
 انقسامه
 قوله (ان يحيط به النهاية) اولارى ان الخط له
 نهاية على قول من يقول به وابست بمحيطه به
 واذ لم يثبتوا له الشكل
 قوله (والا انقض فيه محيط ومحاط) فانه قسم
 لا باعتبار ان احدا القسمين المحيط والمحاط

كما توهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهائية
 خارجة عن المحيط الذي هو الجوهر الفرد
 بل بان المحيط لا يكون الاماله جزء كما ذكرنا
 سابقا
 قوله (فاعلمهم ارادوا به ان له حتما) ولك ان تقول
 معنى قولهم له خط من المساحة ان له مدخلا
 في حصول مساحة الجسم لان له في نفسه
 مساحة

قوله (وعرفه) اشارة الى ان المراد بالحد والمعنى
 العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور الجسم
 غير معين
 قوله (لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي) اي
 عن احواله اذ موضوع العلم الطبيعي لا يبحث
 عن نفس الموضوع وحذف المضاف في ثلثه اعتدادا
 على الفهم شاع في عبارات القوم

قوله (لاذ لا يجب ان يوجد فيه ابعاد بالفعل)
 فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض
 لا على نفس الابعاد فالفهم بيان وجه عدم
 الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك
 فكان قوله وتخصيص الكلام اشارة الى ما ذكر من
 اختلاف كلام المصنف

قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من
 التعسف قبل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم
 عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض
 بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى
 كلام المصنف ووجه التعسف في ان القول بالتأليف
 لا يستلزم مجموعة الجسم الا بالقول بان التأليف
 قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف
 يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعة
 الجسم وايضا آخر الكلام يتنى ثبوت التأليف
 عند القاضي مطلقا واول الكلام يثبت فلا وجه
 لجعل احد الكلامين محصل الآخر

قوله هيئة احاطة حد واحد الخ) فان قلت
 ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا
 يوجد للسطح شكل وان ارادنا الاحاطة من جهة
 امتداده ومن حيث انه مقدار فلنقطع المتأني
 شكل البتة نعم انهم صرحوا بان الشكل يوجد
 للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من
 ملاحظة معنى الاحاطة

قوله (ولا تغفل النهاية) هذا محمول على حذف
 المضاف بقية السياق اي احاطة النهاية
 ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف
 على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون
 الجوهر ذاتية لا يستلزم انقسامه في نفسه
 ولذا قالوا بكونه ذاتية في جواب استدلال
 الفلاسفة على بطلانه بحديث الجيب على ما هو
 المشهور

قوله (ولا يشبه شيئا من الاشكال الخ) لو قال
 ولا يشاكل كما يلازمه آخر كلامه لكان اظهر
 لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف
 مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق
 في بحث الوحدة

قوله (واما غيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص
 القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعيينه
 بتذكر اختلاف غيره ربما يشر بان الاختلاف
 المذكور في خصوصية تلك المشاكلة
 التي تفاهما القاضي ولا يخفى عليك انه بعد
 الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا
 الكلام ظاهرا فليل معنى هذا الاختلاف انه
 او تشاكل كان الابق ان يشاكل بكذا وكذا
 والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف
 ان معناه مجرد شبهة بشكل من الاشكال المذكورة
 في امر مخصوص لا بيان المشاكلة نعم عدم اتحاد

اولا سطوانة والمخروط المستدير وان كانت موجودة فيه كافي المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيها لانها قد تزول مع غاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بان كان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لامل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جيبه زاوية ثمان متساويتان فكل واحد منهما قائمة هكذا قائمة قائمة واذا كان ماثلا الى احد الطرفين كانت احدي الزاويتين صغرى ونسبى الحادة والاخرى كبرى ونسبى المنفرجة هكذا حادة / منفرجة

سالكوتى

بالقياس الى وجود الابعاد بان وجودها غير واجب في الجسمية وقائمة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض فارض فالجسمية باقية بخالها ولك ان تقول المراد بان كان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض الجوز لا التقدير ولا يصدق على الجردات اذ لم يقل تقدير كل شيء وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالا حتى يكون اعتبار امكانه الفرض دون المفروض مفيدا وما قبل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لا سائر امكانها لا شكها فليس بشيء لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في امتثالها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا في طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لها جميع على قوائم وليس الجسم جسمانية ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قبل سيجي ان الجسم هو الجوهر التسايل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة قوله (كافي المكعب مثلا) وهي الاطراف اعني السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض قوله (سواء فرض اولم يفرض) اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك او جوازا كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصنعة كلها لا طائل تحت لان الامكان داخل على الفرض فتفسره بالامكان العام بوجوب شموله لوجود الفرض واجبا وغير واجب وبدمه مع امكانه وذلك امر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متخالفة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما القاطع مجاورها فان ما هو على حادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما تقرر في الهيئة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح الجبر وادبوا ان اريد بالابعاد الخطوط والسطوح في وسط السوح فليست حاصلة في شيء من الاجسام وان اريد بالتهيئات هي الكرة المصنعة حاصلا واحدا منها كذا قبل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسر الجسم بانه الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالاقل كوما يكون حاصلة لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصنعة فاجلنا هذا الامكان على المقارن لعدم لكان العطف متوجها عليه كثيرا بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزءا من الجسم اوجزه رسمه فاجسم الذي يعترض عليه بعض هذا الابعاد او ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده اوزمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى ولا يبقى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض في هذا التعريف وكذلك الثاني لان مقصوده ان الامكان المقارن لعدم يتناقى الوجوب فليزوم ان يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالفلك وما فيه الثلاثة كالمكعب خارجا عن التعريف وانما قال ليس في الكرة المصنعة بعد لانه لا بد في البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم برهنا على ان الامكان المتايل للامكان اعني الامكان الخاص بجامع الوجود انما لا يجامع الامكان الاستعداد فلا يلزم خروج

(وتصور)

(وتصور فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (ان يفرض فيه بعدا ما) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يتاح فرض الخط (كيف اتفق) اي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) يفرض (بعدا آخر في اي جهة شئت) من الجهتين الباقيتين (مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم) يفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العرض وهذا القيد) اعني كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لا يترك لتغير الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي قبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه اعناه هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدا متقاطعا على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا للاولين الاعلى حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناول) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرها ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احتراز عنه على تقدير التنزل قائل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) اي على كونه معروفا (شكك) الاول الحد صادق على الهولي (التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها نعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهولي في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية) الصورة (الجسمية) تقبل الابعاد (المفروضة) والتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادي الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وان هذا الجوهر

سالكوتى

شي من الاجسام المذكورة قوله (لكن تعريفه للقائمة الخ) في شرح المقاصد كلامهم ثارة بميل الى ان المراد بالابعاد الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف الحركة كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وثارة الى انها الخطوط والسطوح التي هي التهيئات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحا على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المتناهي ان العبد باني معنى يراد لازم لماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف يعتمد ذلك فتدبر قوله (لتحقيق ماهية) اي ماهية الجسم اي يكون الفصل اخس من الجنس مطلق فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا اطلق عن القيد فانه يكون يتبعها عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منها ماهية اعتبارية كما حقق في موضعه قوله (واعتذر) المعتزلة صاحب المحاكات قوله (فامل) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهري ليس مجرد احتمال عقلي بل امر يمكن في نفس الامر في بادي الرأي ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبني على مذهبهم حتى يرد ان القيد في التعريف مبني على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخرا ملامع له لان التعريف تصور لماهية الحدود على ما هو عليه في نفس الامر عندهم يعرفه قوله (وامكان فرضها الخ) ولو اريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قوله بواسطة الصورة ايضا وان قبولها بواسطة الجسم التعليمي قوله (ليست الهولي الخ) يعني ان الهولي لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها قوله (بل هي تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض حركة راكب السفينة قوله (والمتبادر الخ)

قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية قوله واعتذر له (لمعتذر صاحب المحاكات والامر بالتأمل ليظهر ما في الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر به ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحتج فيه عما ذكر على سبيل التنزل وانت خير بان الاحتراز على التنزل لا يستدعي وجود القابل بالاحتراز منه حين الاحتراز قوله قلنا لا بأس بذلك (قبل فيه التزام صدق) تعريف الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل المجموعها ويمكن ان يخاطب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصديق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصديق التعريف على الكل يضر لانه صدق على السابن قلت التتوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول بان القبول الخارجي ليس بالمجموع فهو نوع ثم هي في تحقها الخارجي مقارنة للهولي الية وهذا لا يستلزم ان يكون القبول الخارجي للمجموع الا ترى ان المعتزلة معتزلة في الوجود الخارجي الى الملة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط

قوله سيما في الكرة اذ لا خط فيه لاستيعبا ولا مستدير لعدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط

قوله اوجب التاهي قد سبق ان التاهي قيمان تناس في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود وتقدر وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا اوجب ان ينتهي بالفعل في المقدار فانه سواء يكون بسطح بالفعل سواء قلنا ان تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع ام لا واما السطح والخط فرعا لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع وان تناهيهما في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وما ضاهاهما وما ينبغي ان ينه لانه المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالخروط المستدير

قوله لانها قد تزول الخ فان قلت الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المصنعة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يتخلو من بعد ما قلت اذ جعل المكعب جسما كرا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق ايضا

قوله واكتفى بان كان الفرض قبل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل محل لانه يدخل حيث ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها يمكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاخلال في دفعه ما في شرح المقاصد من ان في الجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان انصافها بها من الحالات التي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يعني الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالاقل كوما لا تستلزم اشكالها استلزاما ذاتيا

فإنه يجوز آخر مما لا يثبت لو ثبت الابدان في حقيقة في احوال هذا الجوهر المتعدد المعلوم وجوده بالضرورة فالمتصور هو ان ينفقه * الشك (الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (الخيلية) الموهومة (جسمانية) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بحجم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقول الجوهر فرض الابعاد (قوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما توجه اذا كان الوهم جوهرًا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمه (وعلى كونه جدا) مقابلا للرسم (شكنا) ايضا (الاول) لم يثبت جنسية الجوهر (لما تحته) كما عرفت في القولات ور بما يقال ليس (الجوهر) جنسا (لما تحته) (والامتنان) انواعه (فصول جوهرية) لا بقصود عرضية (لا متاع تقوم الجوهر بالعرض وزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنسا له الاله المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (ور بما قيل الجوهر هو الموجود لافي موضوع ففيه قيدان) ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق * الاول (الوجود) وانه عارض للوجودات بل هو (من المعقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءا للاولوية (و) الثاني (كونه) لافي موضوع وانه عدم لا يصلح جنس للوجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا تصورها حد اصلا فذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثاني) مفهوم القابل للابعاد (وكذا مفهوم ما يمكن) ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عدمي) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حداله (والا) اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا (فرض) اي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض (قائم بالذات) اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون)

سبيل الكون

فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لان يكون حاصله فيما يقارنه سواء كان لذاته او لامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة اي في الفرض قوله (تعريفه) اي تعريفها الجوهر المتعدد وهو عين المجموع في يادى الراى فلا اتفق الحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تحبط وما قيل المتصور تعريف المجموع والمراد ايراد القول الخارجي كما سيجي والصورة الجسمانية لا تقبل الخارجي اذ لا وجود لها بدون الهوى فليس بشئ لان وجود الوساطة في الثبوت لا يثنى انتفاء ما في العروض فان الامر المتعدد قابل لفرض الابعاد في ذاته ولو بعد مقارنة الهوى وكذا ما قيل المتصور تعريف الصورة الجسمانية والتشويح للوحدة فلا يصدق على المجموع ما موصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والاشخصية نعم انه مركب والتركيب لا يثنى الوحدة واردة البساطة من الوحدة الدال على التكثير بعد غاية العدد قوله (جسمانية) ولذلك بحث في الهندسية من الاشكال الجسمانية قوله (قوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتعلق الفرض بحسب وجوده في الذهن قوله (على ان هذا الشك الخ) انما اوردته في المباحث المشرفة على تعريف الجسم بالذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة قوله (لا متاع تقوم الجوهر بالعرض) اما بالعرض القائم فلا يلزم ان يكون متقدما على الجوهر اما بالوطأة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب قوله (فلزم امتناع الخ) قد عرفت بطلان التالى بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الحقائق بالكنه التفصيلي قوله (كما ان سائر الاجناس الخ) اي ليس اجناسا

(تلك)

قوله قوله اياه في الوجود الخارجي (اي قبول فرض تلك الابعاد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل قوله اذا كان الوهم جوهرًا (والحق انه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام الخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لجعل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم واما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهرية نظرا الى اطراد ذكره في مباحث الجوهر قوله فلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (قد عرفت بطلان التالى لما مر غير مرة من انه لا دليل على كون شيء من الحقائق موهوما بالكنه قوله فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض والشهور انه باطل كما اشار اليه في الشكل ١

تلك الذات (فانه لا ينقل الكلام الى قابلية الاله ويتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بتوهمها فيكون ذلك القبر قابلا لتلك القابلية فيقتل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال المتع هو التسلسل في المؤثرات) اي العلل لوجوبها الى الواجب (وهذا التسلسل في الآثار) اي العلولات لان القابلية الثانية مطلوبة لقابلية الاولى ضرورة ان النسبة مطلوبة للتبيين فلا يكون متما (لانك قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مرتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بخلاف (وقد يجاب عنه) اي عن الشك الثاني (بان) القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم (يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكن انه ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد عرفت بان ليس فصلا فلا يكون جدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده ولا شك انها ليست فصولا ثم ان المصنف مهدد كلاما يتحقق به امتناع التسلسل المذكور في الشك الاول وينضجه ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والا) ان او ان تذكر (وتنبه) لما قد علمنا من كيفية تركيب الجنس والفصل وانه لا يماز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لاتين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتبين (و يحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتصور الفصل هو محصل صورة المبهمة) الذي هو الجنس (نوما) والفصل ليس مبهما بل يحصل بفصل آخر فيكون الفصل فصل (فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره) (ولا هو نفس المفهوم) اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو قابل) الابعاد وتلك الخصوصية محددة بنفسه في الخارج ولما يمكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب ما رخصها الذي هو مفهوم القابل اقتناء مقامها كما تقدم عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالتألق والحساس والمحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية

سبيل الكون

لفصولها والازم تكرار الذاتي بل اعراض مامة لها قوله (فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل قوله (والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان موجودة مفهوم القابل يستلزم موجودة مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودة قابلية القابلية لان ما من شاة الوجود الخارجي يكون الاتصاف به فرع وجوده على حقه الفاضل الدوائى قوله (القابلية الاولى) فالتسلسل في العلومات وان اراد به الاستعداد فالتسلسل في العلل قوله (ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد من انه اورد صاحب المواقف بضمحل هذه الاجوبة قبل الجدول جدا قوله (الا في الذهن) واما في الخارج فمحددان في الجعل والوجود قوله (امر مبهم) اي يصلح لانواع كثيرة قوله (لاتين الخ) اي لا يصير مطابقا للنوع قوله (ينضم اليه) بان يمتزج مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه يصير محكما له ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقدم في بحث الماهية قوله (وتصور الفصل) اي من حيث انه فصل لا من حيث ذاته قوله (والفصل ليس مبهما) اي ليس يحمل انواعا كثيرة والا لم يحصل الجنس بما لان ضم المبهمة الى المبهمة لا يفيد التحصيل وقد عرفت بالخاصة المركبة وتحقق في موضع آخر قوله (هو خصوصية الخ) اي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل الابعاد ولازم قريبه قوله (بل تلك الخصوصية) اي ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم

(ثاني)

(٥٠)

(موافق)

قوله والفصل ليس الخ (فيه بحث لانه ان ارادته لا يهتكم في نفس مفهوم الفصل فليس لكنه لا يجدى لان اللازم منه ان لا يتشاج الفصل في تحصيله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الاخر وهو جنسه المبهمة وان ارادته لا يهتكم لاقى نفس مفهومه ولا في جزئه فتدفع وما ذكره لا يدل عليه

الجهولة هنا تصوير ما ذكره ويقع ههنا شيء وهو انه اذا اقيم المارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حاداً حقيقياً اولاً (وثانيها) اي تاتي التعريف لفظ الجسم (بمعنى جسماً تعالياً) بحيث حده في العلوم التعليمية اي (الرياضية) بالبحث عن احوال الحكم المتصل والمتصل (ونحوه في التعليم) والباقي (عائهم) كانوا يتدوّن بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لتفوس الصبيان (لانها اسهل) اذراكا لكونها اهلوماً منسقة منتظمة لا يتزعج الوهم فيها الخلل بل يوافقها فلا يقع فيها غلط اصلاً والاختلاف فيها على قدرتها ان تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاخيرين والاولى في التعليم ان يتدبّر بالاسهل الاقرب الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاخيرين ادراك ما هو اصعب فان الادراك عند الروح (ودلائها ايشيقية تفيد النفس) اذا اعتادت بهما (ملكه ان لا تقع) في ادراك الاشياء (ذاته) اي دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذلك وان لم يمكن كما في العلوم الفلسفية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى الاعتدالات به (وهو قوامه) كما قبل الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا التميز (والاجترار من السطح لدخوله في الجنس الذي هو الحكم) ولواردنا ان نجعلها (اي المعنى الاول والثاني (في رسم واحد قلناه القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والحكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتطليقي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معانيها هو (عند الحكماء) واما المتكلمون فقد صرفت رأينا فيه (وهو ان الجسم هو المهيمن القابل للقسمة ولو في جهة واحدة) وقالت المعتزلة هو الطويل الرخيص العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان (المبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في ان (الجسم ليس جسماً عاقبة من الابعاد بالفعل لما مر) من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكثرة وان السطح لازم لوجوده لا ماهيته (وايضاً فاذا اخذنا شعبة وجعلنا طولها شراً وعرضها شراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها اصبعين مثلاً فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجميعها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الوجودية بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشبهة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفضل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو في هذا ومنهيب المعتزلة (فيما يحدث) في الشبهة شيء لم يكن (وليرد) عنها شيء قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة

القابل بالغات وصعد فعمل الجسم وافراد بواسطة قوله (وهو انه اذا اقيم الخ) التعقيب انه اذا اعتبر نفس مفهوم المارض في التعريف لا يكون حاداً حقيقياً وان جعل ذلك المفهوم حراً للاحاطة ذلك المخصوصية كان حاداً حقيقياً قوله (في العلوم التعليمية) الظاهر في العلم التعليمي لانه بحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة وان كان بحثاً عن الجسم التعليمي لكن من عروض العدد قوله (منسوبة) حال من العلوم اشار الى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية قوله (منسقة) الانساق النظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما لانهما لهما في ذلك العلوم قوله (لا يتزعج الخ) صفة معطلة للانساق قوله (وقالت المعتزلة الخ) اي اختارت المعتزلة هذا التعريف للاوائل كما في المحاكات والاعتراض للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيات الشفاء فلا يرد انه لا معنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم قوله (فلا تكون الخ) وان اردت جنس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بجنس الابعاد الثلاثة في ضمن اي فرد كان ما قاله في قوله الابعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على اثبات الكمية اي هذه الشبهة ترد على الاولات القائلين بقوت الكميات المتصلة دون المعتزلة السافين لها قوله (بل انتقلت لاجزاء الخ) فيما قيل الطول والعرض والعمق باق ما دام الجسم ببقية

(فيها)

قوله وقالت المعتزلة الخ) هم لا يقولون بالجسم التعليمي فلا يتقضى تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد اجيب بان ليس المراد بما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يفترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لمساكنه بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث غير لازم له يصح تعريفه فان قلت لو كان عبارة التعريف ماله الإبعاد الثلاثة لاستقام ما ذكره لكن العبارة هي الطويل الرخيص العميق والظاهر لا طول في الكثرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للاعتداد بالمفروض والا والمفروض للاعتداد بالمفروض ثالثاً ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكثرة قوله وايضاً فاذا اخذنا الخ) اجيب بان لا دلالة لمساحة التعريف على تعيين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال ببديل ما في الشئ من الابعاد وبقاء جميعه بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق اعني الذهاب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبديل الابعاد المعينة

فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (او نقول المراد) بقولهم الطويل الرخيص العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو النفس والمراد بقوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وجبته يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويتدفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه (ثم يختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركبه الجسم) من الجوهر والفرقة (فقال النظام لا يأنف) الجسم الامن اجزاء غير متناهية وسياق (تقرضه وذهبوا باطلاً ايضاً) وقال الجبائي يأنف الجسم ويحصل (من مائة اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بان وضع جريان فيحصل الطول و) وضع (جريان) آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) وضع (اربعة) اخرى (فوقها) اي فوق الاربعه الاولى (فيحصل العمق وقال الملاف) يحصل الجسم (من ستة) لامن اقل منها وذلك (بان وضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان وضع جريان ويحجب احدهما جريان ثالث (فوقه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالتركيب من جزئين او ثلاثة ليس جوهر افراداً ولا جسماً عندهم) سواء (جوؤوا التأليف منها) اي من جزئين منفردين او من ثلاثة منفردة (لا) وبالجمله فالتقسيم في جهة واحدة بصورة خطأ وفي جهتين خطأ ومهما واستطاع بين الجوهر والفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والزجاج لفظي) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلفات ولو في جهة واحدة او على المؤلفات المتقسم في الجهات الثلاث (فقد علم الى ما يجدي) من المباحث المتعقبة ثم انه اشار الى بطلان تعريفات متقدمة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة في تعريف الجسم (وهو القسام بنفسه) يقول (بعض الكرامية هو للوجود) يقول (هشام هو الشئ باطل) لا يتقاضى الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضاً وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فساداً آخر لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيداً جسم من غرو اي اكبر ضخامة وانسبسط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبغي من التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال اتياء من ذلك (وهو المقصد الثاني) ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار

والقول انما هو في اوضاع الاجزاء الزائدة على اصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله (او نقول هذا) ما ذكره الشيخ في الشفاء جواباً للحكماء والمعتزتين على الاولات ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيه مع التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم بوجود الثلاثة في الكثرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة اعني الخطوط والسطوح الجوهرية معقومة للجسم قوله (بما اشار الخ) فاشير الى ان قوله وما هو كقول الصالحية كلام مستعمل ليس متعلقاً بما قبله معطوف على قوله قالت المعتزلة والمقصود منه ان بطلان التعريفات المتقدمة عن بعض المتكلمين سيوي ما ذكر قوله (خلافاً للنظام) هذا موافق لما هو المذكور في كتب المعتزلة من ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وبمجرد ذلك من الاعراض قليل في الجمع بين هذا القول منه والقول منه بتركبه من الاجزاء الغير المتناهية ان الجوهر الفرد عندهم مركب من الاعراض وان له قولين لكن المذكور في شرح المقاصد ان احصاء من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالكام والذات وما اشبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفقاً واما الالوان والاصوات والطعوم والروائح والاصوات والكميات الملوحة من الحرارة والبرودة وغيرهما فبعد النظام جواهر بل اجسام حتى مخرج بان كلاماً من ذلك جسم لطيف واذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف وعند الجمهور كذلك اعراض لان الجسم عند مترارين غرو والحسين العار بجويع من تلك الاعراض

قوله او نقول الخ) قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لا ينافي هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والشئ على تقدير القول بها هو الاعتقادات الفرضية لا امكان فرضها قوله فقال النظام) فان قلت يسمى في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اراض مجتمعة فكيف تصور منه ذلك القول قلت الجوهر عنده اراض مجتمعة ايضاً في عارضة بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبة كل منها من الاعراض المجتمعة قوله والزجاج لفظي) والقول بان الزجاج في انه هل يكن في حقيقة الجسم التركيب مطلقاً ام لا بعيد معنويته لا بحال ايضاً على ان الجسم على ماذا يطلق كما لا يخفى قوله وما هو كقول الصالحية) ضطف اما على ما يجدي كما هو الملايم لكلام الشارح واقرب دراية اي فنده الى ما يدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فنده اي فنده التعريف الذي هو باطل كقول الصالحية وعلى كلاً الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره وكقول الصالحية معترض وخبره وباطل خبر بعد خبر والجمله صلة للموصول قوله لا يتقاضى الاول بالباري تعالى) فان قلت اعلمهم يلزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور في الاهيات قلت الكلام تحقيق لا الزام فالزامهم لا يضر كما سبق مثله

من المعزلة (فانها ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا او متعددا (بالما ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضروري) اذ كل ما قبل يعلم ان الامر بالجمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتسبا الى امر آخر يقوم به (وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يجهل عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه بحكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متخير بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متخيلا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهر فردا ولا يكون متخيلا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتخير الى ما لا يتخير لا يوجب التخيير وزعمه الامدي يجوز كون الانضمام شرطا للتخيير (احبوا وجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر مجتمعة) لا تشاركها في صفات نفس الجوهر وهي التخيير والقيام بنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤلفة والاكات متعلقة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لانسان الجواهر مجتمعة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكرنا من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين صفاتها المختلفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر (ولذلك) اي ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لا تتلصق بالجواهر) (والجواهر باقية لمساكن) ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا تكون

فيها لكوني

وعند الاخيرين جواهر مجتمعة تحملها تلك الاعراض فا وقع في الموافق خلافا للنظام ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار فعلى هذا لا يثبت الجمعية عليه بان الامر بالمجموع من امور غير قائم بذاتها يمتنع ان يكون قائما بالذات كما لا يخفى قوله (مطلقا) جسا كان او جزا لا يتجزى قوله (فلا يكون جوهر فردا) لكونه مركبا من امور وكل واحد منها متخير بالذات فتتقسم في الحكم قوله (ان الجواهر من حيث هي جواهر) اي مع قطع النظر عن دوازلها قوله (والاكات الخ) اشارة الى ان الدليل قياس استثنائي وليس قياسا افتراضيا على هيئة الشكل الثاني كما يستلزم من ظاهر العبارة لان النتيجة حينئذ لا تحصل شي من الاجسام من الجواهر الفردة لانه ليس مركبا ونفرض انه لو كان الاجسام عبارة عن الجواهر المؤلفة لكانت متمثلة والثاني باطل اما الملازمة فان الجواهر متمثلة واما بطلان الثاني فلان الاجسام مختلفة فالقدمة الاولى لايات الملازمة والثانية لا بطلان الثاني قوله (فتكون اعراضا) اي اذ لم يكن الاجسام جواهر مؤلفة تكون اعراضا مجتمعة اذ لم يكن الموجود متحصرا في الجوهر والعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون مركبا من الجواهر والاعراض قوله (لانسان ان الجوهر الخ) في شرح المقاصد هذا الجواب لا يثبت على مذهب المانين ويتم الزام لان النظام قابل تماثل الجواهر الفردة الاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة الخلق انما هو مذهب النظام ووقع ان بعض المعزلة لا يقولون بمسائل الجواهر ويتم الجواب على مذهبهم وان القول بتماثل الاجسام كلها بان تكون صفات النفس بين التخيير والقيام بالذات وقبول الاعراض وغيرها فاشترك فيه الاجسام وما عداها من الصفات المعللة مكية قوله (الى دخول الاعراض) وتركها عنها قوله (ان يجعل معارضة) اي دليلا كما وان دل على ان الاجسام اعراض مجتمعة لكن عندنا تنبيه وهو انه لو كانت الاجسام اعراضا مجتمعة لكانت الاجسام غير باقية لان الاعراض غير باقية وهي اجزاء الاجسام وانتهاء الجزء يستلزم انتهاء الكل ثم هذه المعارضة لا يثبت على النظام على ما

(داخل)

قوله اما ان يكون متخيلا بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند التكلمين الا المتخير بالذات فلا يردان الاتفاق على كل جوهر متخير لا يستلزم القول بان كل متخير جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه

قوله فلا يكون جوهر فردا) فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لا يتقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا يتناقى ان يكون له اجزاء كالهوى والصورة للجسم

قوله ومن المعلوم ان ضم ما لا يتخير الخ) فسيه بحث لان قوله اوليكون متخيلا ارفع الارجاس الكلي فيجوز ان يكون بعضها متخيلا بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من بعض الاعراض وانما لم يقتصر على الشئ الثاني مع انه كاف في المقصود توسعا للدائرة فلا يضر عدم تصريحه بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض

قوله الاول ان الجواهر الخ) هذا الوجه على تقدير ثبوت ما لا يثبت مذهبهم على كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلية في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر اشارة الى هذا

قوله معارضة بان يقال الخ) في ان هذه المعارضة لا تصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عند الاعراض ويمكن ان يقال الكلام تحقيق لا لازمي وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر عدم قبول الجسم فيه ما فيه

داخلية في الجواهر الباقية لان انتهاء الجزء يستلزم انتهاء الكل (واعلم انه لا يحصى لمن اعترف بتجانس الجواهر) الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعة قاطبة واكثر المعزلة (عن جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهر مع جملة من الاعراض) منبهة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متمثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك انصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالخالف واخرى بالتماثل الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا اتى) الجوهر (انتفت وبالعكس) اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت اتى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لا ينفك الوحدة ولا دخول احدهما في الآخر كالتضامين في المقصد الثالث الجسم) اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاء المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحويان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والتزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لا شك انه (يقبل التسمية) والتجزئة بان يفرض فيه شي غير شئ (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا) توجد كذلك (واما ما كان فاما متناهية او غير متناهية فلاحتمالات العقلية) اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركيب اجزاء الاجزاء التي لا تجزى) اصلا لا قطعاصرها ولا كسر الصلات بينها ولا وهما لجزء الوهم من تمييز طرف متناهية طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركيبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء مجزئة) اي قابلة للانقسام ولو فرضنا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فبالبطل وهو خلاف المقدر (وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس يمكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل متممة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعزلة وانكسارها من الاوائل (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية) وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل (الرابع الاجزاء كلها) بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصلا فيه اصلا الا انه يقبل انقسامات متناهية اي واصلا لا حد ينفك عنه ولا يمكن تجاوزها اياه فيكون الانقسام متناهيا الى اجزاء لا تجزى وقد تركب الجسم منها بقوة كاذب اليه الشهرستاني وقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان يتحقق فيعود هويلا واما غير متناهية لا يعني ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل يعني ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما يشاء مع انهم يحيلون انصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزها اياه ففقد حال القابلية على حال

فيها لكوني

لخصه شارح المقاصد بقوله بجملة الاجسام ايضا فيكون الجسم عندهم الخ وما في الخ من لزوم عدم عدم اجسام ضرورة ان انتهاء الجزء يستلزم انتهاء الكل فاما يلزم لوقيل بدخوله جملة معينة لا بخصوصها بل اي جملة من الاعراض للتسمية التحددها قال الحكماء في بقاء الهوى بالصورة الجسمية والا فلا قوله (لا يفيد الوحدة) بل يفيد الانثنية لان التلازم لا يكون الا بين شئين قوله (الى ان يتحقق) اي يتحقق الاتصال والاستعداد التي هو حقيقة الجسم عند وجود اجزاء الامتداد لها قابلية للاتصاف ان كماله اذا جردتم بعد في انما

(ثاني)

(٥١)

(مواقف)

قوله عن جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم) وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض في التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم الصبر الى ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عند حقائق مختلفة واما الاشاعة فهم قائلون ببقائها وانت خبير بان هذا يخالف لما سبق في مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعري ومنه من محقق الاشاعة قائلون بعدم البقاء والحق ان يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد بمسائل الاجسام وان الامتياز بينهما يامور خارجة عن حقيقةهما

قوله واذا انتفت انتي تمامه في غير الكون محل بحث

قوله ولا فرضا عقليا) اي فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شي غير شئ في نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشئيين بناء على ان هذا التمييز معنى جزئي متفرع على الاحساس ولا احساس بهما فالباطل الصغر فلا يميز الوهم بينهما

قوله ينتهي الى ان يتحقق فيعود هويلا) واعلم انك قد ثبتت في اول الموقف على مذهب وانه لا يقول بالهوى المصطلحة وحينئذ فلامعنى لقوله بانتمساق الجسم وعوده هويلا الا ان يريد بالهوى ما هو في حكم الجوهر الفرد او نفسه كذا قيل ولك ان تقول مراده انه يعود معدوما كما ان الهوى عند ذلك ويشعر به لفظ الانحطاق كما عرفت معناه

قدم الجزء الاول من حاشية حسن جلي و بابه الجزء الثاني اوله من بحث الالهيات

العقلية واذن هذا قول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقريطس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة متحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل لجاز ان لا يكون شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبهم ثم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبهم خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في نفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها اوق جهتين اوق جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب **المقصود الرابع في حجة جهود التكلمين** على مذهبهم (وهي نوعان * النوع الاول ان يبين اولاً ان كل منقسم) اي قابل للانقسام (له اجزاء بالفعل) اي يكون جميع ما قبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم يبين انهما) اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها (اما الاول) وهو ان كل ما قبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فواجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لو كان واحداً) في نفسه غير منقسم بالفعل (لزم انقسام الوحدة والثاني باطل بالشرطية) اي استلزام المقدم للتالي (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما قبل القسمة وانقسام المحل بوجوب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال) في الجزء (الآخر والاستثنائية) اي بطلان التالي (بنته اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم) يعني ان وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه صير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنيية حالة في ذلك الشئ وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة * الوجه (الثاني لو كان القابل

سبيل كوني

واحد قوله (فهى احتمالات عقلية الخ) وانقسم الحاصل للاحتمالات العقلية ان حال الجسم امام مركب من اجسام مختلفة اوليس مركب منها فاما ان لا يكون مركباً فاما من اراض او جواهر اما اجسام متعقبة اوسطوح او اجزاء لا تجزى فهذه هي الاحتمالات بعضها مذاهب وبعضها لا قوله (وانقسام المحل الخ) الانقسام الى اجزاء غير متناهية في الوضع لا بوجوب انقسام شئ منها انقسام الآخر سواء كانت الاجزاء خارجية كالهول والصورة او عقلية كالجس والفصل والى اجزاء متناهية في الوضع وتسمى مقداراً بـ انقسام المحل بالاتفاق ضرورة ان الاجزاء المتناهية في الوضع بان يشار الى كل واحد منها ان هو من صيغته في الحال يستلزم تناهيها في المحل واما انقسام المحل الى الاجزاء المتناهية فهو وجوب لانقسام الحال الى تلك الاجزاء اخافوا فيه فهم من قال بالاستلزام وادعى الامام في المحل البداهة فيه واستدل عليه البعض بما في المتن وتفصيله ان الحال في المحل المنقسم اما ان يكون بتمامه حاصلا في كل جزء منه وهو باطل اوق بعض الاجزاء وهو خلاف الفروض او بعضه وهو الانقسام اولا يكون شئ من اجزائه فلا حلول اصلا والشيء انما هو في بطلان هذا القسم فانه يجوز ان يكون حالا في شئ من اجزائه وقال بعضهم الحلول في التقسيم ان كان من حيث ذاته بوجوب انقسام الحال انقسام المحل وان كان لا من حيث ذاته بل من حيث انه غير منقسم فلا وصول الاطراف والاضافات من هذا القبيل وسعوا بالاسرار بما قوله (صفة وجودية سارية الخ) في شرح المقاصد واجب بالوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلمنا ذلك من الاغراض التي تنقسم بانقسام المحل فعلى هذا ما في الشرح في الحقيقة جوابان منع الوجودية ومنع السارية لكن التحقيق بان كونها

(لانقسام)

(لانقسام واحداً) في نفسه متصلاً في حد ذاته (كان انفرق) الوارد على ذلك القابل (اعدامه) واجبادا لغيره (والتالي باطل اما الملازمة فلان انفرق حيث اعدام له وية) هي متصلة في حد ذاتها (واحدان له ويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت مقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون انفرق على ذلك التقدير اعداما واحداً (فان من المحال ان الشئ المعين يكون تارة هوية) واحدة لا انفصال فيها اصلاً (وتارة هويتين) متفاضلتين (واما بطلان اللازم فلاه) اي اللازم (يجب ان يكون شئ البعض بارته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر واجبادا لغيره من آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقد اجيب عنه بانه اعتماد لا يغد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير متعوضة * الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) في الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل) فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء (بالغا مبالغ) فان مقاطعها متمايزة بأسرها (وذلك) اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها (بوجوب التمايز) في تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثاني) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فواجوه) ثلاثة ايضا (الاول او كانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لا تمتد قطعها في زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتد قطعها في زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطيء) اذ انقطع قطعها مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعاً (و بطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء (دليل بطلان اللازم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء

سبيل كوني

وجودية يستلزم كونها سارية فهي صفة عقلية وذلك لانها اذا كانت موجودة في الخارج كان قيامها في الخارج الموجود في الخارج فهو منقسم فيلزم انقسامها اما اذا كانت اعتبارية كانت قيامها في الذهن بمجموع المحل من حيث انه مجموع اما اذا لم يعتبره العقل زالت عنه الوحدة ولم يلزم انقسامها وهذا يدفع ما في الشرح لبيان البداهة لا تفرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلا جاء في الاعتبارية مستقلة كل المحل لا بطريق السر بيان جاز في الخارج ايضا ذلك وانما قلنا ان دفع لان الامور الاعتبارية عارضة للمجموع من حيث المجموع فاذا زالت الحيزية زالت تلك الامور الاعتبارية بخلاف الامور الموجودة فانها عارضة من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار حيزية الاجزاء قوله (وقد وجب كون انفرق على ذلك التقدير الخ) اي على تقدير كون انفرق اعداما له وية اتصالية واحداً واحداً له ويتين وكما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداً لغيره فهو اشارة الى كبرى القياس الطولية المدالة بقوله فان من المحال الخ وتقديره ان انفرق على تقدير كون الجسم متصلاً في نفسه اعدام له وية اتصالية واحداً واحداً له ويتين وكما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداً لغيره لان من المحال الخ ولا يخفى ما فيه من السد والتكلف ولا يظهر ان يقال واذا كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداً واحداً لغيره قوله (واجب بانه استبعاد الخ) والحقيق انه ان اريد الجزء المانع للاتصال فلا يشك في اعدامه كما اذا كان التركيب من الاجزاء بالفعل وان اريد الجزء المانع التركيب وان اريد نفس الماء فهو مجتمع مع الاتصال وانفرق فقولاه واجب الخ اي لاننا ان المقاطع متمايزة في الخارج بل تمايزها في الذهن بتدفع فرض القسمة قوله (وهو كون تلك المسافة الخ) فان قول بطلان اللازم المذكور انما يستلزم بطلان تركب المسافة من اجزاء

(بشرط)

موجودة بالفعل غير متناهية ويحكي ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التام الى القول بالاطرفة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة الى هذه المكاررة بل يكفي ان يقول كان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعهما فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزأ وتركيب الجسم منه الا انه لم يرد ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على اداة نفاذ الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم اتقسامات لا تنتهي لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الاتقسامات التي لا تنتهي حاصلها في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل اتقسام ممكن في الجسم حاصله بالفعل فلا يكون من الاتقسامات حاصلها في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزائه غير قابلة للانقسام فتدور فيما كان هاربا عنه نافيا له غير مترقبه ومن ثم نفل عنه انه لما عبره مثبوتا الجزء على القول بالاطرفة اجاب بانها ليست ابعد مما لم يكن من القول بتفكك الرشي فالتمتوه الوجه (الثاني انه) اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحبطين به وكذا اجزائه محصورة بينهما (واحصار ما لا ينتهي بين الخاصرتين محال) فاستحال ان تكون اجزائه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكونه مما شهد البداهة بطلانه

• الوجه (الثالث ان التاليف) هو ضم بعض اجزاء الموجودة في الجسم الى بعض (البدان فيزيد زيادة حجم والالكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يتحصل من تاليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والفروض خلافه) لان الجسم له حجم عند في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تاليف اجزائه بعضها الى بعض (وانا كان التاليف

• سياتي كونه

غير متناهية وكل مسافة مركبة من اجزاء غير متناهية قلت تناهى الاجزاء في الامتدادات الثلاثة يستلزم تناهي الشكل بناء على ان الاجزاء التي وسط المسافة المتناهية للاجزاء التي في الامتدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لا يزول عليها في العدد انه لا يجوز ان ينصل بجزء واحد جزآن او تقول المراد كون المسافة من حيث هي مسافة اي من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم تناهي بالفعل في كل امتدادات غير متناهية اذ لو تناهت في امتدادها على ان جميع اتقسامات الممكنة عند حاصلة بالفعل والاتقسامات في كل امتداد غير متناهية اذ لو تناهت في امتداد لزم الجزء وما في حكمه قوله (ولا حاجة له) اي للنظام الى هذه المكاررة وهي القول بالاطرفة وبما يدل على كونه مكاررة انما هذا القول فيحصل خط السواد من غير ان يقع في خلاه اجزاء بعض وليس كذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يميز في الحس لان الاجزاء مصلقون منها كثير بل لانسبة لها الاجزاء بالسود لكونها غير متناهية قوله (ومن ثم) اي ومن اجل انه غير مقترن بالجزء اجاب معنى الجزء بهذا الجواب فان قوله لم يكن على انه غير مقترن والالزام ايضا قوله (وكذا اجزائنا) ان ازيد احصاها مقدارا قسما وان اراد احصاها عددا ففي النزاع قوله (الا ان يلزم التداخل) لا يخفى لا يلزم تناهي الاجزاء المتناهية في الوضع لانه يقول ان جميع الاتقسامات الممكنة الى الاجزاء المقدارية حاصلها بالفعل قوله (مما شهد الخ) اي مداخل له حجم او مقدار فيقاله حجم او مقدار شبهه البداهة بطلانه لانه يستلزم بطلان الحكم البدهي الاول وهو كون الكل المقداري اعظم من جزئه المقداري قوله (وان كانت غير متناهية الخ) انه لم يقل ليس غير المتناهي باطل فالاجزاء المتداخلة اذا كانت متناهية لا يفيد التاليف زيادة في حجمها واذا كانت غير متناهية يفيد عدم اتقطاع التداخل فلا يمكن ان يقال

(يقيد)

يقيد زيادة حجم فلينحل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجر في الجهات كلها (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناها او غير متناها فانه يشتمل على اعداد حقيقية اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاتحاد قطعا والمنقسم بالفعل عند الواحد فالقول بوجوده في العدد الاما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها اعدادا متناهية فاذا اخذت تلك الاعداد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تنتهي) فطلبت الكمية التي ادناها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوره به مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان يضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه و اجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهي الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه (ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء ازداد الحجم) لان حجم المواقف من الاجزاء هو حجم الاجزاء الموافقة المقنضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف) فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار موافقا من اجزاء غير متناهية ولا هرب له من ذلك ايضا سوى تجوز التداخل اذ لا يجب حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلاثة لا يطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تنفك على حد لا يتجاوز لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكتبتها الى الفعل كما مر في النوع الثاني من جهة جهوهر المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان شئت تركب الجسم منها) اي من الاجزاء التي لا يتجزأ (بشدة) اي من غير استئانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كافي النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا (وهو وجوده) سبعة في الاول النقصه وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة ذهابا ناس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الموجودين بالمعدوم ضروري

• سياتي كونه

جميع الاجزاء المتداخلة ليس حجما زائدا على حجم الواحد اذ لا جمع قوله (اي غير منقسمة الخ) لا يعني لا يمكن اتقسامه فان وجوده غير لازم في العدد اذ الالزام وجوده ما يقوم به العدد وهو الواحد بالفعل قوله (وتوضيحه الخ) المقصود منه دفع ما قيل ان النظام لا يقول بوجود الجزء على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وحاصل الدفع انه لا بد من وجود الواحد في تلك الكثرة التي ركب الجسم فاذا اخذ الاتحاد المتناهية واعتبر انضمام بعضها بعض حصل الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن ذلك الجسم المتناهي مع كونه موجودا في ضمن الاجسام المخلوقة لاصنع له فهو ايضا جسم مخبر في الالزام مخلوق في ضمنها قوله (لان حجم المواقف الخ) اندفع بهذا ما قيل ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد مع كونه التبيين مختلفين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من التبيين التي يوجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاتحاد لان نسبتها عددية وبخلاصة الدفع انه ليس حجم المواقف على تقدير التركيب من الاجزاء ليس المجموع احجام الاجزاء الموافقة لانها لا يعاير الا بالاعجاز فلا بد ان يكون النسبة في المقادير اي في العظم والصغر كنسبة اجزائها وما ذكرتم انما يتبين اذا كان العظم والصغر غير تابعي لكمية الاجزائات وقلتها وذلك معنى في الاجزاء واثبات الاول والصوره قوله (ولا هرب له الخ) تجوز التداخل لا يفيد للمعرفة من ان الكلام في الاجزاء المتناهية في الوضع وانها متناهية وغير متناهية قوله (وليس الموجودين بالمعدوم الخ)

(ثاني)

(٥٢)

(مواقف)

البطلان) يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تنقسم بالزمان في الطول والعرض دون العمق والالزمية الداخلة بين التقسيم في العمق او كون التماس بجزئين منها لا يهمل فيقل الكلام الى ذلك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي الى الانقسام في العمق وذلك هو السطح ثابت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والالزمية احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط ثابت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا يتقسم اصلا وهو النقطة (وايضا فانها) اي النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم اصلا) فلما في الجسم موجود ذو وضع لا يتقسم فان كان جوهرها فهو المطلوب (لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم) والا اي وان لم يكن جوهرها بل عرضا (لكن له محل لا يتقسم والانقسام المحال فيه لما مر) وذلك المحل ان كان جوهرها فذلك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك) اي غير منقسم (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) وقد وقع جزءا للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاء كلهما جوهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريانها فلا انقسام فيها * الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبله فنقول ان الحاضرة منها موجودة والماضي منها (بماضي) منها (ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر) ولشك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا والمستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم) بوجه او فرضا (والا لكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اي الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين (فلا يكونا حاضرا) بل بعضها (هذا خاف) لان المقدور خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضرا حينما ما ثبتت ان الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزأ فكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها ايضا (لانطبقا) اي انطبقا الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احد جهتيها فرض

سبيل الكون

لان التماس على ما في الشفاء كون الشئين بحيث يكون طرفا هما معا في الوضع اي في قبول الاشارة الحسية ولا شك ان العدم لا يقبل الاشارة الحسية قوله (وطرف الموجود موجود) لانه اما جوهر او عرض قائم به قوله (بل الاطراف الخ) كلمة بل لتزقي بيان فائدة زائدة على المقصود لا الاضراب قوله (ولا شك الخ) ههنا تقر بر ان الاول ما ذكره المصنف رحمه الله وهو انه اول بوجد الحاضرة لم يوجد الحركة اصلا لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر فوجودهما ليس الا بالحضور فاذا لم يكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودين وثابتهما انه لو لم يكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد اصلا وهذا التقرير لا يحتاج الى اخذ ما ذكره المصنف من ان الماضي كان حاضرا والمستقبل ما يحضر كما ان تقرير المصنف لا يحتاج الى اخذ ان الماضي والمستقبل معدومان والشارح رحمه الله جمع بين المقدمتين لزيادة الايضاح والجواب عن هذه الحجة ظاهر لان الحركة متصلة في نفسها اذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزآن كل منهما واقع في زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذلك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه فالقول بكون الحركة

(بازائه)

بازائه من الاخرى جزءا فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (او نقول) يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لا تنقسم الحركة عليها) اعني ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اي نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازي هذا اقوى ما حججه يثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الان الحاضر لكنها ليست متوسطة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في شكل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا يتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر يمتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تنقسم على حد لا يقبل الانقسام * الوجه (الثالث رهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثامنة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم لمحيطة دائرة فهي لا تنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولا تصور) الزاوية التي لا تنقسم (الا بيات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهر كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدية الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الحوادث * الوجه (الرابع تفرض كرة) حقيقة (تماس سطح مستويا) حقيقيا (لا يمكن الكرة والسطح) المذكورين (وعاشهما ضرورة) على تقدير انشاء الجزء كما هو مذهب الحاصم (ففيه المماس) بينهما (لا يتقسم والا فاما) ان يتقسم (في جهة واحدة) فهو خط (او في اكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا يتطابق) اي ولا يتطابق مابه المماس من الكرة (على السطح المستوي فهو مستوي) سواء كان خطا او سطحا (ولا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقة لا استحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستوي بالضرورة (هذا خاف) فتبين ان يكون مابه المماس فيها امر اخر منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسم) وكذا الحال في الاجزاء التي في اعناقها (وهو المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا تماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت

سبيل الكون

متقسمة الى الحاضرة والمستقبل وان عدم وجودها في الحاضر يستلزم عدمها مطلقا وان الماضي كان حاضرا والمستقبل لم يوجد فانه لا يلزم من عدمها في الحال عدمها مطلقا فانها موجودة في زمانها قوله (او نقول الخ) فالاول كان اثباتا لتركيب المسافة من اجزاء لا يتجزأ بطريق الاستقامة وهذا اثبات له بطريق الخلف قوله (لانها اصغر الخ) فهي قابلة للقسمة الى غير النهاية وبحصل بالقسمة زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم اصغر منها قوله (لا يمكن الخ) في الشفاء لا يدري هل يمكن انه يوجد كرة على السطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم فقط على نحو ما عليه التعليمات فلا بد ان كان في الوجود هل يصح مدحرجة او لا عليه انتهى ولا يخفى في ان منزع إمكان وجود الكرة والسطح مكاره لان الشكل الطبيعي للسطح الكرة بل واقعة لان الافلاك عندهم كرات حقيقة كذا وجود السطح المستوي لانه لا شك في وجود السطح فان كان مستويا فهو المطلوب وان كان ذوات زوايا فلا بد من الانتهاء اليه لامتناع اشتماله على السطوح وزوايا غير متناهية وقدم في ذلك بحث الخلا قوله (اجاب ابن سينا الخ) نسب اليه ما هو برى منه فانه قال في الشفاء ليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح في اي حال كان النقطة لاغير بل يكون في حال التماس والسطح كون كذلك فاذا تحركت باسط بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقته بالفعل تماس فيه بالنقطة الا في التوهم وذلك لا توهم الا بغير توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب تام ورد عليه الاعتراض الا في قوله (ثم ان النقطة الخ) لاجابة الى هذه المقدمات لانه

منطبعة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير متقسمين الا بطريق الانطباق بينهما
بكليةهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها الجسم بينهما
ولا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لاحصل المماس
على النقطة الاخرى الابعاد الحركة في حال الحركة لا بد من المماس فان كانت المماس على النقطة الاولى
كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لم يزل خلق المقدر
على ان ينقل الكلام الى تلك النقطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم
تتالي النقطة لانقول المماس على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة
الدرجة المؤدية الى المماس على النقطة الاخرى في آن حصول هذه المماس الثانية زوال المماس
الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا يتبقى ذلك استمرار حركة الكرة
كأن يظهر ذلك بالتخييل الصادق لحركة الدرجة فلا يلزم تتالي النقط والآن * الوجه (الخامس)
نفرض خطا قائما على خط وير (الخط الاول) عليه (اي على الخط الثاني) قائم بماس (الخط
المار في مروره جميع اجزاء ذلك) الخط المار عليه (والمماس) بينهما (ان يكون نقطة) لان المماس
من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وبمسوس النقطة لا يكون النقطة (فالخط المار
عليه مركب من نقط متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متتالية (والجسم) مركب

❦ سالكوني ❦

اذا ثبت ان المماس بالنقطة الاخرى انما هي بعد الحركة المنطبقة على الزمان والمسافة لم يلزم
تتالي النقطتين اللهم الا ان يقل هذا اثبات اقدم التتالي بطريق آخر فكأنه قال ثم نقول بعد الاعراض
عن كون المماس بالنقطة الاخرى بعد الحركة ان النقطة الخ ومع ذلك رد عليه ان اتصال
النقطتين لا بد لزم وجود الخط بينهما فانها متتاليتان لان المتتاليتان على ما في الشفاء هما اللذان
ليس بينهما شيء من جنسهما وليست متصلتين لان المتصل يقل المقدار اذا انحدر طرفه وطرف غيره
ولاحد الجسمين المتلازمين في الحركة ولا يقبل القسمة في ذاته بحيث يحصل بين القسمين حد مشترك وجميع
هذه المسائل متشابهة وان اردت بالاتصال سوى المعنى الثلاثة المصطلجة حتى ينظر في اتقائه
في هاتين النقطتين وان اتفاه يستلزم وجود الخط بينهما قوله (فعلى ما ذكرت لاحصل الخ)
الصواب من انه يحصل المماس لانه المذكور سابق وليس بمقرب عليه قوله (كانت الكرة
ساكنة) لعدم التغير من الحالة الاولى حال كونها متحركة لان المفروض ان حال الحركة خلاف
المقدر لان المقدر ان المماس على النقطة الثانية قوله (تنقل الكلام الخ) لانها ايضا
بعد الحركة في حال الحركة يكون المماس على نقطة اخرى يتوسط بين الاولى والمتوسط الاولى
وهي جرا حتى يلزم وجود مماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول
جميع هذه المماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة في حال الحركة لا بد من مماسة اخرى فيمكن
الجميع جميعا قوله (المماس على النقطة الاولى الخ) منع للضرورة المستفادة من قوله فان كانت المماس
على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعني لان لزم كونها ساكنة حال
كونها متحركة لان مماسة الكرة على النقطة المعينة من السطح الحادثة لكونها غير متقسم باقية
في زمان حركة الدرجة الى ان يحصل المماس على النقطة المعينة الاخرى من السطح لان الكرة متحركة
على نفسها فتبديل نقاطها مع بقاء المماس بالنقطة الاولى من السطح واذا وصل الى النقطة الثانية من
السطح حصل مماسة اخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها الى ان يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا
وقد بحث اما اولافلان الدرجة حركة مركبة من مستقيمة ومن وضعية والمماس على النقطة الاولى
باقية بالقياس الى الحركة الوضعية واما بالقياس الى الحركة المستقيمة التي وقعت على السطح فكلا
والسائل انما اورد السؤال باعتبار هذه الحركة وقال انه لو كانت المماس على النقطة الاولى باقية

(من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحرك بالذات ولا بد ان يكون متقسما
في جميع الجهات كما ينبغي في السطح والخط والنقطة لا تكون الا اضرافا فكيف يتصور حركة خط
عرضي على آخر مثله * الوجه (السادس) لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تجزى لكان الانقسام
في السماء والحردة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاؤها المماسة سواء (لان اجزاء كل واحدة
منها غير متناهية حينئذ (وهو بهت) و يرد عليه ان الاجزاء فيها وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي
عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست بمقادير اجزاء الجرذلة فلا استحالة * الوجه (السابع) ولا الجزئية
وانتهل مقسم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الجرذلة الى صفائح غير متناهية فتقسم تلك الصفائح
(وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا ينأى وانته ضروري البطلان) ورد
هذا ما عرفت من معنى لانها الانقسام وامتداد خروج جميع الانقسام الى الفعل وجودا بل فرضا
ايضا قال المصنف (ونقص ذلك) الذي ذكرته من جميع المتكلمين على اثبات الجزئية وتركب الجسم
منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدا فافيه بالنصف افتناع) وطبائفة باطن فارجم انت الى انصافك
في الاجوبة التي مر ذكرها * المقصد الخامس * حجة الحكماء على ان الجسم البسيط (واحد
متصل) في نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب) اي وليس بمركب (من اجزاء لا تجزى
(انواع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالحاذية وذلك وجهان * الاول كل متحرك بالذات (بمعية
غير يساره ضرورية) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغيرة فظهر ان المتحرك بالذات يجب ان يكون متقسما
في جميع الجهات فاستحال وجود الجزئية الذي لا تجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين

❦ سالكوني ❦

بالقياس الى هذه الحركة كانت الكرة ساكنة بالقياس الى هذه الحركة والمفروض تحركها بهذه
الحركة واما ثانيا فلاته اوقر السو وال هكذا ان المماس بالنقطة المعينة على الاخرى لا تحصل
الابعاد الحركة في حال الحركة لا بد ان تكون الكرة ساكنة وان كانت النقطة الاولى من الكرة على النقطة
الاولى من السطح كانت الكرة ساكنة وان كانت نقطة اخرى على نقطة اخرى متوسطة بين
النقطتين الاولىين والاخرين لزم خلاف المفروض يتجه ان يقال المماس الاولى باقية الى حصول
المماس الثانية فانها وقد تقرر تبدل النقطة الاولى من الكرة فالخ ما استفيد من الشفاء
ان المماس حال على الحركة على الخط وليس فيها مماسة على النقطة الكرة فرض الآن وما قاله
الامام من انه لو كانت الكرة السطح بالخط لوجب ان يطبق من الكرة خط على ما خطه من ذلك
السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فيكون الكرة متصلة فدفوع
بان استقامة الخط في الكرة انما يلزم او كانت انطباقه على خط السطح دفعا واما اذا كان تدرجيا
على ما هو اللازم ههنا فاعلم يلزم وجود الخط المستدبر في الكرة والاخر فيه قوله (ويتجه عليه
الخ) وهكذا يتجه عليه ان الحركة متصلة منطبقة على المسافة المتصلة ليس فيها النقطة بالفعل
الابعاد فرض الآن في الزمان فتبين ان كل نقطتين مفروضتين خط كما ان بين كل آئين زمان و بين كل
جزئين حصول في حد قوله (الوجه السادس الخ) يعني هذا الوجه السابع اخذ ما هو
باقية بالفعل والجواب الفرق بينهما قوله (فارجم الخ) في شرح المقاصد ان حديث الكرة
والسطح قوي ومماسها بجواهرهما ضروري انتهى وقد صرف هذا الحديث بما لا مزيد الانصاف
ان هذه الوجوه غير مفيدة للظن فضلا عن الطائفة قوله (وليس بمركب) اشار الى ان قوله انه مركب
ليس معطوفا على قوله انه واحد كما هو الظاهر فيمثل المعنى بل هو معطوف على قوله واحد قوله
(كل متحرك بالذات بمعية غير يساره) يعني ان ما حاذى هذه الجهة اللين غير ما حاذى هذه الجهة اليسار
والجواب ان هذا حكم وهمي من قيس غير التقسيم على التقدم فانه لعدم انقسامه محاذ بنفسه
لكل واحد من الجهات الثلاث فله محاذيات متعددة باعتبار تعدد ما يحاذى به من الجهات وهذه

فضلا عن تركيب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العريضين فانها ليست بمجموعة بذواتها حتى تصورها اجزاء متقطعة لا تقاسمها الوجه (الثاني) انا اذا تركت متصلة من اجزاء لا تجزى ثم قابلتها الشمس فان الوجه المضي من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس فيه) الوجه (المظلم الذى اليها وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء متصلة وقاديب من هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشي واحد غير متقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المتماثلين ليسا بالاجزاء لان كلا جوهري فيهما جزآن للذى فرض غير متقسم وان كانا عرضيين فاما ان يكونا حاليين في محل واحد بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكونا حاذيين منه عينه عين ما حاذى منه يساره وهو يدهى البطلان واما ان يكونا حاليين في محلين متماثلين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا ان يمكن حينئذ ان يفرض فيه شي غير شئ كانه شبه البديهة (النوع الثاني ما يتعلق بالمسألة وهو) ايضا (وجهان الاول لو تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء (لا تجزى هذا خلف) لكونه اجتماعا للتقسيم (بانه) انه اذا تركيب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون بمجموعة معتبرة متلاصقة والالم يكن هناك تركيب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط القريب بحسب الطرفين عن التماس غاية تماس) اوسط (احدهما طرفين غيرهما به تماس) الطرف (الآخر) ذلوكا كانا متحدين لم يكن الوسط حاجيا للطرفين بل كانا تماسين واذا كان الامر كذلك (فيقسم) الجزء الوسط مع كونه غير متقسم (لا يقال لان ذلك) اى يجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل) بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضرورى) فان بديهته العقل شاهدة بان التجميع بذاته يمتنع ان بداخل شئ بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جذا لا يكون حيزهما) اى حيزا لتداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا ان انضم اليهما حيزا رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما يبلغ فلا يكون ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منهما (وذلك) كله (خلاف المفروض) لاننا فرضنا تركيب الجسم الذى هو حجم متمسك في الجهات اشلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينهما ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول (فالداخلية) بين جزئين ان تكون (بعد المسألة) بينهما (فلا شك ان الملاقي) من احدا الجزئين

سبيل الكونى

المحاذاة نقطة المركز نقطة محيط الدائرة فانها محاذية بنفسها لكل واحد منها ونحقيقه ان المحاذات من الامور الاعتبارية التى يتزعمها الوهم من الشئ بالقياس الى الامور الواقعة منها وضع مخصوص وبكى لا اعتبار تعدد احد الطرفين ولا يحتاج الى تعدد كل واحد منهما كالابوة التعدد باعتبار تعدد الاشياء من غير تعدد في ذات الاب نعم لو كانت المحاذات عرضا فاما بالحل فلا بد للمحاذاتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد في الاستدلال بنوع المحاذات قوله (واما ان يكونا الخ) بقى ههنا احتمال وهو ان يكونا حاليين في محل واحد لكن لا يتعدان في الاشارة كانه نقطتين الحالتين في الخط على زعمهم فالوجه ان يقال ان كانا في محل واحد بحيث يتعدان في الاشارة كل ما حاذى عينه عين ما حاذى يساره وان لم يتعدا في الاشارة الحسية يلزم انقسام المحل واو هو ما يتبع الاشارة الى الحالتين قوله (تركيب حقيقة) وان كان تركيبا في الحس بعدم الاحساس بالفرج قوله (فيما به تماس احد الخ) ان اراد بالتماس ما هو المصطلح وهو كون الشئين بحيث يتحد طرفاهما في الوضع فلا تماس بين الاجزاء اذا اطراف لهما وان اراد به عدم الفرج بينهما والتعريف في الوسط بنفسه متصل باحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال عن كل منهما وهذا الجواب في جميع وجوه المسألة قوله (فلا شك ان الملاقي) من احدا الجزئين الخ

(عند)

(عند المسألة غير الملاقي) منه (عند المداخلية التامة فيلزم الانقسام) في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حاديا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في اشدها الخلقية بان خلقت كذلك فلا الوجه (الثاني اوجاز) ان يقع (جزء) لا تجزى (على ملقى اثنين) من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزءا (لا تجزى) بل كان متقسما (والمزوم حق فاللازم) ايضا (حق) والزم بين فانه يكون) الجزء الواقع على متلفاها (مما سألها لبالكلية) اى لا يجوز ان يكون بكايته مما سأل شي منها والالم يكن واقعا على المتلقى بل على احدهما فوجب ان يكون بينهما اتصالا احدهما وبعضه مما سأل الآخر (ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقيقة المزوم) اعني وقوعه على ملقى جزئين (فلو جوه) ثلاثة (الاول لا شك انه) اى الجزء الذى لا تجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله (الى) جزء (آخر) كذلك (فانضافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او) في الجزء (الثاني او) عند كونه (على المتلقى والاولان باطلان لانه) اى كونه في احدا الجزئين حاصل (اما قبل الحركة) وهو كونه في الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما (وفي الثالث) اعني اتصافه بالحركة حال كونه على متلفاها (المطلوب) الثاني من هذه الوجوه (نفرض خطا) مر كذا (من اجزاء شفع كسنة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزءا ونحت الطرف (الآخر) من الخط (جزءا) آخر (ثم) نفرض انهما (يتحركا) اى يتحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة (على السوية فلا بد ان يتخذا قبل ان يتجاوزا وذلك) المتخاض انما يكون (على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرضنا الحركتين سوية) في السرعة ولطفه (وهو) اى منتصف الخط (ملقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كالموحد يادنى تأمل صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء) كاحصنة مثلا (ونفرض ذيك الجزئين كايهما من فوق كلا منهما (من طرف) من ط في الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اى كل منهما الى صاحبه حركة (سواء فيلتقيان) لا محالة (في الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو) اى الجزء الثالث (على متلفاها) لانهما معا عليه (ور بما يتبع هذا بانهما) اى الجزئين المتحركين (يتعارفان) الجزء (الثالث اذ شرط اتصافهما) الى الثالث (فراغ ما يسع الجزئين) معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحد منهما * النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احدا الامرين لازم) اى ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء) التى لا تجزى فانها لا يتجهان في الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (متصف) ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطء (ثبت اثباتي) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احدا الامرين من طرفين احدهما انه اذا) تركيب المسافة من اجزاء لا تجزى فاذا (قطع السريع جزءا) منها (فاعطى) لا يفتق لما يتا من قبل (ان البطء ليس لخال السكتات فهو) اى البطى (اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطى وهو الاول) اعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل

سبيل الكونى

هذا اذا كان المسألة غير حال المداخلية فاما اذا كانا متحدين فلا انقسام قوله (انه يتحرك الخ) هذا الوجه انما يتم اذا وجد الجزء على الافراد وامكن حركته والقائلون بتركيب الجسم من الاجزاء يمتنع وجود الجزء منفردا فضلا عن حركته قوله (او بعد الفراغ الخ) اصحاب الجزء يقولون الحركة هو الكون الثاني في المكان الثاني فلا يسلمون كونه في الجزء الثاني بعد الفراغ منها قوله (نفرض خطا الخ) اصحاب الجزء يقولون حده المفروض على نحو المفروض التى في التعليمات ولا نسلم تحققها في الخارج قوله (على سبيل منع الخلو) فان التجزى والانتفاء

من حركته (اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من حركته) الجزئية الذي لا يتجزى ثبوت ما هو اقل منه
(وهو الثاني) من الامر بن اللذين ادعينا لزوم احدهما * (وثانيهما) اي ثاني الطرفين المذكورين
(ان يبين ان حركته سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احداهما عن الاخرى (فيستغنى
حينئذ عن الاستعانة بان البطء ليس لخلل السككيات بل يكون ذلك) اي تلازم هاتين الحركتين
(دليلا على ذلك) اي على ان البطء ليس لخلل (مستأنفا) كانهما عليه فيأمر وانما كانت الحركتان
متلازمتين (فتعد ما تقطع السرعة جزءان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السرعة والبطيئة)
وهو الامر الاول (او اقل لزم الجزئي) وهو الامر الثاني (وذلك) اي تلازم السرعة والبطيئة حاصل
(في صور) ست * (الاولى الدائرة الطوقية من الرشي مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة
لاطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو تحركت الطوقية مثلا
(ووقفت القطبية لزم انفكاك وانقسام الرشي دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما ينضج ذلك
باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرشي الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط
تكون مركبة من اجزاء لا يتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر
والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك
الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وصكدا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك
الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرشي عند تحركها على مثال دوائر محيطية
بعضها ببعض (ولو كانت الرشي) من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن
ان تفكك منها حركه باباغ السبي وذلك (الذي ذكرناه من تفكك الرشي حال تحركها والتصاقها حال
سكونها) وان كان ممسا لا يتمتع في قدرة الله تعالى فالحقل جازم بعدمه كسائر العايات ومعلوم
لكل مائل (ان الله تعالى لم يخلق في الرشي كل هذه) الفرائض (المحيطة ليثبت مذهبكم * الصورة
الثانية فرجاره شب ثلاث فثبت واحدة) منها (وتدور اثنان حتى يرسم دائرتين الداخليتين صغيرتين
والخارجية كبيرة) ولا شك ان هاتين الشبكتين (يسمان) الدائرتين معا حركتهما (وهما متلازمتان
ضرورية والانفكاك) بين الشبكتين (ههنا مع عدم انتشار) والتساقط (بعد) من الانفكاك بين اجزاء
الرشي * الصورة (الثالثة من وضع عقبة على الارض ويدور على عقبة فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه
وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اي الدائرة على عقبة (مادام اعده
فرأس اصغره يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتهما متلازمتان لانه
اذا تحرك رأس اصغره جزءا لم يقف عقبه اصلا ولا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن
نعم بالضرورة انه لا يقطع جزءا جزا) كيف ونفرض الاتصال بوجب العلم مع انه لا يجد المسا اصلا
(وان شئت فافرضه) اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدور احدهما قريب
القطب والاخر على المنطقة) فان حركتهما في رسم الدائرتين متلازمتان ولا لزم الانحراف في الافلاك

سبيل الكون

محققان مع قوله (فالحقل جازم الخ) اصحاب الجزئية لا يمتنعون الجزم بعدمه بل يقولون انه مستبعد
عاده واذا سبق البرهان الى تركب الجسم من الاجزاء فلزوم المستبعدات لا يضره كما قال الحكماء
ان البرهان يتعلق الى الاتصال الجسم في نفسه فلزوم انعدام البصر بشق البوصلة ووجود البصرين الاخيرين
المستبعد لا يضره ان ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل في الجولمانعة الحركلة
المستبعد ولا يضر في ذلك قوله (بعد الخ) لاشبهة في الاستبعاد لكن الامور الحقيقية
تستلزم المستبعدات كما يحتاج الحلال يستلزم امورا يستبعدها العقل استبعادا قريبا من الاحتمال قوله
(كيف ونفرض الخ) نفرض الاتصال انما بوجب العلم اذا كان طبيعيا ولا نسأل وجوده فيما نحن فيه
قوله (فان حركتهما الخ) فيه ان رسم الدائرتين اذا وقعت الاجزاء على ما وضع واحد بحيث

(وان)

وان لا تكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الحشبة المروزة حذاهما
فان الظل يقطع) بالانتفاص (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كنزاع او ذراعين مثلا
(والشمس) في هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف
الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الحشبة الواصل الى طرف الظل
(انما يقع بخط مستقيم) كاشبه به النجم في الحقيقة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس
يظل الاستقامة) في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار
برأس الحشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم يتفص الظل اصلا
كان القدر الواقع من ذلك الخط قريبا من رأس الحشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه
بين الشمس والحشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه
بالاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين
ليس في سمت واحد وهو باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة دلوه على رأس جبل مشدود طرفه الاخر
بوند (في وسط البرزخ كلاب يجعل في ذلك الجبل) عند الوند (ويعد به فالدلو والكلاب يصلان الى
رأس البرزخ فالدلو قطع مسافة البرزخين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة)
فقد تلازمت حركتهما وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاحتمل
بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة جزء يتحرك جزءا على) خط (يتحرك جزءا آخر) في جهة حركة
ذلك الجزء (ونفرض ا - ح خطا) ساكنا كبا من اجزاء ثلاثة (ونفرض ايضا) ح - د خطا (مر كبا
من جزئين كاشا) على ا - ب بحيث يكون ا و د واقعا بازا ا و ه واقعا بازا د (و نفرض (جزئه) كاشا
(على د) من خط ح - د بحيث يلزم من حركته هذا الخط حركته هكذا ز (فاذا تحرك
ب) بحركة خط ح - د على خط ا - ح (من الى د فقد تحرك ا) ح - ب تلك
الحركة من د الى ح (وفرضنا) مع ذلك (تحرك ز) على خط ح - د (من ا وكان) اي (مقابل ا)
في ابتداء الفرض (الى ه) اي تحرك زمن ا الى ه (وهو) اي ه وان كان مقابلا لابتداء لكنه
(الا ان مقابل ب) فيكون ز حينئذ مقابل ب ايضا (فحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية
(جزئين حين تحرك ب) بحركة واحدة (جزا) واحدا فان ز و ا كانا معا ذين ل ا عن خط ا - ح قبل
الحركة والآن قد صار ز محاذ ل ب و ا محاذ ل ب فثبت حركتان متلازمتان سرعة وبطيئة
وهو المطلوب وان شئت قلت (حين تحرك ز) بمجموع حركته (جزا) واحدا (يكون) تحرك اقل
من حركته (وفيه المراد) الذي هو انقسام الجزء * (النوع الرابع يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجود)

سبيل الكون

يتصل على هيئة الدائر ووقوعها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضروريا فلا تحصل الدائرتان
واولم فاللازم الانفكاك وهو غير الانحراف فانه تباعد الاجزاء بعضها عن بعض والانفكاك لا يستلزمه
واولم فالانحراف جاز بل واقع عند اصحاب الجزئية قوله (انما يقع بخط الخ) وفيه ان الاستقامة
الحقيقية محل بحث والاستقامة الحسية التخيلية يتناقض عدم الاستقامة الحقيقية قوله (مع كلاب)
طرف مستغرق حال من الصمير المستكن في الظرف اعني قوله على رأس جبل الراجع الى الدلو
وكيفية ان يكون الدلو الشدودة بطرف الجبل واقعا في البرزخ ويكون الظرف مشدودا بالدلو الذي
في شط البرزخ ويكون الكلاب متعلقا بذلك الجبل عند الوند فانه ذلك الجبل بالكلاب بان يمد جبل
الكلاب يكون وصول الكلاب والوند معا الى رأس البرزخ وحركة الدلو سريعة لانها قطعت كل
مسافة البرزخ وحركة الكلاب بطيئة لقطعها نصف مسافة قوله (جزء يتحرك الخ) اصحاب
الجزئية لا يقولون بوجود الجزئية على الانفراد فضلا عن الحركة فهذا تخيل محض من قبيل التعاليمات
قوله (ما يتعلق بالاشكال الهندسية الخ) ثبوت الاشكال الهندسية موقوف على وجود

(ثاني)

(٥٤)

(مواقف)

سنة (الاول) انافرض مربعاً من اربعة خطوط كل خط منها (من اربعة اجزاء) ويجهد في ضم
الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (سنة عشر جزءاً) هكذا $\begin{matrix} \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \\ \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \\ \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \end{matrix}$ (فيكون
كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية $\begin{matrix} \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \\ \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \\ \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \end{matrix}$ (ايضا
اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث
من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) في المقدار (وانه محال بشهادة الحس والبرهان
الهندسية) الدالة على ان وتر زاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لازمة يساوي
مربعهما كايين في الشكل المسمى بالبروس وايضا اذا كان احدي زوايا المثلث قائمة كانت
الباقيتان حادتين والزاوية العنقبي وترها الضلع الاطول (لا يقال لم لا يجوز) في المربع المذكور
(ان يكون القطر اطول) ذلك بان يقع (بينها) اي بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع
(لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين) من اجزاء القطر (ان وسع جزءاً كان القطر مثل) مجموع
(الضلعين لانه) حيث (سبعة اجزاء) هي الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين
جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين
سبعة ايضا لا شرا كهما في جز واحد ومساواة القطر لهما مما باطله حسا ورهانا (وان كان) الخلاء
الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها (اقل) من ان يسع جزءاً (لزم الانقسام) في الجزء لثبوت ما هو
اقل منه (الوجه) الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء
فتقول قام البرهان في شكل البروس (على ان مربع وتره) اي وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعي
الضلعين ولكن مربع كل ضلع) في المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه
فوق اربعة عشر جزءاً (واقل من خمسة عشر جزءاً) وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسه
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد
ان يكون جذر المائتين فيما بينهما (فلزم انقسام الجزء حيث) اي الكسر الذي به يتم الجذر المذكور
الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اي وتر قائمه (على ضلع) من
ضلعي القائمة منصوب نحو السماء (ومدنا رجله) اي رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسل موضوع
على جدار قائم على سطح الارض عند اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلا شك انه كلما
يخط من هذا الضلع) المنسوب (شيء) والمقصود انه كلما يخط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع
(يخرج من ذلك الضلع شيء) اي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل
الضلع المنسوب (فان كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اي مثل ما يخط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر
مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذي جرم من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع
(و) مثل (الفاضل عليه) اي على هذا الضلع اعني مقدار الانحرار (وهو) اي هذا الفاضل
(مثل) الضلع (الآخر) اذا افروض ان مقدار الانحطاط كقدر الانحرار (فيكون) الوتر (كمجموع
الضلعين وبكذبه الحس والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ما ينحرف اليه اقل مما يخط عنه فاذا انحط
جزءاً انحر اقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالتدريج الثالث من وجه) وهو ان حركة الانحطاط
اسرع من حركة الانحرار مع تلازمهما (الوجه الرابع بيننا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها
متناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كايين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا
(من اجزاء لا يتجزى فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بطواجرها

سبيل الكون

المقدار المتوقف على اتصال الجسم في نفسه المتوقف على في الجزء فلا استدلال بها على في الجزء ودور
فقد اصحاه لازوية ولا وطر ولا دائرة انما هي تحولات باطلة ولعدم الاحساس بالفاصل
وتوهم الاتصال والواقع هو تركيب الاجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلا
عن الوتر والقطر والقائمة قوله (فان كان ظاهر تلك الخ) فيه ان هذا التردد على وجود

(وبواطنها)

وبواطنها كان محيط المحيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتاقه على ظاهر
اكبر وباطن اصغر (والا) اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فيين كل جزئين) من اجزاء
المحيط في جهة مجذبه (واما خلاء) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون طواجرها فيلزم الانقسام
في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغايرا لما ليس بملاق على انا نقول (فان كان) الخلاء الواقع
بين كل جزئين (يقدّر ما يسع جزءاً كان ظاهرها) اي ظاهر محيط الدائرة (منصف باطنها) على
ذلك التقدير (والحس يكذبه) فان محيط المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون
منصفه (وان كان ذلك الخلاء) اي كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزءاً (لزم الانقسام)
في الجزء لثبوت ما هو اقل منه (واما خلاء) بان تكون طواجرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت
بينهما (فيكون) حيث (باطنها) اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تلاقى على محيطها
(كظواهرها) في المقدار (وهو) اي باطنها (كظواهرها) دائرة (اخرى محيطها) لا تطابق عليه (وظاهر
المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) اي الدائرة المحاطة (كثلاثة واربعة) الى دور اخرى
(بالقمة ما يلتفت فتكون اجزاء طوقية الرسي مثلاً كاطمية) منها (وبطلانه لا يخفى) والظاهر في تقرير
هذا الوجه ما ذكر في المحص من انه يتمتع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى دائرة لانا اذا
جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى طواجر اجزائه كاتلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظواهرها كساحة
باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة
كبواطنها وباطنها كظواهر المحاطة بها لا تطابق عليه وظاهر المحاطة بها كبواطنها فيكون ظاهر
المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ
دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى طواجرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام
لان الجوانب المتساقية غير الجوانب التي لم تتساق فظهر ان امكان الدائرة يتناق وجود الجزء
الوجه (الخامس برهن اقليدس) في المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخططين
قابلة للتصنيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخططين قابلة للتصنيف ايضا وهكذا
قال اوبية المستقيمة الخططين (تنقسم الى غير النهاية وانه في الجزء) الوجه (سادس برهن) اقليدس
في تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتصنيف فاذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) خمسة
مثلا (لزم تجزئ) الجزء (الوسطاني) القصد السادس في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام
البيضة الطباع (قالوا لما تقرّر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لا ينقسم الى اجزاء
لا يتجزى) وما في حكمها من الجواهر المنتظمة في جهة واحدة او في جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل
واحد في الحقيقة) لا يفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمه الى غير النهاية) اي لا اتصل
قسمته الى حد تقف عنده كما هو والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمه والحاصل ان ذلك الجسم ليس
مركبا بالفعل من اجزاء لا يتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنهي قسمته اليها فيكون

سبيل الكون

الظاهر والباطن المحيط للدائرة فانه مركب من اجزاء لا يتجزى ليس لها ظاهر وباطن انهم
اجزاء المحيط اكثر من اجزاء المحاط ولذا كان اوسع منه وهذا كما يقولون في محيط الدائرة
على تقدير انتفاء الجزء فانه ليس له ظاهر وباطن بل خط غير منقسم محيط بالسطح اوسع من كل خط
يفرض محيطه والفرق يانه على تقدير الجزء جوهر متغير بالذات فلا بد له من ظاهر وباطن وهم ناش
من قيس غير التقسيم قوله (فان محيط الخ) هذه المقدمة لاحاجة اليها بعد قوله والحس يكذبه
وليس دليلا على تكذيب الحس الا ان يقال المراد ان محيط المحيط وان كان اكبر عند الحس من مقعره
الا انه يستحيل عند الحس ان يكون منصفه فيكون بياناً لتكذيب الحس قوله (والظاهر الخ)

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسم (اما بالكل) كسرا او قطعاً والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نقادة فاصلة بالثبوت دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام الممتدة والكسر بالاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) في محلها لا بالقياس الى غيره (كالسواد والبيض او غير قارين) في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كمستين ومخاضتين) واما بالوهم والقرص فهذه الثلاثة وجوه القسم في الجسم (ثم قد يمنع عن القسم (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما في الافلاك (او صلبة) شديدة كما في بعض الاجسام المنصرفة (او فضائية) يحتاج اليها في القطع (او صغر) مانع لا يتصور معه القطع ولا الكسر (واما) القسم (الفرعية فلا تقف ابدا) وقد بين انحصار القسم في الثلاثة المذكورة بانها اما مادية الى الافتراق وهي الفكية اولا وحيث انما تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين اولى الذهن وهي الوهمية ولما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم لا يقدر على تمييز طرف عن طرف لقابلية الصغر فيبقى بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكميات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المنصل في نفسه اذا وقع ضوؤه على بعضه لم يفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحيث يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما توسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا يتوسطه كما بالوهم والقرص فقطه ان القسم اثنان انفكاكية وهي قسم خارجي منقسم الى قسمين وغير انفكاكية وهي قسم ذهني وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشترنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب فمليك بالتبث في موارد الاستعمال المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهوى والصورة) وكون الجسم من كائنها (قالوا فالجسم) البسيط (متصل) واحد في حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكية اذا صاب ماء الجرة في انائين (فتم اتصال) اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه (نسيب الصورة الجسمية وتدعى انه) اي ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال) اي الجوهر المتصل على معنى انه يخص به اختصاصا ناعتاله فيكون حاله فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحيث نقول (فان ثم امرا قابلا للانفصال تارة والانفصال اخرى) وذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورية ان) القابل (الثابت للشئين) الذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشئين (المتزايين) قاله بل للاتصال والانفصال بغير كلا منهما (او نقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال

في سبيل الكون

لاننا قل زديدا ومقدماته اسهل بيانا قوله (فالجسم الخ) اي اذا قرر في الجزئية وما في حكمه فالجسم البسيط اي الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطباع متصل في حد ذاته اي لا انفصال فيه كما هو عند الحس قوله (وهو قابل للانفصال) اي ينصف بالانفصال في الجملة سواء كان باعتبار نفسه او باعتبار جزئه قوله (فتم اتصال الخ) في شرح الاشارات الاتصال يدل على معنيين احدهما صفة الشئ لا بقباسه وهو كونه بحيث يمكن له اجزاء مشتركة في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد قال لهذه الصورة ايضا اتصالا وامتدادا لمجاورة وقال الجسم بحسب ذلك متصل انتهى فمجيء جوهر متصل في نفسه واتصال بالقياس الى ان الجسم متصل بها قوله (نسيب الصورة) لان الجسم اما صار جسامها قوله (على معنى الخ) لا على انه مقوم له تقابا الرض بالمحل قوله (فانه ثمة امر الخ) والالكان التفرق اعداما

(لا يبق)

لا يبق مع الانفصال فهو غيره) اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا وانشي لا يكون قابلا لنفسه ولا لغيره (فهذا الامر) الذي هو قابل للانفصال ومقابل للاتصال (هو الذي نسيبه بالهوى) الاولى التي محل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طر بان الاتصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالاتصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (والجسم انهم كانوا يتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقا الصورة) جوهرية (اتصالية قابلية للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقي بحاله (انبثوا) ايضا (يتوارد) اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق) على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما به وسموا) الاتصال صورة (والقابل له مادة) والمركب منها جمعا (وور ما يقال في العارضة) لدليلهم (الهوى) على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لا انفصل فيها (واذا كانت كثيرة) يورود الانقسام (كانت متصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هوى) كما ذكرتم في الجسم (لزم ان يكون للهوى هوى) اخرى فيقول الكلام اليها (ولا يلزم التسلل) في امور مرتبة بوجوده معا (وهو) اي هذا الذي ذكر في المعارضة (متدفع) عنهم (بما ذكرنا من التحصيل فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهوى هوى) اخرى (الاثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مقابرا لهذا) الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها (والثاني انه) اي ذلك الاتصال المتعارف (يزول عنها ويورود اليها) حتى ثبت في ذات الهوى شيان الاتصال المتعارف وما هو قابل له فيكون للهوى هوى اخرى (وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها) اي وحدة الهوى (وكثرتها بحسب ما يرضي لهما من الاتصال وبغيرها من الصورة) فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحادثة فيها وبعده متكررة منفصلة بالصورة المتعددة الحادثة فيها (والا فهي) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي) في ذاتها (استعداد محض لا فعل لها) في الصفات المذكورة (الا بالصورة) فهي متصفة بها تارة لا في حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذي ذكر على اثبات الهوى (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كدعير اطيس واتباعه (مبادئ الاجسام) البسيطة (اجزاء) هي اجسام صفار صلبة (متجزئة في الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال

في سبيل الكون

بالكلية مع ان البدئية يشهد بان التفرق غير الاعداد قوله (فانه كان الخ) قاله هوى متصل بالاتصال ومنفصل بالاتصال فيكون محلا له الاذلة في الحلول الاختصاص الساعات وذلك الاتصال جوهر لان التفتيش عن حال الجوهر المتد في الجهات بانه تمام حقيقة الجسم او جزؤه يتوارد المقادير المختلفة كما في صورة الشئ المتبدل اشكالا قوله (انبثوا ايضا يتوارد الخ) اذ لو لا توارد الاتصالات الجوهرية الشخصية على امر باق كان التفرق اعداما للجسم بالكلية اي من غير بقاء شئ منه واحدا للجسمين آخرين والبدئية تكذيبه فلا اعدام التفرق بالضرورة ولتغير هذا الانفصال بالاتصالات المدفع ما قبل ان الانفصال امر عديم فلا يحتاج الى قابل ولم يتج الى ان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك واعداد الملكت يستدعي محلا وكذا المدفع ما قبل ان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر المتد فلا يثبت الهوى باستدلاليها يتوارد الاتصالات الجوهرية على امر باق وسيجي تحقيقه في بيان قوله وهما سؤال يستصعب الخ قوله (والا فهي) في نفسها لا واحدة) اي وان لا يعتبر معها الصورة الواحدة والمتعددة فهي في نفسها ملووب عنها الوحدة والكثرة فان قلت هذا مانع لما قرر عندهم من ان هوى العناصر مع تكررها بحسب الصورة النوعية للبسائط العنصرية والمواليد الثلاثة واحدة بالشخص والصورة المذكورة الواردة عليها لا تنصير او حدثتها الشخصية كخشب واحد لونت

(مواقف) (٥٥) (ثاني)

(بالفعل) في الخارج (والتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن اجزائها) وكل جزء منها متصل في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكي بالانفصال الوهمي (والجسم الذي يقبل الانفصال) الفكي كالماء مثلا (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لجزءه عن ادر التماسه التي بين تلك الاجزاء (فليس معه امر قابل للانفصال والانفصال) بل هناك اجسام صغار تجتمع وتنفرد ومحمول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء الذي لا يجوز في مافي حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جساما مفردا او يكون في تركيبه متصلا في اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لا يثبت على ان الجسم المتصل في نفسه رد عليه الانفصال الخارجى بل ولا يثبت ايضا الجسم التعلينى لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير انشكالها ومقاديرها (وابطه) اي قول هذا القائل (ان سببا خاصا له ان كل جزء منها) اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي (نحوه في القسمة الوهمية اثبتية تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية (فيكون) حيث (على) الجزئين (المتصلين) الماهية وضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المتصلين) اعني الجزء الذي قسمه الجزء الآخر (من الانفصال) الرفع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المتصلين) ما يجوز على المتصلين من الانفصال (الرفع للثنائية) والانفكاكية وذلك لان هذه الاربع متوافقة في الماهية فتكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال اوفي جواز قبولها والاول باطل قطعا فتعين اشائي فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للانفصال والانفصال (الاهم المانع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا انحصرت نوعه في شخصه) واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقه وعند فرض زواله يكون قابلا للانفصال والانفصال) بانفعل (ويحصل المطاوب) الذي هو اثبات الهيولى (ومناه) اي معنى ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التي هي تلك الاجسام الصغار (متوافقة في الماهية) كما اشترنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد تركيب الماء التشابه في الحس من اجزاء متخالفة الخلقا في سببها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لارهاقنا (ثم نقول) وعلى تقدير ثبوتها (قد يكون شخص احدهما مانعا) من ذلك القول (او) شخص (الآخر شرطه) فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما بوجود المانع او فقد ان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القول لا يكون لازما والا انحصرت النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كافي في اثبات المطاوب (وربما) يعترض على برهان الهيولى (يقال الاتصال) هو الوحدة والانفصال هو (الكثرة) وهما عارضان للجسم خارجان عنه (فعليناكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم) حتى يثبت تركبه من الانفصال والامر القابل له

سؤال كوني

بعضها بالوان مختلفة قلت المراد انه لا واحدة ولا متعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التي في نفسها بها يمتاز عن هيولى الافلاك فهي ثابتة لهما في حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية وتلك الوحدة تجتمع بالوحدة والكثرة التواردين عليها بحسب توارد الاتصاف قوله (ويقال الاتصال الخ) يعني ان اللازم من البرهان وجود امر باق يقبل الاتصال والانفصال واتصال الجسم عدم انقسامه الى اجزاء بالفعل وهو الوحدة والانفصال هو انقسامه اليها وهو الكثرة وهما عارضان للجسم بلا شبهة ولا يمكن ان يكونا جزئين فلا بد لكم من بيان المراد بالاتصال ثم يثبت كونه جزءا من الجسم حتى يتم التفرير ويثبت ان الجسم

(فانا)

(فانا من وراء التسع) اي يمنع كونه جزءا منه (وهذا) الذي يقال (فيه التزام ثبوت امر غير الاتصال قابله) للانفصال ايضا (ويصير النزاع) حيث (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (او مع هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الانشائية) اي الجوهر المتد في الجهات الذي يبين بني الجزء اتصاله في نفسه (اول ما يدرك من جوهرية الجسم) اي حقيقة بل هو الجسم في بادي الرأي المعلوم وجوده بالضرورة (والذي يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذ لم يثبتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول (فيصير النزاع) في ان الجسم ما ذكرنا (لغظا) لا يثبت فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القول ان هناك جوهرين وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم وبحل الاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انها عارضان بحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما يدخل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل المتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفرير اعداما للجسم بالكلية واجدادا للقسامين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه (وهنا سؤال يستصعب بعضه) وذلك السؤال (هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم) كما زعمتم (فبطل) الذي هو الانفصال (تعدم هو به الجسم) لانته الكلى بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا) اي لانه اعني الانفصال (وذا كان الجسم) قابلا (زواله) كما ادعيتوه ايضا فلا بد ان (يبنى مع زواله) واذا بقي معه (فليس هو) اي الاتصال (جزءا للجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كونه الاتصال جزءا له فقد زعمتم فيما ذهبتم اليه القول

سؤال كوني

مر كب من ذلك الامر القابل ومن الاتصال قوله (اي يمنع كونه جزءا منه) فاعني المذكور عارض او بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلا عن كونه جزءا منه قوله (ثبوت امر الخ) فيه ان ثبوت امر قابل للانفصال بمعنى الوحدة لكن لا يصير النزاع في ان الجسم ذلك القابل فقط او هو مع الاتصال بهذا المعنى فانه لا يقول احدان الوحدة جزء من الجسم فالوجود تركه هذه المقدمة والاكتفاء بما بعده قوله (ولاشك ان الصورة الخ) يعني المراد بالاتصال هو الجوهر المتد ولا شك في ثبوته بعد بني الجزء وكونه من حقيقة الجسم فانه الجسم في بادي الرأي والذي يحتاج الى الاثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزءا من الجسم فاذا ثبت بقوله التفرير امر آخر يكون القابل بالحقيقة حتى لا يكون التفرير اعداما بالكلية ثبت كون الاتصال بمعنى الجوهر المتد جزءا وعدم كونه تمام الحقيقة قوله (فيصير النزاع الخ) الاول تركه لان النزاع في وجود ذلك القابل او عدمه في الجسم بعد الانته في على ان الجسم هو جوهر القابل الابعاد الثلاثة لاني ان الجسم ماذا هو قوله (انما يصح الخ) هذا برده على تقرير الخارج حيث قال فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين الخ واما على ما قررناه فلا حدوث قلنا فاذا ثبتنا بقوله التفرير امر آخر في الجسم حتى لا يكون التفرير الخ كما لا يخفى قوله (ما يدخل اليه الاجسام) المركبة قوله (كما زعمتم) حيث قلتم ان هذا الاتصال ليس تمام حقيقة الجسم قوله (والحاصل الخ) في شرح المقاصد ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينافي كونه قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم الجسم عند زوال الاتصال والآخر يستلزم بقاءه عند ضرورة اجتماع القابل مع القول فينبذ توجه ان قال لو كان الاتصال جزءا او قد قلتم بحصة للزوم انتهى وهذا التفرير يشعر بان السؤال المذكور معارضة في لمقدمة اما في مقدمة ان الاتصال جزء من الجسم اوفي مقدمه ان الجسم قابل للانفصال وتقرير الشارح يدل على انه نقض لبرهان الهيولى باستلزام الحال قوله (اعني اجتماع الشافين) لان كل واحد من مقدمتيه يستلزم نقض الاخرى وهو اظهر كما لا يخفى قوله (فيما ذهبتم اليه) اي في الاستدلال

اجتماع المتأقنين (وطن) المستصحب (ان ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي
فان الاتصال) اي لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) الجسم (قبول الاستعدادات
الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) اتصال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه
الصورة عنه (و) يقال ايضا (نفس الاستعدادات وهو كجزء الجسم) لانه عرض فلا يكون
مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم بأشكال مختلفة
المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الاتصال كما يتأقن بالعرض يتأقن
الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المتصورة كما لا يبقى الكمية المعينة وابضا اذا اقتصر
على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جازان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية
فلا يثبت في الجسم جوهر مقارن لها متصف بها فلا يثبت الهوى لما ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه)
الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هو به الشخصية
الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير مقول
كأمرى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحد تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان هذا امر لا يستحق

سؤال كونه

الذي ذهب اليه قوله (وطن المستصحب) لا يخفى ان ارجاع خبره عن ان المستصحب بالواجده
لانه اذا كان ذلك هذا السؤال من الطرفة فكيف استصحب وهو اوهن عند من تسبح المذكور
فالمصواب ان يتقدم بصيغة المجهول او بصيغة المصدر مع التكثير للمجهول اي ظن حقير لا يعبأ به من
قيل ان بعض الظن انهم وعلى هذين التقديرين يكون اشارة الى تعريف الجواب وصحة ان التعريف
راجع الى المستصحب ولفظ ذلك اشارة الى دليل الهوى قوله (وطن ان ذلك الخ) وفيه بيان
موجبة استصحابه وحاصله ان المستصحب ظن ذلك الدليل مغالطة نشأت من اشتراك لفظ الاتصال
بين المعنيين اعني الجوهر المتد في نفسه الذي ثبت بعد نفي الجبر لا يزول عن الجسم اصلا حتى يثبت
زوال وجود جبر آخر والمعنى الآخر اعني الاستعدادات الثلاثة التي تبدل بقاء الجسمية بشخصها
كأقن الشئ المتبدل اشكالها ليس جبراً منه فلا يقتضى زواله وجود جبر آخر للجسم سوى الجوهر
المتد وهذا هو اعتراض الاشترايين على دليل اثبات الهوى كما هو مخصص في شرح حكمة الاشراق
والحاصل ان الجوهر المتد هو حقيقة الجسم والتوارد عليه اعمام والمقادير المختلفة بتبدله اي بتبدل الجسم
فان المقدار ليس مشخصا للجسم بدليل بقاء الشئ المعينة مع تبدل المقادير وليس هذا اعتراضا
بالهوى كما زعم بعض القاصرين فان هذا الجوهر المتد متصل في نفسه والهوى ليس في نفسه
كذلك قال في شرح القاصد والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر واحد
آخر فان الباقي في عين هو الماء بحقيقة وان تبدل في هوية لاجزائه منها انتهى والمصواب ان يقول
وان تبدل في هوية عوارض من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة فان تبدل الهوى يستلزم
انعدام جوهر وحدوث آخر قوله (لان الانفصال الخ) وكذا الوحدة والكثرة فان تبدل الهوى
يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لا يورده على ما قررنا لان الانفصال اعم من الاتصال
الجوهرى لو كان الاتصال العرضى من شخصه نعم انه يستلزم تدارما وليس معنى من المقادير
المعينة من شخصه وهذا كما قال اصحاب الهوى ان الهوى المتأقن مع وحدته الشخصية متحدة
بحسب الصور والمقادير المعينة فالمراد بين الفريقين راجع الى ان الاتصال العرضى المعين من شخصيت
الجوهر المتد اولا فان كان فردا له يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين فلا بد من جبر آخر باق
في الحالين حتى لا يكون التفريق اعداما بالكلية وان لم يكن فلا حاجة الى اثبات جبر آخر سوى الجوهر
المتد قوله (وايضا اذا اقتصر الخ) هذا الاعتراض اعلم به اذا جعل قوله ظن الخ
جوابا للسؤال واما على كونه من تمة السؤال فهو عين ما قاله الظان كما لا يخفى قوله (وجوابه الخ)

(الماهية)

الماهية الجسمية دون الهوى والشخصية (معلوم البقاء في الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال
والانفصال المتأقنين عليه (ويتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة
اتصالية وتارة هو ثان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو
مقارن للهويات التي تجدد بالاتصال والانفصال فانما تمل بالضرورة ان الماء الذي في الجرة) على تقدير
كونه واحدا متصلا في نفسه (اذا جعل في الكبر ان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي
لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد متصلا متعددة) اي زال شخص كان متصلا اتصالا
واحدا وباحصا لشخصات هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوى الاتصالية على
ذلك التقدير (ونعم امر باق في الحالين هو معرض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة)
الدليل على ان هذا امر باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشياء من التي في الكبر ان) ان ذلك الشخص (الذي كان في الجرة)
كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال (تلك الهوى)
الشخصية (لا يزوال جبره وبقائه جبره) آخر (بل بقاءه لاجزاء بالرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان
نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الواحد ان ليس باقيا فالباقى
جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه
بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية
وهذا الذي قرره في اثبات الهوى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الاتصال فقال في تنبيهه
(ورمي بالاول) في اثبات الهوى (الجسم له قوة وفصل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته
موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعتراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك)
لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى قوة وفعل لا يتسع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز
ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شئين اما المنع اجتماعهما بالنسبة الى شئ واحد الا ترى

سؤال كونه

خلاصة الجواب ان المراد بقوله انه قابل للانفصال قبول من حيث الظاهر بان بطرا عليه الانفصال
والمراد بقوله والاتصال لا قبل الانفصال القول من حيث الحقيقة بان يتصف به فلا يتأقن بين
التقديمين قوله (نسبة هذه الخ) الانصاف ان ماء الكبر ان معينه بالجرة لا اختلاف بينهما الا بحسب
والمقادير الوحدة والكثرة قوله (الجسم له قوة وفصل الخ) في الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة
جسمية فهو شئ بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشئ من
حيث هو بالقوة شئنا هو بالفعل شئنا آخر فتكون القوة الجسم لامن حيث له الفعل فصوره الجسم مقارن
شئنا آخر في انه صورة فيكون الجسم جوهر امر كيان حيث شئ عنه له القوة وبين شئ عنه الفعل
فالذي له عنه الفعل هو صورته والذي له عنه القوة هو مادته وهو الهوى ولا يخفى سقوط بحث الشارح
اذ لا تعرض في هذا التفرع على ان الواحد لا يقتضى قوة وفعل بل انه لا يكون الشئ من حيث هو بالقوة
شئنا هو من حيث هو بالفعل شئنا آخر وهذه المقدمة بدئية قوله (الا ترى الخ) في الشفاء والسائل
ان يسأل ويقول فالهوى ايضا مركبة لانها في هوى وجوهر بالفعل وهو مستعد ايضا فيقول ان جوهر
الهوى مستعد ونهها بالفعل هوى ليس شئنا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها
ليس يحلها بالفعل شئنا من الاشياء بل بعدها ان يكون بالصورة وليس معنى جوهرية الا انها ليس
في موضوع فالاثبات منهما هو امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه ليس يلزم منه ان يكون
شئنا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ بالفعل شئنا للهوى بالامر العام فاما يمكن له فصل
بخصه وفصل انه مستعد لكل شئ وصورة التي بطن له وهي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا
حقيقة الهوى يكون لها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بالقوة الا ان بطرا عليه حقيقة من خارج
فيصير ذلك بالفعل ويكون في نفسه او باعتبار ذاتها بالقوة انتهى فكونها موجودة طرا عليها

(ثاني)

(٥٦)

(مواقف)

ان الهوى موجود بالفعل فطالما للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا (وورثنا من اجدنا)
 في اثبات الهوى (بالتحليل والتكاثف) الحقيقي فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى
 يتصور قوله للقادر المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانقاصه من غير ان يتغير في المبدأ وانفصاله عنه
 وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت متباعدة في الوجود والعقل للقدار الا انها لا تتغير بمقدارها
 مخصوصا فلا ان تكون هي فالتلك القادر المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اى
 ورثنا من اجدنا ايضا فلا بد فيها من امر يتخلل صورة في يلبس اخرى وهو الهوى وفساده ظاهر
 لان التبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلقا وليس هو الصورة
 الجسمية على اننا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها حتى على وجود الهوى فيلزم الدور (والمعين)
 عند المتكلمين (في نفي الهوى انها) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها) حصول في الحيز (والا)
 يكون (فان كان) لها حصول في غير (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال) جسم
 اى فالهوى جسم لان التحيز بالذات لا بد ان يكون جوهر امتداد في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا
 فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف يحل فيها وايضا ان احتاجت الهوى الى محل لزم التسلسل
 والا كانت الجسمية مستتفة من المحل لانها ماثلة (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال
 بل على سبيل التبع للصورة الجسمية (فالهوى) حينئذ (صفة حادثة في الجسمية) تابعة في التحيز
 لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوب (والا) اى وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلال ولا تبع
 (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا تافها (لانه) اى لان ما لا يتغير له اصلا (امر مدفوع محض)
 لا تعلق ولا اختصاص له بغير قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية التحيز بالذات في وقت قد يجاب باننا نسلم
 انها لو كانت متحركة بالتبع لكانت صفة الجسمية فان تحيز الشيء بالتبع قد يكون باعتبار حلوله في الغير
 كما في الاعراض الحسالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول القريبه فليس يلزم من تحيز الهوى
 لا استقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول
 الجسمية في افتكون موصوفة بها لصفة لها (وقد يقال) في نفي الهوى وبطلان تركب الجسم منها لو كان
 الجسم من كيان جزئين (كما ذكرتم) لزم من تعلقه تعلقهما (ولم يخرج في ثبوت شيء منها الى رهان
 (واللازم باطل) فاما نفي الجسم والاعتقالي الهوى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع نفي
 حقيقة) يعني ان ما ذكرتم اما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع في المقصد
 الثامن في نفي نيات لهم على (وجود) الهوى احدها اثبات الهوى لكل جسم (وانما احتج
 الى هذا الاثبات (اذ تلك الجملة) التي هي المعول عليها في اثباتها اعني ملكات الانفصال كما عرفت (لاثباتها
 الا لما قبل الانفصال بالفعل) كما انصرفت (ولعل بعض الاجسام لا ينفصلها كالفلكيات)

في سبيل كوني

من خارج وامافي ذلتها فهي امتداد محض قوله (فيلزم الدور) فيه انه يجوز ان يكون وجود
 تلك الامور متباعدة على وجود الهوى العلم بوجود الهوى مستفاد من العلم بوجودها حال حيز الطوليات
 بالنسبة الى طلالها حقيقة الوجود قوله (فكيف قيل فيها) ولانه يلزم تحيزها حال التمدد وان الامام لانه
 يلزم اجتماع الثلثين ويرد عليه منع الثابت قوله (فالهوى صفة ابع) اذ لا معنى للحال الا بالتبع
 في التحيز قوله (فكيف يتصور الخ) لانه يلزم تحيزه ولو لم يتصور قوله (وقيل يجب الخ) معنى
 الجواب ان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت فليس يلزم من تحيزها بالانفصال ان تكون
 العناصر للصورة الجسمية الخ يريد ان الجسمية اعني الالهي الجوهرية من حيث هو لانه جوهرية
 لا يتخلف جسمية اخرى الا باعتبار امور خارجة عنها فمعنى اليها في الخارج لا باعتبار امور متضمنة
 في الوجود الخارجى كاتحاد الفصول بالجنس لان الجسمية موجودة في الخارج اثبات وجوده بعد
 في الحيز وامافي حكمه من غير ان لا يخلو من امر آخر بل يحتاج في ثبوته لامر يتبعها الى الاحتجاج

(على)

على انهم فلا بد لاثبات الهوى فيهما من بيان آخر (فقال ان سببا طبيعة الاتصال) اى الصورة الجسمية
 المتصلة في نفسها (الجسم) اى جامع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية ذاتها كانت جسمية
 اخرى كان ذلك لاجل ان هذه سارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير
 ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
 موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتارة عنها في الوجود
 بخلاف المقدار فانه امر مهم لا يوجد في الخارج مالم يتنوع بقصور ذاتية بان يكون خطا واسطة مثلا
 وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
 (فاذا ثبت احتياجه) اى احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام
 العنصرية لكونه حال فيها (امتنع قيامه بنفسه) في شيء من الاجسام (والا) اى وان لم يمتنع قيامه
 بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرية (في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى
 عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف اوزانها) ومقتضاياتها
 (فتكون) بانصب على انه جواب الثاني (فانه اذا تارة وبالقوى اخرى كالان يكون جوهر امره عرضيا
 اخرى) اى كان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا يكون
 تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي) اى لا نسلم
 ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا يسلم الى اثباته) فان ما ذكرتموه من اختلافها
 بالامور الخارجية عنها مسلم لكن المحصر اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقة امر مهم

في سبيل كوني

كالصورة النوعية والاعراض قوله (بخلاف المقدار) اى بخلاف الماهية الجنسية كالمقدار مثلا
 وانما لم يمتنع بالقدار لكونه اشبه مناسبة للجسمية قوله (لا يوجد في الخارج الخ) تفسير
 للجسم يعني لا يجوز ان يوجد مقدار ثم ينفك عنه انه يكون خطا واسطة كالصور الجسمية مع سائر
 الامور التي يعتبر معها بل لا بد من انضمام امر آخر يكون مقبدا معه في الخارج حتى يصير خطيا
 او سطحا ثم وجد في الخارج وهكذا الحال في كل طبيعة جنسية اذا لاحظها العقل في نفسه
 لا يحكم بوجودها في الخارج مالم يعتبر معها الفصل بحيث يضم فيه ويحدد معه في العمل والوجود
 قوله (ومقتضى الطبيعة الخ) بخلاف الطبيعة الجنسية فانه يجوز ان يختلف انواعها بامور
 لها في ذاتها قوله (فاذا ثبت) فان قيل لم يثبت احتياج الصورة لاجل ذاتها بل لقيامها
 الانفصال ويكون الاحتياج الى المادة مقتضى ذاته ذلك قول الانفصال واسطة في التصديق
 بالاحتياج وليس بواسطة في البتة والالكان ثبوت الهوى الاجسام متأخرا عن قول الانفصال
 قدبر فانه دقيق قوله (اى لا نسلم ان الطبيعة الخ) هذا التبع مدفوع لان المقصود ان الجسمية
 من حيث هي جسمية اى امتداد جوهرية طبيعة نوعية لكونها موجودة في الخارج من غير اعتبار
 امر آخر متضمنها بل اعلمت من حيث جسمية الى المادة في العناصر كانت كذلك في الكل في الشئ
 اما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة بمصلحة لا اختلاف فيها ولا تخلف
 مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية غرض داخل في الجسمية وما يلحقها اما يلحقها على انها شئ
 خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذا ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة
 والواقع الخارجية لا بد لها محتاجة الى المادة بعد من الوجود لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية
 ولكل شئ مادة لاجل ذاته ولجسمية من حيث هي جسمية لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من
 مادة وصورة شئ ولا يخفى انه لا بد من هذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لا احتياج قبله الى اثبات
 عليه بواسطة بين الاحتياج في الثبوتين فانه استبدال بل مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
 منه فلا يختلف الاحتياج عنها في جسم من الاجسام سواء كان بينها واسطة اولا فتدبر حتى
 التدبر يظهر لك الحق الصريح قوله (فان الطبيعة الجسمية مطلقة الخ) هذا مكررة فانه بعد

كالقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتوعد بمقومة لها او بعد تنوعها بنوعها او خارجة عنها
فقد قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة توعد (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة
تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا يحذور في ذلك ذق (لا يكون الشيء محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنى لذاته) عنه
(بل يمرض كل منهما له من جهة) فلا يلزم ان يكون الشيء بذاته عن شيء حال فيه ويمكن ان يدفع هذا
بانه لا واسطة بين الحاجة والتمني الذميين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اول او لا يمكن
محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للتمني سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته
عن محل يستحيل حلوله فيه (واما التفضيل بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة
مع ان اوزانها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان ما لا تقتضي في الفرس (فقد صرفت جوابه)
حيث يهتلك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيله بخصليته وهم متحدان
بحسب الخارج في الجسم والوجود بالطبيعة الجنسية في الخارج حقان مختلفان بحسب فصولها
النوعية تجاز اختلافها في الاقسام والاوزان بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحدة لا يتصور
اختلاف لوازمها * (ثانيها) اي ثاني تفرعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلص الصورة) اي لا توجد
خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه * الاول الهيولى المجردة) باغرض من الصورة
(اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حيث (جسم او) امر احال (في جسم لامتناه الجوهر الفرد) وذلك
لانه اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الجسمية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما الى صورة
جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهر فردا وان انقسمت في جهة
واحدة اوفى جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهر بالانها في حكم الجوهر الفرد كما مر فله بل عرضيا

في سياتكون

في وجود الجزء وما في حكمه ثبت وجود جوهر لا يفصل فيه والمبهم لا وجوده في الخارج نعم المفهوم
الماخوذ منه في العقل اعني الجوهر القابل للابعاد الثلاثة جنس مبهم يحتاج الى انضمام فصل
ينوعه لكن في الصورة الجسمية التي كالمادة لا التي كائن على في الشفاء قوله (يستحيل حلوله
فيه) اي بالنظر الى ذاته فلا يرد انه في حد ذاته يجوز ان يحل لارض انما السهل حلول الامر
الذي يقتضي ذاته الشفاء وما قبل انه اذا كان في حد ذاته مستغنيا فلا بد لاستغناؤه من جهة وهي ذاته
اذا فرض انه مستغن في حد ذاته ففيه ان الاستغناء لكونه ههنا يكتبه عدم جهة الاحتياج قوله
(ان الهيولى) اي هيولى الاجسام نص عليه في الشفاء وسبب في كلام السراح ايضا قوله
(مطلقا) اي لا قبل حلول الجسمية ولا بعدها فان قيل بعدما ثبت ان الهيولى في نفسها لا واحدة
ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كل ذلك بواسطة الجسمية ظهر امتناع وجودها بدون الصورة
لامتناع وجود شيء لا يكون واحدا ولا كثيرا قلت قد صرفت ان التقي منها قبل الصورة الوحدة
الاتصال والكثر الانفصالية واما وحدتها في ذاتها فهي ثابتة لها في جميع الاحوال قوله (وذلك
الح) الاظهر الاخصر ان يقال لانها ان كانت متساررا اليها بالاستقلال كانت جسما اي
جوهر اذا جم وان كانت بالتبع كان حالها في الجسم سواء كانت نقطة او خطا او سطحا او جسما
تعليما او غيرهما لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه فلا يكون جوهر فردا ولا خطا ولا سطحا
ولا امر حال في احدها وهذا على تقدير الانقسام عن جوهره فلو اوجب الاكتفاء على كونها
جسما واما ما ذكره السراح ففيه اختلال لانه ان قيد الاشارة الجسمية بالاستقلال لا يصح
قوله لا جوهر بل عرضيا وان لم يقيد لم يصح كانت جسما اي صورة جسمية لجواز ان يكون جسما
تعليما قوله (بل عرضيا) الظاهر انه اضرب عن قوله جوهر بل خطا او سطحا
عرضيا وفيه انه يجوز ان يكون نقطة فلا بد من الترضي له الا ان يقال بل امر عرضيا فيتمثل
النقطة ايضا بل ههنا ان الاضرب عن باطل الى باطل لا معنى له والصواب ان يقال وما لم تنقسم اصلا

فتكون الهيولى حيث امر احال في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اي
ولم يمكن اليها اشارة بان لا تكون متغيرة لا اتصالا ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية
انما الكلام في هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (كاما) ان تحصل معها (في جميع
الاجزاء والمظاهر اولا) تحصل (في شيء منها او) تحصل (في بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة
باطلة فالاولان) باطلان (ضرورية) لان الهيولى المنفصلة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل
جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر (والاخير)
باطل (لعدم التخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير تنسبها الى جميع
الاجزاء على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية قالها تقتضي حيزا مطلقا لا مقينا (فان قيل اهل
صورة نوعية) يحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي (مخصصةها) بغير معين
(وبعضا يقتضي) جاذ كرم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه
بجزءه) المعين (بلا تخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء
مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان صفت موضعها كليا لكن
(نسبها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة) فالكلام في تخصيصه بجزءه (المعين من اجزاء حيز الكل
فان الهيولى المتحدة مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء اوفى بعضها
اولا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من
الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد تنسكون الهيولى المجردة هيولى عنصر
كلى فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت تغفل الكلام الى اختصاص اجزاء
ذلك العنصر بإمكانها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي
كاما وايضا جاز ان يفرض هناك حالة مخصصة للجزء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص
بجزءه) المعين الذي هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى
(مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بجزء آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة
الى ذلك الحيز) والحاصل ان تخصص ذلك الجزء من الارض بجزءه المعين هو الوضع السابق
الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز اوفى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بهد حصول
صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقه بصورة ناشئة
وهكذا الى ما لا نهاية كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم
القدر المختار وانه لا يخصص) بالجزء المعين (الا الصورة) وما يبعدها من الاوضاع لكتما قول ان الجسمية
اذا حلت في الهيولى تخصصت بجزء معين لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره
* الوجه (الثاني انه يلزم له) اي للمجرد الذي هو الهيولى (فعل وقبول) يعني ان الهيولى او تجردت
عن الصورة لكان لها حال تجردا ووجودا بفعل واستعداد لقبول الصورة وقد بين ان الشيء لا يحدى
الذات بمتع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تتكون المادة المجردة بمقتضى مع الصورة
هذا خلف * الوجه (الثالث) لجواز تجرد هيولى جسم من صورته لجواز تجرد ههنا بعد انقسامه الى جزئين

في سياتكون

وانقسمت في جهة اوفى جهتين كانت نقطة او سطحا لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه قوله (فتكون
الهيولى حيث امر احال الخ) اي صورة جسمية به بذلك لانه لا يلزم من كونها متقسمة في الجهات الثلاث
لا كونها من هيولى والصورة قوله (والمظاهر) وهي خصوصيات الانواع والاصناف
والاخص قوله (في مكانين) الاظهر في حيزين قوله (لعل صورة الخ) اجيب بان يغفل الكلام الى
خصوصية تلك الصورة النوعية قوله (اما في ذلك الحيز) تجرد من الهواء والهواء اخرج من حيزه
الطبيعي وحصل في جزء من الارض فان تلك الجزء او في اهلها والاولية الناشئة من الصورة السابقة

مثلا وحيد نقول (مادة الجزء) مادة (كل ان مجردنا) معا (فان كانتا واحدة) بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهل ولامعه) وذلك بحال (والا) اي وان لم يكونا واحدة (كل المحمول) المركب من مادتي الجزئين اي مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فتم مقدار) باعتباره صارت المادة منصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية (كامر) فلا تكون الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيها) اي هذين الوجهين من الفساد اما في الثاني فليجوز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تنصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا تكررهم * ثالثها) اي ثالث الفاربع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى) كانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها (فان كانت مشارا اليها كان) ذلك المشار اليه (متها) في جميع الجهات لتناهي الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه بلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة (اما لنفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (له ذلك الشكل) العارض لمقدار مخصوص لا يشترك الاجسام كلها في الجسمية المتضمنة له (فتساوى حينئذ) (الكل والجزء) في الشكل والمقدار الخصوصيين وهما بحال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون) الصورة المجردة (قابلة اقبر) اي اقبر ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اي ايس قبول شكل آخر (الابا فصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطنا) بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) للصورة المجردة (غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا (و يمتنع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون) الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لانه ان له مجرأ اصلا (فيمتنع

سبيل الكونى

والاحوال العارضة لها او في اجزاء كجزء من المساء صار في حيزه الطبيعي ارضا فالتقل الى اقرب جزء من حيز الارض قوله (بان لا تزيد الخ) يعني ان المراد الوحدة في المقدار وهي المساواة لان الهيولى لا تخلو عن الصورة هذا المطلب وان علم بما تقدم حيث ثبت ان الصورة بذاتها تقتضى حلول المادة وهو الوجه الثاني بعينه الاتمه لما كان اصلا تقدم العالم وغيره من المسائل جعلوه مطلباً برأسه حينئذ ان في اثباته بالوجه الاول بيان احتياج الصورة الى المادة والشكل والتساوى ووجوب تناهيها وان الهيولى لا تحتاج الى الصورة المعينة قوله (لكانت الخ) هذا لا يجوز العقل بعد ملاحظة انها امتداد جوهرى فان الامتداد الجوهرى لا يمكن وجوده بدون فراغ يشغله فلا بد ان يكون مشارا اليه قوله (فان كانت مشارا اليها كان متناهي) هذه قضية اتفاقية لم يكن مشار اليها كانت ايضا متناهية لان الثابت بالبراهين تناهى الابعاد سواء فرض مشار اليها او لا قوله (كان المشار اليه) اشارة الى وجه تذكير الضمير والخبر قوله (متناه) اي في الجهات وفي الجهتين ثلاثا بالنقض بالخط قوله (فكل جسم) بسيط كان او مركبا قوله (لاشترك الاجسام الخ) والمفروض انها مقتضية للشكل والمقدار الخصوصيين استقلالاً من غير شرط او رفع مانع قوله (فتساوى حينئذ الكل الخ) اي الجزء الموجود في الخارج قوله (وهو بحال) لانه لا يبقى الشكل كلا ولا الجزء جزءا قوله (قابلة) اي قصر الى ذاتها قوله (اللزوم للامتداد الخ) لا فائدة في هذا الوصف الا ان قال ان المشار اليه ما هو شاعل للجزء والشاغل للجزء بالذات انما هو الامتداد ولذا يزيد وينقص بالتحليل والتكاثف فالامتداد انما هو مشار اليه لكونه ملزوما للامتداد العرضي قوله (فيمتنع) لانه يلزم مجرد المجرد ولو بالتبع

(مقارنته)

مقارنته للمادة) المتخيرة ولو تبعاً كاسر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومشكلة فذلك الشكل اما الجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الزيد مما جعل في المخصص دليلاً مستقلاً هكذا الصورة المفارقة ان قلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدتها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار (يقض بالفلان اذ شكله مقتضى ذاته) اي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية (ولا يلزم تساوى في المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجية والتداوى اجزاء الافلاك الكلية مع امتناع التساوى في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى (لانه لم يولأ مانع اقترن بمجرأ الفلك كان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن مع مانع) يمنع من التساوى في الشكل والمقدار جميعا (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقضى لها صورته النوعية الحالية بها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون الجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (والا لم يكن جزءا) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة باقل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانهما قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعدم وجود الشكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاء طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته الاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل تاخر الجزء في الوجود عن الكل في الماهية (واما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك (الا الطبيعية) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثمة كل ولا جزء

سبيل الكونى

قوله (المتخيرة ولو تبعاً) اي بتبع الصورة الجسمية المقدار قوله (في جهة) اي في جانب وهو المكان من حيث وقوعه في احدى الجهات الست مختصة بمادة لانه حينئذ يكون جسماً وكل جسم له مادة قوله (فهى غير الصورة الخ) والكلام في مجرد الصورة المادية قوله (وان كانت الخ) لكن الكلام في لزوم التساوى في المقدار والشكل المخصوصين كما مر قوله (لانا نقول الخ) حاصله ان الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوصين في مادة معينة وتلك المادة معينة في الجزء وان كان مقتضى متحققا فيه بخلاف الصورة الجسمية وانما فرض مقتضية بافرادها من غير مدخلية شئ آخر قوله (ومنهم من وجه الخ) وفي الاشارات واولئهم منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه الكلية وقصره الامام بما حاصله انه اولزم لامتداد الشكل المخصوص حال كونه منفردا عن المادة عن نفسه لزم استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي ضرورة ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني فلو كان مقتضى الشكل المخصوص نفس الجسمية يوجب من استوائها في طبيعة الامتداد استوائها في مقادير الامتداد والشكل واما قوله لو كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه فمناه ان جزء الجسم البسيط مساو لكل في الماهية فلو كان مقتضى الشكل الجسمية لكان الجزء مساويا لكل في الشكل فعلى التقدير براد النقطن بالاجزاء الموجودة في الفلك كالحارج والتدوير فانها مساوية لكاه في الصورة النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم استواء الاجزاء في الشكل والمقدار المخصوص وقصره الحق الطوسي بما حاصله انه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية للشكل المخصوص لزم تشابه

فبذلك من اختلافهما بالشكل فقد دفع عن الدليل القضي المذكور (ولكن لما منع ان يمنع ان الشكل) وبذلك (انما يكون بالاتصال والاختصاص كما) ترى (في الشئ) فانها (تتسكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لتشكل آخر استلزامها بقول الفصل والوصل كما عظم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بان ذلك) اي قبول تبدل الاشكال (يقضي) لا محالة (القسم الوهمي) اذ لا تصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ (وتقتضي) القسم الوهمي كما مر (الى) القسم (الانفكاكية) ويلزم الحال المذكور لا نقول لو كفي ذلك في دفع المنع (لاستعمل بالذات) على المطلوب بان يقال لو فارقنا الصورة السادة لكانت قابلة للقسم الوهمي المقتضية الى الانفكاكية فيلزم استلزام الجسمية بقول الفصل والوصل وقد ابطالناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة) لا حاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بانه لا يناق حجة الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر (الثاني) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الهيولى (فامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن الحمل فلا محل فيه) اصلها كنهها حادثة فيه فلا يجوز حملها منه وقد عرفت جوابه (الثالث) من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز حمل الصورة عن المادة (فترض الكل تفارقه صورته قبل الجزئية وبعدها فان كان لا غير) بين صورة الكل وصورة الجزئية (خالشي مع غيره كهل ولا ممة وان كان) بينهما (غير وقد عرفت) في مباحث النعني (انه لا يميز) ولا تعدد (بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية (الابادة) وعوارضها) فهي (اي الصورة الجسمية) مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه من انه مبني

سالكوتي

الاجسام اي الصورة الجسمية اي اتحادها في المقدار والشكل ويلزم منه تساوي الشكل المفروض منها للكل لا بمعنى انه يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم الحال من جهة تشابه اصولهما بعد الفرض بل بمعنى امتناع فرضي الكلية والجزئية في الاصل بان وصفهما بالفرض يستلزم ردهما فعلى هذا التقدير نقض بالاجزاء المفروضة في الفلك فانها متساوية لكل في الصورة النوعية المقتضية للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية والجواب على التقديرين الفرق بين صورتين بانه في صورة النفس المادة موجودة فالصورة النوعية المقتضية وان كانت هذه في الكل والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلي للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة في اقتضاء الكل بمن تشابهها يلزم الحال المذكورة واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر لك ان كان النقص بالاجزاء المفروضة للفلك وارادوا ان الرد الذي ذكره السارح وهو مذكور في المحاكات غير وارد لان الاستدلال ايضا كان يفرض اجزاء المفروضة للجسم بان فرضها يستلزم رفعها فتدبر واما قوله وايضا الجزئية الخ فالجواب عنه ان اعتبار التأخر ليس لاجل ان له مدخلا في منع مساواة الجزء للكل بل لانه في الواقع كذلك لان الاجزاء المفروضة للشيء لا تكون الا متأخرة بخلاف المركب وقد صرح به الحق في شرحه قوله (لما منع ان يمنع الخ) هذا انما يرد لو اردت قوله هو اي الشكل آخر الا بالفصل والوصل في نفس الجسم اما لو اردت به وما هو اي تشكّل الجسمية الانفصال بعضها عن البعض فلا ورود له كما لا يخفى فان تعدد الاشكال في الاستناد اليها اعتبارا فصل بعضها ولولا كان امتداد واحد قوله (تبدل الخ) بل اصل التشكّل اذا احاطة الحد والحدود لا تصور فيما لا امتداد له ويقضي القسم الوهمي الى فياله طبيعة نوعية متعددة الافراد كما فيما نحن فيه قوله (كما مر) من ان حكم الامثال واحدة قوله (وقد عرفت جوابه) من انه يجوز ان لا تكون محتاجة ولا مستعيرة قوله (فان كان لا يميز الخ) فبذلك الكلية والجزئية باعتبار المادة فاذا فرضت الصورة مفردة عن المادة فلاكل ولاجزء

(على)

على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا تكرر) رابعها (اي رابع) فترى انما الهيولى وتركيب الجسم منها ومن الصورة (قد عرفت) في مباحث الماهية (انه لا بد) في الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احدهما للآخر) فقط واحتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحينئذ فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والاتيها) اي الهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكننا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الاسباب للصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساد فلا نعبد (و) ايضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لا جمع فيها) اي في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) ايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة (لانها) في حد ذاتها (تقبل صوراً لانها لا تكون علة للماهية) اي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة الممثلة فيها فامر آخر (ولا الصورة) اي وليس الصورة ايضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (في وجودها اليها) ويجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود حملها (و) ايضا ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اي الصورة (لا توجد الا مع التام والشكل) كما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانها من توابع المادة المتأخرة عنها واما مع التأخر كما ان مامع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر مامع المتأخر انما يظهر صحته في المعية والتأخر الزماني دون غيره (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (للازوم انتفاءها) اي انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعني لو كانت الصورة علة لانتهت عند انتفاء الصورة المعينة لوجب انتفاء المادول عند انتفاء علة لكن الصورة الجسمية تبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطابقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان تكون علة الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا عاهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (لحاجة الهيولى الى الصورة في تحللها لان الصورة نسخة عنها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها

سالكوتي

ولا تعدد فيها ولا يلزم ان يكون الشئ مع غيره كهو لا ممة فتدبر قوله (في الماهية الحقيقية) اي المصنفة بالوحدة الحقيقية اي الوحدة في الخارج قوله (ليست علة) اي علة فاعلية قوله (مبني على ان البسيط الخ) مع ان الهيولى ليست بسيطا حقيقيا قوله (ويجه على هذه العبارة الخ) فيه ان المثلث ههنا الاحتياج الى الفاعل والمثني فيما سبق الاحتياج الى القابل قوله (فالاولى الى آخره) لا اولوية لان عدم كونها علة لوجوده من جهة الاحتياجها في وجودها اليه وتأخرها عنه قوله (ليست الصورة علة) اي فاعلة قوله (انما يظهر الخ) وههنا المعية وان كانت زمانية لكن التأخر ليس بزمانيا ولا يلزم ان يكون مامع الشئ زمانا متأخرا عما كان ذلك الشئ متأخرا عنه ذاتا لعدم الاحتياج بينهما قوله (دل على الاحتياج الخ) فيه ان بين العلة الموجبة والمعلول تلازما مع ان الاحتياج من احد الجانبين فالصواب ترك هذه المقدمة وان يقال اذا عاهد ان كل واحد منهما ليست علة فاعلة للآخرى فحاجة الهيولى الخ قوله (في بقائها) اي في وجودها المستمر في اصل الوجود ايضا محتاجة اليها والذلة الفاعلية لها المبدأ فيفيض يغذيها الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بشخصها كما في الفلكيات او بتوارد الصورة عليها كما في العناصر قوله (كالطمايم) والبدا الفياض

(ثاني)

(٥٨)

(مواقف)

(عدم المادة) لما من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهي) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدعام زائل واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامه (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعام (وحاجة الصورة) الى الهوى (في الشخص) والموارض اللازمة لتخصصها (اذ قد علمت ان تخصصها) وتعددها (لمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلمت ايضا ان تناسلها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما ان الهوى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البساط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة في الوازم كقول الانقسام) الانقسامى وقول الالتصاق والتشكيل السابغ لهما (بسهولة) كافي العناصر الرطبة مثل الماء والهواء (او عسر) كافي العناصر اليابسة مثل الحجر والحديد (او عدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتصاق والتشكيل كافي الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف في تلك الوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معالة بامر مشترك ولا للهوى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هوى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لأمور مختلفة ولا للفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد ان يكون ذلك (لامر مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لممكن استنادا هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لابد حينئذ من ان يكون جوهره فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة هي مبادلاتها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (مادالكلام

سيالكوتى

كالمقيم للدعام والملة الفاعلية للواحد بالشخص واحدة بالشخص والتعدد انما هو في الشروط قوله (وتعددها) الصواب اسقاط هذا اللفظ لما عرفت ان وحدة المادة وكتنزهها بسبب وحدة الصورة وكتنزهها قوله (وعلمت ايضا الخ) الصواب لما عرفت ان تناسلها وتشكلها لاجل المادة وهما مستحصاتهما يكون بياناً للمؤالة التي في المتن فان ما علم فيما سبق ان تخصصها للمادة واعلم ان بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من خواص مسائل الحكمة ان شئت الاحاطة فارجع الى شرح الاشارات والمحاكات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عما في الكتاب وصيق الوقت لاوردنا بقدر ما احاط به فكرى العليل وذهى الكليل قوله (كذلك الخ) عدم كون الهوى خاليا عن الصورة النوعية لم يبق عليه دليل بل امر استحصاني بناء على انها القابل قوله (بل الى آخره) اضرب اعماهم ومفهوم ما سبق اى ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم قوله (بحسبها يتنوع الخ) اى الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم قوله (مختلفة في الوازم) بحيث لا يخلو شئ من الاجسام احدها مثبت الكلية قوله (ذلك الاختلاف) اشارة الى وجه تذكير اسم الاشارة والمراد الوازم المختلفة كما يدل عليه التعليق قوله (مشتركة) بدليل الكون والفساد قوله (ولا للفارق) فيه بحث مشهور بى ههنا احتمال آخر وهو ان تكون الصورة الجسمية بشرط حلولها في هوى كل ذلك صلة فلا تثبت الكلية قوله (اذ لابد الخ) امتناع تقوم الجوهر بالعرض القائم به ضرورة لانه يلزم تقديم العرض وتأخره وكذا كونه جزءا محمولا عليه واما تقوم بالعرض القائم بجزئه فيعوزه البعض متمسكين بان السرير مركب من الخشب والهيئة السريرية والحق امتناعه لان المركب من القولين ليس داخلاني شئ من القولين لانه باعتبار جزء موجود لاني موضوع وباعتبار جزء آخر موجود في موضوع ولا ترجع لاعتبار حكم احدهما دون الآخر في نفسه وما قبل من ان صدق تعريف الجوهر على السرير بمعنى المجموع فوهم لان صدق السرير بمعنى عروض الهيئة السريرية كما ان الجسم بمعنى محل الاعراض القائمة جوهر لا المجموع المركب بينهما وبما ذكرنا ظاهر جوهرية الصورة النوعية

(فيه)

(فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (وبسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه الوازم من الكيفيات والايون وغيرها مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صورة مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انها من) قيل (الاعراض) وما ذكره من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهوى ولا للفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هويات الافلاك مخالفة بالمهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا ينهي (و) حينئذ (نقول) لهم (لما لم يتع تعاقب صور بلا نهاية) اى فلا شئ (يتع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الاما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك باننا لم نبدية ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافها بامر جوهري مختص (و) بما استدلل على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فانه امر هو عند الكيفية باقى) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسم (قلنا) ان سلب ان في الجسم امر هو عند الكيفية فلا يجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على اننا لان ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اثنى ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) اعدم صحة ادلته (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه ولا تنس) كلاتحتاج الى التنبه على ضعف ما تفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرضنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعى الا ان المصنف جعله من تقاريع الهوى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعى)

سيالكوتى

وان اشكل على القول قوله (فان اختصاص الخ) لوجه لهذا الكلام لان نسبة الصورة النوعية الى الجسم كنسبة الفصول الى الجنس فالصورة النوعية اذا حلت في الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصورة معينة وقبل حلولها يتعدد فيحتاج الى التخصيص بخلاف الاعراض فانها عارضة للاجسام بعد تكثرها في الخارج فلا بد من التخصيص قوله (اننا لم نبدية) دعوى البديهة في محل النزاع غير مسموعة كيف والتكلمون ذهبوا الى ان الاجسام بمثابة التماثل الجواهر الفردة لا الاختلاف بالاعراض قوله (بامر جوهري) بناء على ما مر من امتناع تقوم الجوهر بالعرض وقد صرفت فيه قوله (فلا يجديكم) اشارة الى ان المعطوف عليه محذوف بدلالة المعطوف قوله (جعله من تقاريع الهوى) اما على سبيل التغليب او باعتبار ان ثبوت الحيز الطبيعى يتوقف على ثبوت الطبيعة الحائلة في الهوى فان اصحاب الجزية يقولون بتماثل الاجسام فلا طبيعة ولا اقتضاء واختصاص الاجسام بالانوار اذ الفاعل المختار قوله (كل جسم له حيز طبيعى) هذه المسئلة لا تصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجودا او موهوما اذ لا اختلاف فيه حتى يقال ان بعضه طبيعى وبعضه غير طبيعى قال الشارح في بحث المكان انه قد استدلل بعضهم على امتناع كون المكان بعدا مجردا باستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه واجيب بان اختصاص الاجسام باحيازها لمايتها من الملازمة والمنافرة وبما ذكرنا ظهر عدم صحة ما في التجريد بعدما اختار ان المكان هو البعد من ان لكل جسم مكانا طبيعيا واما عند القائلين بالسطح فلا يصدق كلية اذا قيل بتراصف الحيز والمكان اذ المحدد لا مكان له فضلا عن كونه طبيعيا فقيل بعموم الحيز عن المكان كما مر في بحث المكان من ان الحيز ما به تميز الاجسام في الاشارة الجسمية وهو اعم من المكان متناول للوضع الذى به يمتاز

تقتضي طبيعته حصوله فيه (ضرورة انه لو خلى) الجسم (وطبعه) أي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لافي مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لابد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهوى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه يخص به وهو المراد بالطبيعة (فلنا) ما ذكرتم (ممنوع بل او خلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحدد لا مكان له) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبتها الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصه) القاعل (المختار) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول

في سياتكوني

المحدد من غيره في الاشارة الحسية فهو مختار وليس في المكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية من غيره طبيعية له وان لم يكن شي من اوضاعه يشبهه بالقياس الى مانعته امر طبيعي وفيه بحث لان الحيز ينسب الى الجسم بكلمة في ويصح الانتقال منه على وما يدل ما ذكرنا من ان الجسم لا يجوز ان يكون له حيز ان طبيعته ان فلا يمكن ادخال الوضع بهذا المعنى في الحيز والصواب ما في الشفاء من ان الحيز اما مكان او وضع ترتيب الاجسام بعضها مع بعض والعين والمشارك للجزئين ووضع الترتيب بان يشار الى الجسم بانه هنا وهناك سواء كان سطح او موضعا خاصا بالترتيب واليه يرشد الدليل المذكور عليه قوله (يقتضي طبيعته حصوله فيه) يعني ان المراد بالحيز الطبيعي ما تقتضي الطبيعة حصوله فيه ولذا لا يجوز ان يكون الجسم واحدا حيزا طبيعيا وفيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد وحكمة العين من انا لانني بالحيز الطبيعي اما يكون حاصل الجسم في نفسه مع قطع النظر عما سواه والى دفع ما اورده بعض من ان المكان بمعنى السطح كيف يكون طبيعيا وهو حاصل له بسبب الحاوي وليس حاصل للجسم اذا خلى وطبعه لان اللازم في المكان الطبيعي ان يكون الجسم بطبيعته مقتضيا الحصول فيه وان كان الحصول متوقفا على شرط وارتفاع مانع وفي الاشارات ان الجسم اذا خلى وطبعه ولم يتعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدن وضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استيجاب ذلك وفي شرحه وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل المعين ربما يلزمهما القسركا ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما اقتضته طباعه عند زوال القسركا قوله اي فرض بعد وجوده اشارة الى ان الحيز من لوازم الوجود لا بالماهية فانما القاعل معتبر من حيث انه موجوده قوله (من جميع ما يمكن خلوه منه) وهو ما سوى لازم ماهيته والقاعل من حيث هو موجوده فلا يراد ما قيل ان اراد التخلية من القاعل ايضا فالجسم حينئذ لا يكون موجودا فضلا عن اقتضاء الحيز وان اراد التخلية بما سوى القاعل فليجوز ان يكون المخصص هو القاعل لان المفروض تخلية عنه من حيث هذا الاعتبار ايضا قوله (ضرورة) الضرورة الاولى بالنسبة الى نفس الحكم اعني الملازمة والثانية بالنسبة الى ان الحكم بالضرورة ايضا ضروري فانه قد يكون نظريا فقول السارج اذ لا يمكن تنبيه على ذلك قوله (ان يحصل في حيز معين) ان اراد في معين من المعينات فيجوز ان يكون المخصص له امتناع كونه لافي مكان او في كل امكنة وما قيل ان الحصول في المكان المعين امر وجودي فلا يمكن استناده الى الامتناع الذي هو عديم قد فوج لان لا يجوز ان يكون الاستناد الى الجسمية بشرط هذا الامتناع قوله (ممنوع الخ) قد عرفت ان دفاعه عما حررناك من ان الحيز اعم من المكان قوله (حتى يخصه القاعل المختار) انما قيد بالمختار لئلا يراد ان نسبة القاعل الى جميع الاحياز على السوية فلا يخص الاجسام الاستعدادات قوله (ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر) لاختفاء انه يكفي لنا اثبات امكان فرض الخلو وان كان المفروض محال ولا يشك

(لو فرضت)

(لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقع فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاختصالة الترجيح بلامر جميع قايثهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشي من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جميعا طالبا له بطبعه دون ما عداه (واذا رمتا مدره) الى فوق (فانما تعود) المدره (الى مركز الارض) لالان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء) ماثل الى كله الذي يجذبه بطله الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقي في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذي هو شبهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتها تلاقيها قال ولان لكل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقي الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قريبا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء ثابته هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكرتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا قل عنه في المباحث الشرقية (وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما لكل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (و يكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امر من خارج) كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرى من جميع الامور الخارجية عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لانتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يتخلو عن قاسم غير فرعان على ان لكل جسم مكانا طبيعيا (الاول لا يكون لجسم) واحد (حيزا طبيعيا فانه اذا كان في احدهما فان طلب الاخر فهذا) المكان الذي هو فيه الا ان (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اي وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما (فلا خير ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى

في سياتكوني

في امكانه فان الجسم يمكن فرضه موجودا عاريا عن جميع ما لا يدخل في تقوم ماهيته ووجوده ثم اذا فرضه فلا بد ان يحصل في حيز معين لما عرفت ولا شك ان الحصول في ذلك الحيز من الامور الممكنة فلا بد له من حيزه وليست الاشياء القريبة لانا اذا فرضنا الخلو عنها فهي اما ذاتها او مقوم ماهيتها او لازم ذاتها والقاعل من حيث انه مخصص بالحيز ايضا مفروض خلوه عنه وان كان مفروضا معه من حيث انه موجود خلاصته ما في الشفاء يمكن توهم الجنس خاليا عن جميع ما لا يكون مقوما لماهية وجوده ولا يمكن توهم خلوه عن مكان معين فلا بد من استناده الى امر لا يمكن خلوه عنه قوله (لو فرضت الاحياز الخ) هذا انما يوضح على رأي القائلين بالبعد واما عند اصحاب السطح فلا يمكن ذلك اذ عند عدم الاحساس يتعدى الاحياز قوله (الذي يجذبه) اشارة الى ان العود معلل بميل الحيز ولذا كان المدره الكبيرة اسرع من الصغرى ويجذبه الكل ولذا كانت حركته سريرة عند القرب من الارض قوله (وبالجملة الخ) لفظ الجملة ليس في موقعه لانه منع لللازمة المذكورة بسند آخر وهو ان يكون حال كل جسم كحال جزء الارض قوله (وان لم يطلب الخ) في شرح التجريد عدم الطلب يمكن بسبب انه وجد مكانا طبيعيا لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن موجودا لمكان هو مطلوبه وليس بشي لان المكان الطبيعي على ما مر لو خلى الجسم وطبعه اقتضاءه والاقتضاء ليس مشروطا بشي انما المشروط بطبعه وجد ان الحركة اليه

(ثاني)

(٥٩)

(مواقف)

وطبعه (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسم ثم خلى وطبعه (فاما ان توجه اليهما معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القيسري في جهة واحدة (اولا) توجه (الى واحد منهما) فليس شيئا منهما طبيعيا (و) توجه (الى احدهما) فقط (فالاخر ليس طبيعيا) له والكل محال فاما المكان الطبيعي واحد (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب) اي مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ماعداءه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البساطت) كلها (فيه فاما المكان) الطبيعي له (هو الذي) اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج (المركب المتساوي البساطت) عنه (اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه) لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما اخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان في) الحجم و (المقدار قد يختلفان في القوة) فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للجلب السافل اقوى من اقتضاء النارية للجلب الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة (فالمعتبر) من التساوي في بساطت المركب (هو التساوي في القوة) دون الحجم والمقدار وقد فصل ههنا و يقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالركب يجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا للآخر في حركته اولا فان لم يمانعا افتراقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان يمانعا مثل ان تكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا بعد الآخر اولا فليكن الاول يتقاومان فيجنس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يجذب المركب الى حيزه ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشد عند القرب من اجازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباعدة كالارض والهواء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافقي حيز الغالب ههنا كما بالظن الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمتنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعينه له مكان البسيط المتغلوب والله اعلم * (في الفصل الثاني) من فصلي المرصد الاول (في اقسامه) اي اقسام الجسم الطبيعي الذي تبين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه (واحكام

سيالكوتى

قوله (اذا كان الجسم الخ) والخروج عنهما غير اختصاص بجهة دون جهة ممكن والالكان احدهما لازما فلا يكون الثاني طبيعيا فيكون الخروج لاعلى سببها ايضا ممكنا والتخلية ممكنة وليس بين الخروج والتخلية تشاف حتى لا يمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج والتخلية يلزم احدا لا دور الثلاثة المذكورة هذا غاية الضرر ويرد عليه ان الخروج لاعلى سببها لاستلزامه امتناع التوجه الى الحيزين متاف للتخلية المستلزمة للتوجه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتباينين بعدم المكان الطبيعي قوله (ومكان المركب الخ) فالواحد ليس للمركب مكان وراء امكنة البساطت لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على امكنة البساطت فاذا امكنة المركبات هي امكنة البساطت بينهما على التفصيل المذكور قوله (والبسيطان الخ) عطف على قوله وان تساوت البساطت وليس داخلا تحت النظر قوله (وقد فصل الخ) فتقول من المباحث المشرفية قوله (وكان ههنا الخ) وان لم يكن المزاج قويا يبطل التركيب فان كل جزئه مكان عنصره قوله (وان تساويا) اي في القوة قوله (افتراقا ولم يجتمعا الخ) اي لا يحصل

كل قسم منها) اي من تلك الاقسام (وفيه) اي في هذا الفصل الثاني (مقدمة واقسام) خمسة * (في المقدمة) الجسم ينقسم الى البسيط والمركب (ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران * (الاول ما جزؤه) اي كل جزء منه (مساول لكله في الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا مما يستقيم اذا قلنا ان الجسم غير مركب من الهوى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منها فانه لا يستقيم لان جزئه المادى وحده او الصورى وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسيما اي مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء المقدارى والورد الهوى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق ههنا الرسم على شي من الاجسام البسيطة واذا اراد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما اولا * (الثاني) من رمسى الجسم البسيط (ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما) اي من هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات) في رسم البسيط * اول ما جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساول لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقدارى يفرض فيها يساوى كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها * الثاني ما يكون جزؤه المقدارى بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك * الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شي من اعضاء الحيوان * الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبايع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجهه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشرابان والوزيد اذ قد اعتبر فيهما الجويف والهيئة المخصوصة * فالاعتبار الرابع يتم هذه الاربعه باسمها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجمل بقوله (فاعتبر ذلك) اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رمسى البسيط بحسب الحقيقة او الحس (في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق) بين الاعتبارات الاربعه كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البساطت المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء

سيالكوتى

التركيب الا بقاسر سيما على الاجتماع فعند الاجتماع له مكان قيسري واذا خلى وطبعه لا يبق المركب قوله (ويظهر لك الخ) فلذا تعرض المصنف تعريفها وترك دليل الانحصار قوله (اي كل جزء منه) الذي بعض اجزائه مساو لكله دون البعض داخلا في المركب قوله (قال الامام الخ) لم يظهر في قوله نقل كلام الامام قوله (واولها اخصها) لاختصاصها بالعناصر قوله (وبين الثاني والثالث عموم الخ) لصدها على العناصر وصدق الثاني على الاعضاء المتشابهة بدون الثالث وصدق الثالث بدون الثاني في الفلك قوله (كالشرابان) وهي الفرق الثابت من الغلب

ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعلم ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالركب ما يقابل ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان او مركبا (شكل طبيعي) وذلك (لوجوب تناسله) لما سيرد عليك من استحالة لا تنافي الابعاد (فلو خلى الجسم) اي جسم كان (وطبعه) بان يفرض بقدر وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه منه من التأثيرات الخارجية (بمحيطه حد) اي طرف واحد فيكون كرة (او حدود) اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاحتدائه الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم تعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان) اي للجسم البسيط المعنى المراد في هذا المقام (قوة) اي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تنفصل في المادة الواحدة) التي للبسيط (الافلاك واحدا) اي غير مختلف بالتوحد (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المصلح من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور مختلفة الحقائق فلزم الحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان (وشكك) فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (بوجوه) اربعة * (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والافوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها) الواقعة على ظاهرها (ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي) اي تلك الخشونات على الارض (تجاورسة على كرة كبيرة) اذ قد يتوالت الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة مقابلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية يمحلتها لا يفتي) اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لا تقبل الاشد والاضعف) حتى تصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القاذحة في كال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعاً بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والأمطار والسيول فالتزم بها جزء من الارض ثم ان اليوسفة التي فيها حافظة لما حصل لها

سؤال الكوفي

المتحرك بحركته والوريد العرق الثابت من الكبد الغير المتحرك قوله (اي جسم كان) مركبا او بسيطا قوله (بان يفرض بعد وجوده الخ) اذا شكك من لوازم الوجود وتقرر الاستدلال على ما تقدم في الحيز الطبيعي وما اورد عليه من ان الشكل لازم للجسم بواسطة التناهي من لوازم الماهية اذا الجسم الغير التام في جسيمه قد دفع بان الشكل من لوازم الوجود وما ذكر انما يدل على انه ليس لوازم الماهية ولا شك ان وجود الجسم في الخارج يستلزم التناهي المستلزم للشكل قوله (فيكون كرة) اي شكله كرة وكذا في قوله فيكون مضلعا قوله (والقوة الواحدة الخ) اي القوة الواحدة من حيث انها واحدة لا تنفصل في الواحدة من حيث انها واحد الافلاك واحدا وهذه المقدمة بدئية قوله (الاول) هذا النقض اجمال يتخلف الحكم من الدليل في الارض وكذا الثالث والثاني والرابع كنهم بقوله ان الفاصل الواحد لا يفصل في مادة واحدة الاخلاء

(من)

من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الاثلام المقضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي تلك الاحباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما ادعينا فان قيل كون اليوسفة المستند الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولا يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطابقة لهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكد له لو خلت وطبيعتها لكن لما ازال القاسم الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومأمنة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك * الوجه (الثاني الافلاك المكوكة فيها نقر) اي حفر تركب الكواكب فيها (مختلفة بالنقر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المائنة لتلك النقر (والموضع) اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تخص بها هي كوكب اوتدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او منمنصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الاختلاف في المواد او اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجباز ان يكون اختلاف الصور في بعض السائط مستندا الى اسباب تعود الى القواعد كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادئ افعال مختلفة جاز في سائر السائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستنداً او بما يدفع الاول يمنع استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه

سؤال الكوفي

واحدا والانسب ان يجعل الثالث ثانيا والثاني ثالثا قوله (اجيب الخ) خلاصته ان ما بينه اليوسفة من الشكل الطبيعي فعل عرضي لا ذاتي حتى ينافي اقتضاء الطبيعة لها قوله (الافلاك المكوكة فيها الخ) هذا على مذهب قوم اثبتوا الكواكب نفوسا بحركة اياها وحركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاك ككها واما على مذهب قوم اثبتوا لكل فلك من الافلاك نفسا بحركة وان الكواكب اجزاء متصلة بالافلاك غير متحركة متميزة عنها بالاشارة والشكل فهي كاجزاء خشب مختلفة بالوانها فلا تفر ولا اختلاف في الموضع ولا ارتكاز الا بالوهم قوله (وقد اجاب بعضهم الخ) قد عرفت ان السؤال المذكور منع لمقدمة الدليل ولا يمكن جملة معارضة في المقدمة بعد اقامة الدليل على خلافها فانه يان صورة لا يوجد فيها حكم المقدمة المذكورة فهي مستند للنع وليس نقضا للمقدمة المذكورة اذ لم يذكر علم ساديل حتى يقتضيه بخلاف الحكم عنه فالجواب لا يكون الا بايات المقدمة المنوعة فتقرره ان المقدمة المذكورة بدئية عند التأمل والصورة التي هي مستند النع ومنشأ الاشتباه في تلك المقدمة ليست مما نحن فيه لان الافعال هنا متعددة قوله (الى اسباب تعود الخ) وتلك القواعد لا يجوز ان تكون نفسا لان تعلقها بالاجرام بعد حلول الصورة النوعية فيها والعقول نسبتها الى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيرا من القواعد التي بنوا على هذه المقدمة كالابتنى على التبع قوله (وهو محال) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة النوعية قوله (فلا يلزم الى آخره) لانه انما يلزم اذا كان الفاعل واحدا لم لا يجوز ان يكون متعددا كما في الفلك الكوكب قوله (يمنع استحالة الخ) فيه انه فرق بين صورتين فان صورة كل واحد من العناصر

(ثاني)

(٤٠)

(موافق)

وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان توصيتان والثاني بان حتى تركب القوى ان يكون
جزء من الجسم قوة وجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة بجزءه والثالث بان كل صورة تفرض
في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكالا مستديرا الوجه (الثالث الفاعل)
فندهم (لاشكال الاعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من
اللامعة والخشونة هي القوة المصورة وهي (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاق فعلها) الا ترى
انهم تقدموا موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اي فعل
تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة
البسيطة في مادة مركبة من قوايل متعددة جائز لاني مادة بسيطة الوجه (الرابع الافلاك الخارجية
المراكز كل من سميتها مختلف جانبا بارقة والخاتمة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من السمين
أفعالا مختلفة في الثفن فيجوز ايضا ان تختلف أفعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفضل
الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابهها غير مختلف بالتوقع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف
اخلا واختلاف الثفن وانما ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا في فرع
فلي القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (فالاته كما كان اقرب الى المركز) اي مركز العالم
الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) بما اذا كان ابعد عنه كراس
بجبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اي سطح الماء اذا خلى وطبعه في اي موضع فرض (قطعة من دائرة)
بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر
عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كروي وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار رأس
الاناء شيئا واحدا بطريقه دائرتان مركزهما واحد واحد بهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة
على طريقه من الدائرة الصغرى اكثر تحديدا وقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما
يشهده التخليل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطين بشكل هلال يلامه الماء اذا كان
الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيريد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعني بما يعلو ما بين
قطعتين من سطحين كربين يرتفعان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه بمنة ويسيرة
والى ما خصناه اشار بقوله (وكلما كانت الدائرة اصغر كان التغير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد)
هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اي الذي لا تركيب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع
كما بهنالك عليه (ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصري
العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه
خمس اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب ثم القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد ستة

سبيل كوني

في الجبر والصورة الاخرى حلت في المجموع فلا اتحاد في المحل بخلاف ما نحن فيه فانه قد اجتمع
صورة الفلك وصورة الكوكب في محل واحد فالجواب انه لما كان صورة الكل سارية كان الخالق في
الكوكب جزء الصورة النوعية للكل وجزء الصورة ليست بصورة حتى يلزم اجتماع المتضادين قوله
(حتى اذا كان له الخ) اراد به ان كل جزء منه يكون له قوة مقابلة لقوة جزء آخر فهذا لا يتأتى
في شيء من المركبات العنصرية ليوافق الاجزاء الارضية مثلا في القوة وان اراد يكون فيه جزآن
متغايران في القوة يرد الاشكال تلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتملة على القوى المتغيرة
فالجواب ان المراد بتركب القوى والعليا مع ان يكون حصول المركب بتركب الاجسام الحاملة للقوى لا بتركيب
بعضها مع بعض (قوله) (واختلاف الثفن الخ) فان هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج
المركز في ثفن المثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا وهو الشكل الكروي

(الاول)

في الاول ان الحكماء (زعموا ان الافلاك) الكلية (الثابتة بالزهد تسعة) تشمل هذه التسعة
(على اربعة وعشرين فلكا) اي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد تسعة من الافلاك
كما سنبلى عليك كلية وستة تدوير ومما يجزئ خارجة المراكز والقمر فلان آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر
اما التسعة الكلية فهي (فلك الافلاك) سمي به لاشتماله على جميع ما صداه من الافلاك (وهو
السمي) ايضا عندهم (بالفلك لا تطلق لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) السمي (بالعرش المجيد في لسان
الشرع ونحوه فلك الثوابت) وهو الكرمي (ثم فلك تدوير ثم فلك المشرق ثم فلك المربح ثم فلك الشمس
ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب اليها من سائر الافلاك قالوا
(دل على وجودها الحركات المختلفة) في الجهة او السرعة والبطء او فيها معا (فانه لا بد لها)
اي تلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد تحركتين ذاتيتين
بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على زيتها الحجب فاهو اسفل يحجب ما هو اعلى)
اي يصير سائر ما اذا وقع على محاذاته (وهو) اي الحجب (على ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا

سبيل كوني

قوله (ان الافلاك الكلية) اي الافلاك التي هو كل لاشتمالها على الافلاك اشتمال الكل على الجزء
وكذا الجزئية ما يكون جزأ الفلك آخر فالنسبة في كلا الموضعين نسبة العام الى العام وفي التذكرة اثبت اهل
العالم تسعة افلاك في يادي نظره من اثنين منها الحركتين الاولين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها افلاك
الكل الكواكب وكثرة الكوكب لتضمنه جميع حركاته فلم من ذلك ان اطلاق الكلية على الفلك
الاعظم وفلك الثوابت بطريق التغليب لاشتمالها على سائر الافلاك في ضبط الحركة وعدم كونها
لفلك آخر قوله (فتسعة الخ) هذا موافق لما في شرح الاشارات من ان المتأخرين اثبتوا
لكل كوكب مثل فلك البروج كرمي كرمي مركزها مركز العالم بحسب محده مقرر ما فوقه ومقرر محده ما تحته
وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر اجزاء فلكه الا القمر فانه مثله السمي بفلك الجوزهر يحيط بفلك
اخره يسمى بالمائل هو الذي يشتمل على سائر الافلاك وفلك آخر خارج المركز عن مركزه فضل
المائل والمائل وفلك آخر يسمى بالتدوير ما خلا الشمس فانها لا يكتفي فيها باحد الفلكين اعني خارج المركز
والتدوير وزادوا في العطاردة فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز فيكون جميع افلاك
الكواكب التسعة عن هذا التقدير اثنين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها
موافقة المركز ومما يجزئ خارجة المركز وستة افلاك تدوير انتهى فلم من كلامه ان الفلك الكلي
القمر وهذا المائل لاشتماله على الافلاك التي ينضبط بهما حركته وان فلك الجوزهر ليس بفلك كلي لعدم
اشتماله على فلك آخر بل فلك برأسه يحيط بالمائل كسائر الافلاك لا تحتها اثبتوا ولا جعل الحركة
الجوزهرية وحيتذ اندفع ما اورده شارح الجريد من ان قوله ويشتمل تلك اي الافلاك الكلية على
آخر تدوير خارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون وفيه نظرا ما اولافلانه صريح في ان الافلاك
الجزئية انما تكون تدوير بخارجة المركز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوهرا ومائلا
وهما فلكان موافقان المركز وامامنا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة
وعشرين لان الكل من السخرة مع القمرية او يرد احد فالتدوير ستة ولكل من السيارة فلكا
خارج المركز سوى عطارد فانه فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية والقمر فلكان
آخران موافقان المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية
التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين ووجه الاندفاع انه ظهر لك ان المائل المعدود في الافلاك الكلية
فهو مع المائل تسعة وان ليس فيما يشتمل عليه الافلاك الكلية الا التدوير بخارجة المركز قوله (في الجهة
الخ) اي الاختلاف على احد الاتجاهات الثلاثة بل على وجودها لكن الموجود وهو الاختلاف فيها
للكركة الاولى بالقياس الى باقي الحركات والاختلاف في الجهة فقط فغير متحقق قوله (وجدوا الخ)

القمر يحجب سائر السياره ومن الثوابت ما هو على طريقته تحت الجميع ووجدوا عطارد
يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس
فانه لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستر شعاعها اذا قربت منها
لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وفي الاشتباه في انها فوق الزهرة
وعطارد او تحتها اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند
القران ولا من اختلاف المنظر لانها لا يبعد ان عن الشمس كثير بعد فلان يظهر عند كونها على
نصف النهار ليعلم بذات الشعين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لها اختلاف منظر اولاً فذلك
عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السياره
اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كان
سنيان ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشمسة على
صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطارد كشمسين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة
دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة في وجه
الشمس كالشمسة) فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل
كالخوف وجه القمر فهذه النقطة هي الشمسة واما الشامتان فيجازان تكون احدهما هذه النقطة والاخرى
عطارد (فهذه السبعة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك
الثوابت كره واحدة (ولكل من السياره عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنذكرها عليك
عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اي مبني ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لا تخرق)
اصلاً (والاجاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسباح في الماء
وان سأل ذلك) اي امتناع الانحراف (فلا يجوز ان تكون الكواكب على نقاط اي اجسام شبيهة
بخلق يكون تحتها مساوياً لاقطار الكواكب المركوزة فيها) (تتحرك) تلك النقاط (اما بنفسها او
باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النقاط بأسرها مفرقة في كره واحدة على اوضاع مختلفة
(وليس ذلك) اي اثبات النقاط والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه)
المختلفي الخن والوضع (ثم) ان سلمنا ان ذلك غير جاز فلنا (لم لا يجوز ان يكون للكل) من حيث هو
كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) اي حركة الكل (الحركة اليومية) لشاملة لجميع الكواكب
(فيغني) هذا الذي ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان يتعلق بنفس واحدة بمجموع
الافلاك الثمانية وتحرك هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحرك حركة
اخرى فينظم سال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة
حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية

سبا لكوني

الكاسف انما يعرف من المنكسف متى خالف لون احدهما لون الاخر فابهما ظهر لونه عند
الكسف يعرف انه كاسف والاخر منكسف قوله (اختلاف المنظر الخ) وقوس من دائرة
الارتفاع بين موقعي خطين مارين بمركز الكواكب منتهين الى فلك البروج يخرج احدهما من مركز
لعالم والثاني من موضع الابصار قوله (ذات السبعين) ان رصديته مركبة من ثلاثة مساطر
قوله (متوسطة الخ) قال بطليموس في الجسطي ونحن نرى ترتيب من تتسلسل عنده اقرب الى
الافتتاح لانه اشبه بالامر الطبيعي لتوسط الشمس بين ما لا يبعد عنها الا بئرا قوله (بان يتعلق)
لا حاجة الى اثبات نفس متعلقة بالمجموع وان ذهب اليه الحق الطوسي بان تكون الثوابت مركوزة
في محدد مثل زحل كما هي مركوزة فيه على تقدير الاكتفاء بالسبعة قوله (لجواز فرض الثوابت
الخ) قد تنوهم انه على ذلك التقدير لا ينقل الثوابت ولا ادراج من ارج لان دوائر العرض القائمة

سبعة

سبعة فقط لانهما كازعوه (و) لئان نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد
منها على فلك) فيضاعف عدد الافلاك على ما ذكره واضعاً مضاعفة (و) قولهم (بقائه نسبها)
اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركزة في كره واحدة
(لا يصلح لتحويل لجواز اتفاقها) اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) سرعة
وبطأ وجهة فلا يتغير تلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها) اي بعض
الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السياره) فلا يصح ما ذكره من الترتيب (وحكاية الكسف) اي
كسف السيارت للثوابت على ما ذكره غير مسلم و (ان سلم فقيماض) من الثوابت (في مداراتها) اي
محاذيا لمدارات السيارت حتى يتصور كونها كاسفلها حاجبة لئلا عن رؤيتها فيكون السيارت تحتها
(فكيف السبيل الى الجزم في غيرها) اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم
انها تحت السيارت او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية
فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف
منظر اولاً ولا في المقصد الثاني في المحدد اي في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامها
(قالوا) اي الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد التحرك) الابني (بالحصول فيه) اي بالقرب
منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة
كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة
لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك) اي متعلق الاشارة الحسية ومقصد التحرك بالحصول اليه
او القرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدم) فقد جاز

سبا لكوني

المنطقة من سوية على محدد يمثل زحل والتوهم متدفع بان منطقة حركة الكل مقاطعة لمنطقة
مثل زحل التي هي منطقة البروج بعينها على نقطتين فاذا جعل مبدأ القسمة احد التقاطعين لم يلزم محذور
والتقاطع يكون متحركا بالحركة السريعة ورد الحركة البطيئة قوله (وحكاية الكسف الخ) فانه
اذ كسف القمر الشمس بقدر ما يكون مثل قطر الزهرة او قطر عطارد لا يظهر كسوفها الا بصار
مع ان الكاسف في غاية الاظلام فكيف والكاسف يترك الثوابت لتصل في انوار السيارت قوله
(في المحدد) من المحدد يعني التمييز اي يميز الجهات قوله (وبعين وضعها) اي ما يتعين به قبولها
للاشارة فاندفع ما قيل من انه ان اريد بمحدد الجهات فاعلم فلان سلم كونه ذا وضع وان اريد به
قابليتها فمحدد الطول والسفل ليس واحدا ضرورة ان المركز قائم بالارض قوله (منتهى الاشارة)
هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجودها بين الجهتين ففسر وافتسر من معنى الاول على
ان العلو محدد بالاتك الاعظم ومعنى الثاني على انه مقعر فلك القمر على ما هو قوله (التحرك الابني) قيد
اتفاق بيان للواقع لا احترازي قوله (اي بالقرب منه والحصول عنده) اذ معنى الحصول
الحصول فيه عنده قريبا ووصولا اذ لا يمكن الحصول في الجهة قوله (تحرك كذا في جهة كذا) اي
تحرك في سمت ينادى اليها كذا في المقاصد قوله (فقد تعلق الخ) نشر على ترتيب الف قوله
(فهى موجودة) نتيجة للقياسين المستفادين مما سبق على هيئة الاول اي الجهة منتهى الاشارة وكل ما هو
منتهى الاشارة موجود والجهة مقصد الحركة وكل ما هو مقصد التحرك موجود المراد في الخارج اما في نفسها
او في غيرها ومعنى وجودها كون الغير في الخارج بحيث تنزع تلك الجهة منه فلا يرد ان جهة السفل
اعني المركز ليست موجودة في الخارج قوله (العدم المحض) اي ما ليس له وجود في نفسه ولا في شئ
ينزع منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم قوله (لا يقال الخ) ونشأ هذا الاعتراض
توهم الاعتراض ان قيد بالحصول فيه اتفاق ومناط الاستدلال هو كونه مقصدا للتحرك ولوترك
قيد بالحصول فيه كان توجه السؤال والجواب بزيادة قيد الحصول ظاهرا ولوجعل حصولها
بيان فائدة قيد بالحصول فيه لكان اظهر ويجب ان يكون موجودا حال الحركة وما قيل ان المكان

ان يكون المعدوم مقصداً للمحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصداً للحركة
وأيضاً الإشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون مثلاً موجوداً (لأننا نقول) في الجواب عن الأول
ان السواد المعدوم مقصد المحرك ولكن (لأنه لا يحصل فيه) أو القرب منه (بل بحاصله) بهذه الحركة
(والضرورة) العقلية (بحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه) وعدم ما زاد (بالحركة
(تخصيله) أي تحكم بأنه يجب ان يكون الأول موجوداً حال الحركة لا متاع ان يطلب بها القرب
من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوماً لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني
ان الإشارة الحسية وإن كانت امتداداً موهوماً لكننا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار
اليه وموجود في الخارج (ولاشك) في (انها) أي الجهة (شيء ذو وضع) أي مادي لا مجرد (لأن المفارق)
المجرد عن المادة (تمنع الإشارة) الحسية (اليه) و) يتمتع أيضاً (الحصول فيه) أي حصول الجسم
في المفارق والوصول الى القرب منه (و) لاشك أيضاً في (انها) أي الجهة (لا تنقسم) في مأخذ
الإشارة وامتداد الحركة (والا) أي وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فألجهة أحد جزئيهما)
لا هي تمامها (فأنا اذا فرضنا الإشارة والحركة انقسمت) أي وصلت (الى جزئيهما الأقرب فان انتهت)
هناك الإشارة والحركة الى تلك الجهة (فهو) أي ذلك الجزء الأقرب وحده هو (الجهة دون
ما وراءه) أي لا مدخل له في تلك الجهة (والا) أي وان لم تنته هناك الإشارة والحركة الى تلك الجهة
(فألجهة ما وراءه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الأقرب ان لا يكون هو جزءاً
من الجهة لجواز ان تكون تلك الإشارة والحركة الباقية في الجهة لآلها يجب بان هذا يناقض ماهية الجهة
لأنها ما إليها الإشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لآلجهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة
موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الإشارة واستقامة الحركة (فهى)
أي الجهة (نهايات وحدود) أي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام لأنها ان لم تنقسم اصلاً كانت
نقطاً وان انقسمت في امتداد واحد كانت بخطوطاً وفي امتدادين كانت سطوحاً (والا) أي وان لم تكن
نهايات واطرافاً بل كانت اجساماً (لكانت) الجهة أمراً (متميزاً بالاستقلال فكان منقسماً)
في الامتدادات كلها لما من امتناع الجزء الذي لا يجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من
استحالة انقسامها في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة (وأيضاً فلو لم تكن) الجهة (حدوداً)

سؤال كوني

مقصد المحرك بالحصول فيه مع أنه ليس موجوداً حال الحركة عند القائمين بالسطح فدفع بان مقصد
المحرك الحصول في جزء من المسافة لقرب جسم من الاجسام لا الحصول في المكان
وان كان لازماً كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والبعد قوله
ان منتهى الخ (خلاصته ان ليس المراد بالنتهى طرق الامتداد حتى لا يمكن وجوده بل ما ينتهى
اليه امتداد الإشارة ويقع عليه ولا شك في لزوم كونه موجوداً اما في نفسه اوفى محله بحيث
يتوزع منه قوله (أي مادي) يعني ليس المراد بذى وضع معناه الحقيقي لأنه ثبت فيما تقدم
بل لازمه وهو كونه مادياً قوله (فان قيل الخ) يعني ان القسمة غير حاصرة لأنه يجوز ان يكون
الحركة الخ قوله (اجيب الخ) ابطال للقسم الثالث لكن بعد ابطاله ثبت عدم انقسام الجهة
من غير حاجة الى التردد السابق فكان جواباً بغير الدليل لا باثبات المقدمة المتنوعة قوله (فهى)
نهايات واطراف (فهى بالنسبة الى الإشارة والحركة جهة وبالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية
قوله (بل كانت اجساماً) الصواب بل قائمة بذواتها لا يلزم استدراك قوله لكانت متميزاً
بالاستقلال وقوله لما من امتناع الجزء الذي لا يجزى وما في حكمه فتدبر قوله (وأيضاً
فلو لم تكن) الفاء زائدة والظاهر الاقتصار ان قرر هكذا لو لم تكن الجهة حدوداً واطرافاً قائمة
بالجسم لكانت اجزاء منه اذ لا يجوز ان يكون جسماً لما من امتناع انقسامه في مأخذ الحركة فاما

مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) أي فهمى اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم
(وانه) أي الخلاء كالمعني (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملاء المتشابه) أي اوهى في
الملاء الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذي لا ينتهى (فلا يكون) هناك جهات مختلفة
الماهية اذ لا يكون (أحد جزئيه) أي جزئى الملاء المتشابه (مطلوباً بالطبع والاخر متروكاً للطبع)
لأنهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة مختلفة فلا تصور
طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهو به عن بعض آخر منها (وقد علمت) في مباحث الاعتماد
(ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ما عدا
العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان) لا تبدلان اصلاً واحديهما في غاية البعد عن الاخرى
(فأذن لا بد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كر بالتحديد القرب
بحيطه وهو العلو) يحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعده نقطة من المحيط بحيث
يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعده منها (لان ضمير الكرى) من الاجسام (لا يحدد الا القرب
منه واما البعد منه فغير محدود) لآله وهو ظاهر ولا يفرض من اجسام اخرى اذ يمكن فرضه بحيث يكون
البعد اكثر فلا يضبط بهما جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد
الكبرى (واحداً والا فاما ان يحيط بعضهما به فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي تنتهى الاشارات
الحسية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافياً لحدود الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه

سؤال كوني

ان يكون جزءاً من الخلاء أي البعد المجرد ومن الملاء المتشابه أي الغير المتناهي اذ جهات المتناهي اطراف
ونهاية لأنها منتهى الإشارة ومقصد المحرك ولما كان جزء الخلاء خلاء وجزء الملاء ملاء فاما الخلاء
واما الملاء و يؤيد اكتفاء المصنف بابطال كون أحد جزئيه أولى من الآخر ولم يتعرض لابطال كونها
الحدود وزاده الشارح لاتمام الاستدلال بناء على ما حرره قوله (مختلفة الحقائق قائمة باجسام
متناهية) زاد هذين القيدان لان الدليل الذي ذكره في الملاء المتشابه انما يبطل عدم كونها
مختلفة الحقائق والدليل الذي زاده الشارح رحمه الله تعالى اعنى قوله وكذلك الحدود المفروضة
الخ انما يبطل عدم قيامه بالاجسام المتناهية لكن لا يخفى في ان المدعى فيما سبق كونهما
حدوداً واطرافاً لا كونها مختلفة الحقائق ثم ان كونها مختلفة الحقائق غير مطلوبة في هذا المقام
وان كانت كذلك في الواقع فتدبر فانه لم يظهر لي حكمة ما قال الشارح او الموهوم الخ بعد ثبوت
ان الجهة موجودة قوله (وهو الجسم الغير المتناهي) ان تعرضوا هذه للدلالة على ان اثبات المحدد
لا يتوقف على اثبات تناهي الابعاد قوله (اذ لا يكون أحد جزئيه الخ) هذا انما يدل على عدم
تعدد الجهات الحقيقية في الملاء المتشابه والمطلوب عدم تعدد الجهات فيه مطلقاً فالأولى ان يقال
اذ لا يميز فيه فلا يميز فيه جزآن يكون منتهى الإشارة مقصداً للمحرك قوله (الحدود المفروضة)
لا يخفى ان كونها حدوداً ونهايات يناقض كونها مفروضة في الجسم الغير المتناهي فلا حاجة الى ابطاله
والحق ما قررنا لك فتدبر حق التدبر قوله (واحداً هما في غاية البعد) لكل واحد منهما
اذ لا يمكن ذلك قوله (الا القرب منه) باعتبار الاطراف القائمة به قوله (لآله وهو ظاهر) لان
البعد الخارج عنه الى ابن واما البعد المحل فانه لا يوجد فيه ابعده نقطة من الاطراف المحيطة به
لعدم تشابه تلك الاطراف بالنسبة الى نقطة من النقاط المفروضة وان كان يوجد فيه نقطة
وسطانية لا يمكن ان يفرض ابعده منها فلا يرد ما لي شرح من الشكل البيضى او العدسى بل المضلع
ايضاً شمسى على وسطه هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته ضرب من جانب السنة
غاية الامر ان الابعاد الممتدة الى الجوانب لا تكون متساوية قوله (ولا يميز الخ) انه حينئذ
لان يكون الجسم الواحد محدوداً والكلام فيه حاجة الى ذكره قوله (ويكون ذلك الجسم الخ)

فيكون المحاذ حيث لا يدخله في تحديد الجهة أصلا فظهر فساد ما قبل من أن ذلك القمر
يحدد جهات الأجسام القابلة للحركة المستقيمة (أو المحيطية) بعضها بعض (بل يكون كل منهما) خارجا
واقعا (في جهة من الآخر فتكون الجهة محددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) محددة
(بهما والمفروض خلافه) وأيضا فلا يتحدد بشئ منهما الجهة القرب دون البعد كما هو فان البعد
عن الجسم إذا كان خارجا عنه فالبعد عنه إلى أين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كونهما محاذي الجاهات)
الحقيقية (محيطية بالكل) أي بجميع الأجسام ليكون سطحه الأعلى متجهي الاشارات وجهة الفوق
ومر كره الذي يتساوى بعده عنه وتنتهي به الاشارة النازلة عند جهة البحث (وهو المطلوب) أي
للمحدد (احكامه متناهية بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والاجاز انحلاله واللازم باطل) فاللزوم
مثله (اما اللزوم فلا) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملافا باحد
جانبه شيئا غير مابلاقيه بجانب الآخر ولا شك ان (البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه مابلاقيه بالآخر
لتساويهما) أي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك
انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلا) ذلك (اي الانحلال) لا يكون الا بالحركة المستقيمة
وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان تكون الملافة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال
المستلزم للحركة المستقيمة (وهي) اعني الحركة المستقيمة (لانكون الامن جهة الى جهة) اخرى
(فتكون الجهة محددة قبله) أي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) محددة (به هذا خلف
ومنها) أي ومن احكام المحدد (انه شفاف) لالون له (وكذلك سائر الافلاك) شفاف غير ملونة وذلك
(لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي

سالكوتى

بعد ما ذكر ان ذلك المحدد يكون كريا المحدد الجهتان معا احدهما بالحيط والآخرى بالمرکز لاحاجة
الى نفي تعدده والقوم انما تعرضوا لذلك لانهم اثبتوا أولا ان محدد الجهات لا بد ان يكون جسمان
اثبتوا انه لا يجوز ان يكون متعددا ثم بعد اثبات الوحدة اثبتوا انه لا يجوز ان يكون غير كروي فكانت اذهوا
ان محدداتها لا بد ان يكون جسم واحد كريا اما الجسمية فلكون الجهات ذات وضع واما الوحدة
فلعدم حصول التحديد بالاثنتين واما الكرية فلعدم تعدد الجهتين معا بغير الكرة وغاية ما يقال
فائدة ذلك اثبات انه لا يجوز تعدد جهة الفوق وال تحت بان يكون كرات متعددة كل واحد منها محدد
الجهتين وحيث لا يكون المحدد محيطا بكل وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسماني قوله
(لا يدخله في تحديد) أي ليس المراد انه حشو مطلقا لكون جهة مالا تحت قائمة به بل انه لا يدخل
في التحديد اذلولاه لكان التحديد حاصلا فهو داخل في التحديد بالعرض قوله (فيكون الخ)
لانه لا بد لكل منهما من حيز طبيعي يطلبه ويهرب عن حيز الآخر فيكون الخير ان في جهتين حقيقيتين
لا يتبدلان بالاعتبار قوله (والاجاز الخ) يمكن ان يعارض بانه لو كان بسيطا لجاز عليه الانحلال
واللازم باطل بيان اللازمة لانه لو كان بسيطا يساوى محده ومقره في الماهية ويجوز ان يكون ما يماس
محده ما يماس مقره وما ذلك الا بالانحلال والجل ان الجسم مطلقا مقتضى كل مكان وبعد فرض الاجزاء
الكل من الجسم والخير يحصل لكل واحد من اجزاء الجسم والخير خصوصية فيجوز ان يقتضى خصوصية
كل جزء من الجسم خصوصية كل جزء من الخير قوله (باحد جانبيه الخ) أي باحد ما جريه لان التساوى
في الماهية للاجزاء لا الاطراف قوله (وقد يقال الخ) فيه ان هذا انما يتصور اذا كان ذلك الجسم
والاجزاء كلها كروية الشكل وتركيب الجسم منها بوقوع الفرج بينهما اما اذا كانت مضلعة الحركة
كل واحد منهما وان كانت على نفسه يقتضى تبدل امكتها صغرا وكبرا ولا بالحركة المستقيمة الى ذلك قوله
(الامن جهة) أي من جهة حقيقية الى جهة حقيقية لان المكانين المتباينين في الوضع اما طبيعيا
او قسريا او احدهما قسريا والاخر طبيعيا وعلى التقديرين لا بد من وقوعهما في الجهة الحقيقية

(لانتم)

لانتم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلتن قبل
فيهما حاجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف صرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم
ان هذا) الذي ذكره (لا يتشبه في المحدد اذ ليس له وراء) حتى يرى ولا في ذلك الثواب ايضا اذ ليس فوقه
كوكب مرئي (الا ان يقال لو كان) المحدد او تلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فنقول) جاز ان يكون
لونه ضيقا لكون الزجاج فلا يرى من بعد ولئن سلنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز ان تكون
هذه الزرقه) الصافية (المرئية لونه لا يقال ذلك) أي لون الزرقه (امر محسوس في الشفاف اذا بعد
عنه كما في ماء البحر) فانه يرى اذرق متفاوت الزرقه متفاوت قمره قريبا وبعدا فالزرقه المذكورة لون
يتخلل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عنه (لانا نقول) الزرقه قد تكون لونا متخللا
كما ذكرتم (قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لا يحدث الا بذلك
الطريق التخيلى) أي لا دليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقه المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين
(ومنها) اعني المحدد (لا تفل ولا تخفيف لانهما) أي الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط)
اوغس هذين الميلى على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضى)
وجود الثقل والخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (بحد الجهة قبل) أي قبله لانه
وهذا الدليل لانما هو على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعم الادراك) الباقية (والخفة العامة) للكل (انها)
مفتركة بالاستدانة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه مقتضى القرب
الحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتأخيرهما) أي ثاقى المبدأين باعتبار ثاقى الميلى
لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها (وقد يمنع الثاقى)
بين الميلى (اذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كدحرجة)
في الكرة (وكافى البجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وايست حركة الاستدارة
صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم الثاقى بين الميلى فلا ثاقى بين المبدأين
ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيسب مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأ
كأمر (ومنها) أي المحدد وكذا غيره من الافلاك (لا حار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (للازم الثقل
مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذ ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا
امعن فيها التسخين خفت واذ اخفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض
التسخن لفظ البيوضة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولما منع اربيع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين
الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة
او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة لله الخفة) كان البرودة لله الثقل (فيتم الخلف)

سالكوتى

كما لا يخفى قوله (لانه شفة فإخ) في الشفاء عاية الجسم السماوى مشف ينفذه البصر وهذا
الحكم يذهبى يحكم به العقل بمعونة الحس ولا يرد عليه شئ من الاعتراضات المذكورة فانه ليس المراد
بالشف ما للور له اصلا بل ما ينفذه البصر ولو كان ملونا قوله (فانها تتحرك على الاستقامة الخ)
لا يخفى ان الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بان لا يخرج المتحرك عن حيزه فلا حركة على
الاستدارة فيها وبهذا ظهر ان الحركة المستديرة تقتضى عدم التوجه الى الجهة لانها غير
مقتضية للتوجه اليها قوله (بين الميلى) أي بين المدافعتين قوله (فان الحجر الخ) فيه
ان المراد انه لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعيا لامتناع ان يقتضى الطبيعة الواحدة او خلت
وطبوع الامر بين المتباينين واذ لم يكن طبيعيا لم يكن قسريا بالمتقرر انه حيث لا طبع لا قسر ولا يكون في
الافلاك مبدأ ميل مستقيم لاطبيعا ولا قسريا قوله (ولما منع ان يمنع الخ) هذا مدفوع لان المدعى
في هذه الحرارة والبرودة الموجودتين في العناصر واما الحرارة والبرودة المتخالفين بالحقيقة والاكثار

(تاني)

٢٤٥

مؤلف

فلو وجدنا في الافلاك لزيت المعلولان عليهما (فانما قد يتخلف الاثر) عن الهيئة الفاعلية (لعدم القابل
 كالحرارة فانها توجب الحرارة) في العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير
 قابلة) الحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الحفة والتقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلها
 وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازي) في المساحات الشرقية المعتمد في ان الفلك ليس
 بحار ولا باردان يقال (او كانت هي) اي الافلاك (حارة لكنت في غاية الحرارة لوجود الفاعل)
 الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والثاني
 باطل والاكان الاقرب) من الفلك (امتنع كرويس الجبال الشامخة ولا شحالة) اي انما ياتل
 للذكر ولا شحالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طوارعها (دون السموات) التي هي في غاية الحرارة
 (مع انهما) اعني السموات (اضما في اضعافها) اذهي فيها قطرة في بحر جلي (فلنا) في الجواب عن
 هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع) فربما لا تقبل مادة الفلك الامرية ما تنفع من الحرارة
 فلا تؤثر حرارته في طائفة هذا (ثم) ان سلنا قوة (حرارتها) فلنا (اثر السخنة) منها (فلا يصل اليها) لان
 الطبقة الزهريرية مانعة (وهو) اي الدليل المذكور (منقوض بسخنة الشمس) فانها حارة بطل
 اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس امتنع ثم اعترض المصنف على
 المعتمد اعترضنا رايما وهو قوله (والقياس عليها) اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على
 الشمس في السخنة (ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها) هي السخنة اذا انعكست من سطوح
 الاجسام الكثيفة وذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صغيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس
 اليها (كافي المراتب المحرقة) وليس الافلاك الحارة بالفرض اشعة تقضي تسخينها واعترضنا خامسا اعني
 قوله (وما ذكره منقوض بكرة التار لثبوتها عندهم) واحاطتها بساتر العناصر فلو صح الدليل
 المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد قال الطبقة الزهريرية تفاومها ولا يتصور مقاومتها لافلاك
 المسخنة جدا اذ لا قدر لهما بالقياس اليها كالايتني (ومنها) انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
 سهولة قبول الاشكال (بالاشكال الغريبة) (وتركة) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (والبيوسة
 صسرة) اي كيفية مقتضية لعسر القبول والتزك (ولا يتصور ذلك) القبول والتزك سواء كان بعسر
 او يسر (الاي بالحركة المستقيمة) في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او البيوسة في جسم يوجب صحة
 الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده
 معلوم بمماير (ومنها) انه لا يقبل الكون والفساد) يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها
 ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي
 فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كما مر (فلا يصورين الكائنة والفاصلة لكل) منها اذا حلت
 في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي فان اتحد حيزهما) الطبيعي (كان الجسمين حيز
 واحد طبيعي وانه محال لانهما) اي الجسمين اللذين احدهما طبيعي (لا يحصلان) معا (فيه
 لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولها فيه معا (فلا بد من خروج) ذلك (الجسمين
 او احدهما عنه) اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اي الخروج عنه (بالحركة المستقيمة
 ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه
 الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم
 ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة

سبيل الكون

لهاتين فلا يتعلق غرضنا بتفصيلهما واثباتهما اذ المقصود بيان مخالفة الافلاك للعناصر بالكميات
 والاثار قوله (اي الثاني الخ) يعني ان قوله ولا استحالة عطف على قوله والا لكنت بحسب
 المعنى قوله (وليس الخ) سواء كانت مخالفة الاولى في التويع او موافقة كما يدل عليه آخر

القاسدة فان كانت القاسدة في مكانها جازان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لهما وان كانت
 القاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت
 الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين)
 اعني الكائنة والقاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة
 المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره) فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية
 حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ ما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل
 او ليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة (واته) اي اجتماع الصورتين في المادة وحصل
 جسمين منهما معا (محال بل لعدم واحدة) من الصورتين (عند ما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك
 الاجسام واحدا حصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع القاسدة ومعها ومعها
 مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين (وبما حققه) اي بحقه ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين
 حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) في الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد
 وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين
 متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها) انه لا يتحرك في الكم) اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره
 من الافلاك لا بالتميز ولا بالتخلل ولا بتفصيص ابضا لا بالقبول ولا بالكائنة (اما محله) فاذلوا زداد
 لكان نعم مكان خال ينتقل) محدد المحدد (اليه) وبلاؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراء عدم
 محض) فلا يتصور هناك مكان خال (واو انتقص) محدد المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس شيء
 ينقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره) فلانه مثل المحدد في الماهية (للبساط) اي بساطة
 الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدد) من الازدياد والانتقص (لان حكم الشيء حكم مثله
 فكذا محدد المحوى) المماس لمقر المحدد لا يزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده
 (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتفاصه (فكذا مقعره) المساوي لمحدده وهكذا نسوق الكلام (الى ان
 يتسوعب الافلاك ولا يتخفى عليك ان امتناع حركة المحدد) اي محدد المحدد بالزيادة او النقصان
 (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه
 (ولا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدد المحوى
 بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محدد المحوى بحيث يملأ مكانه (و) لا يتخفى ايضا (انه) اي الدليل
 المذكور (لا يتأتى في سائر الافلاك) لا بتأني على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدد

سبيل الكون

كلام الشارح من قوله وان فرض لصورتين متفقتان الخ قوله (والجواب الخ) في الشفاء انه لا يجوز
 ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان الاعلى جهة ان في جملة مكان الكل احيازا بالقوة ان وقع فيه
 بسبب تخصص كان طبيعيا له كالمدة فان اقرب حيز من الارض يليها هو طبيعي اها والابعد حصوله
 فيه لكان يصير ايضا اقرب وكان طبيعيا لها واما ما كان متباينان فليس يمكن ذلك فانه مقتضى الواحد
 بالشخص من حيث هو واحد بالشخص انتهى فعمل من ذلك انه لا يجوز ان يكون بجسمين متفصلين
 مكان واحد بالشخص واللازم توارد العاتين المستقلين على معلول واحد شخصي لان كل واحد
 من الجسمين مع شرائط حصوله في ذلك الحيز المعين علة تامة له وذلك تمتع سواء كان بالاجتماع
 او بالبدئية الا اذا كان وجود احدهما بحيث تمتع وجوده بالآخر على ما مر في مساحات الهيئة
 قوله (اما محله الخ) الاظهر على ما في شرح الاشارات ان الحركة الكمية لا تتحقق الا بالحركة
 المستقيمة الاجزاء والمحدد تمتع عليه وكذلك سائر الافلاك لان فيها هذه الحركة المستقيمة
 فلا يكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة واما ما ذكره المصنف ففقيه بحث لان المحدد لا مكان له بمعنى السطح
 بل له وضع فاذا تحرك في الكم يحصل له وضع غير ما كان لانه يملأ مكانا عند الازدياد ويخلو مكانا عند

الثامن وانتقاصه مثلاً لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاه قلت هذا الزوم ممنوع لجواز انتقاص محاسب السابم وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فالجواب على دليلهم) (ظاهر لجواز الخلاه) وراء العالم بل مطلقاً فيجوز ازدياد محاسب الفلك الحساوي للكل اذ ذلك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلق مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاه نقول (لجواز خلق الله تعالى جسماً في مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاه (ومنها ان فيه) اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعاً كما مررت اليه الاشارة وكان ذلك طريقاً ثانياً واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقاً ثالثاً فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزائه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوي (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الآخر) اي دون الحيز الآخر الذي فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه الخصوص مقيساً الى الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع اجزاء او وضعها على السواء وجئنا (فاما ان لا يحصل كل جزء) اي شيء من الاجزاء (في حيز ما) من تلك الاجزاء ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل في الكل) اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاجزاء وعلى كل واحد من الاوضاع (امامه او انه محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في اجزاء متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلاً وذلك) اي الحصول على سبيل البدل وهو ان ينقل جزء الى مكان جزاء آخر ووضعه (يقضي كونه) اي كون الفلك (متحركاً بالاستدارة) ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معين اما ان يكون واجبا لوجبا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في المساهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتبين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جازة ففهم مبدأ ميل مستدير والامتعت حركته المستديرة

❦ سبيل الكون ❦

الانتقاص نعم لو كان المكان بمعنى البعد المجرد كان خلوه عن الشاغل محالاً قوله (اولى من عكسه) ان اراد عدم الاولوية نظراً الى الماهية النوعية للاجزاء فسلم عدمه وان اراد عدم الاولوية مطلقاً فمنوع لجواز ان يكون الاولوية ناشئة من خصوصية كل واحدة من اجزاء الجرم بالقياس الى كل واحد من اجزاء الحيز قوله (في وضعه الخ) وهو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها كذا في شرح الاشارات قوله (وربما قالوا الخ) تخصبه ما في الاشارات من ان احوال الجسم لا يتخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه وتلك الاحوال قابلة للتبدل فالزوال بالنظر الى طباع الجسم وليس لقابله بهما بالنظر الى عللها مادامت مأمنة عن التبدل والزوال واذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزول فاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للهيئة المذكورة انتهى قوله للهيئة المذكورة اشارة الى ما ذكره سابقاً من ان مافيه ميل طبيعي لا يقبل ميلاً قسرياً والازم مساواة حركة عدم المعاوق مع حركة ذي المعاوق قوله (لان الامور المتساوية الخ) فيه ما مر من ان الاستدلال الاول من الاستحالة بالنظر الى ما هيها النوعية مسألة الاستحالة مطلقاً ممنوع لجواز ان يجب لبعضها ما لا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض قوله (ففيه مبدأ ميل مستدير) اي بالفضل قوله (والامتعت الخ) اي ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالفعل امتعت عليه الحركة نظراً

وكل مافيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرناه (لتباعد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدماك (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) اي الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اولى ببعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما ان سكونه كذلك عندكم (وايضاً) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلا بد) هناك (من قطبين) معينين (ما كئينو) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جداً في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافاً عظيماً (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) اي في البسيط (وصلاحيها القطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذي بصيرة (ولا يمكن استناد ذلك) اي تعيين بعض النقط القطبية وبعضها لرسم الدائرة (ال) فاعل (موجب بالذات لانه لا يخصص) من الموجب (المرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضاً (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا تصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كامر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى قل المختار فليست فوائده اولاً فانه يخفف عنهم كثيراً من المؤنات) التي تلزمهم لاثبات قواعدهم المحكمة خصوصاً في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شيء زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لوجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لما فاته الليل المستدير) كما مر (وقد عرفت مافيه) وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والجملة (ومنها انه قيل هو) اي المحدد وحده هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذائبة (وهو المتحرك لجميع الافلاك) الباقية (منه) على سبيل التبعة (في اليوم بليته دورة تامة تقريباً) لا تحقيقاً لان دورته تم قبل تمام اليوم بليته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا ماد ذلك الجزء الى مكانه فقدم الدور ولم تعد الشمس حيث بدأ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوساً نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما ماد الشمس الى وضعها الاول فقدم اليوم بليته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديد الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها يشاهد اولاً من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل

❦ سبيل الكون ❦

الى ذاته وقد ثبت انها ممكنة عليه وذلك لان ما لا ميل طبعياً فيه لا يقبل حركة من خارج اصطلاحاً في الشفاء بعد بيان ما لا ميل لا يقبل الحركة من خارج ان كل جسم بطراً عليه ما لم تكن مسبباً مافيه بالطبع بل يصدر عنه بسبب خارج او نفس مواسلة يتحرك بحسب الفصل ويحدث ميل في الجسم وليس ان يتحرك الجسم عن ذلك الا وفيه ميل متقدم وعلى ما ينشأ اندفع الاعتراض الآتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى من ان صحة الحركة عليه تستدعي صحة وجود الميل لوجوده قوله (وكل مافيه مبدأ ميل مستدير) اي مع عدم المانع عما لا يقتضيه لاعتنا ذاته فان الفلك لكونه بسيطاً لا يمكن ان يكون في طبعه مبدأ الميل المستدير وما يعوقه ولا عن غيره لان المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم لان الحركات البسيطة مقتصرة في ثلاث حركات من المركز وحركة عليه وليس الافلاك ما فيه ميل مستقيم وبما حررناه اذ دفع الاشكال الثاني الذي اورد الشارح من ان وجود الاثر قد يتخلف عن المؤثر لوجود المانع قوله (وان سلم الخ) هذا ليس

والنهار وطول الليل والكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرهة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها أسرع فلذلك قال (وقطباها) أي قطبا هذه الحركة أو الكرة (قطبا العالم) لأن العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقة) أعني أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها عنهما تسمى معدل النهار (السبب ستقف عليه) في مباحث الأرض (وهي) أي المنطقة المنتهية بالمعدل (حيث) يكون (جميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شيء منها الذي الظهور والابدي الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دورة تامة من الأرض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بمخلاف الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هناك تارة إلى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قبلا قليلا إلى غاية ما تم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل إلى الجنوب كذلك) أي متباعدة عن سمت الرأس إلى غاية تماثله مع السبب الأولى ثم ترجع منها متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت (هكذا) حالها (دائما) إذ تميل تارة أخرى إلى الشمال إلى تلك الغاية ثم ترجع وتميل إلى الجنوب وتعود أبدا إلى مثل الحالة الأولى (فإن) من ذلك (أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والاصل بل من المعدل شمالا وجنوبا (والشمس إذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفه إلى المغرب فبل) من هذا (أن لها حركة) خاصة من المغرب (إلى المشرق أسرع من حركة الثوابت) يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها) ثم تجاوزها مخلفة إياها إلى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الأعظم قاطعة لجميع ما تحتها (من الأفلاك وغيرها) كأنها (أي كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة) (مدار الشمس) التي يتحرك عليها أمر كرهها (انبطت) إلى سطح الفلك الأعلى وانقبضت إلى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها بأواسط البروج (وفلك البروج) إطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لأن منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) أي الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار نصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فإنه يجب تقاطعهما على النصف لما بين في الأكر (والقاطعتان) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الأرض إذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فما تجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (إلى الشمال)

سبيل الكون

بوارد عند التأمل في الاعتدال لأن خلاصته أنه قابل للحركة المستديرة وكل ما هو قابل ففيه مبدأ الميل المستدير وكل ما فيه مبدأ الميل المستدير فهو متحرك بالاستدارة واللازم منه أن يكون متحركا بالاستدارة مطلقا وأما خصوصية جهة الحركة والقطبين والسرعة والبطء فهو بسبب الحركة بخصوصيته له مع ذلك وأن لم يكن معاومة لثباته في شرح الاشارات المخففة أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب أن يكون بحسب محضه حائل إلى محركه إذا التحرك بسيط فهو توجب العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص على سبيل التسمية بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء من حيث احاط به وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافق الحركة الوضعية بمحكمة المحاط بحركة المحيط ليس بلام إذا كان المحاط في تحت المحيط كالخارج المركز من المثل كذا في شرح المقاصد قوله (ولا يكون الخ) مجرد توضيح لما تقدم قوله (وهو دورة تامة) الضمير راجع إلى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب أي دائرة صغيرة تامة على وجه الأرض حاصلة من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم قوله (سوى موضعين الخ) أحدهما تحت القطب الشمالي والآخر تحت القطب الجنوبي فإن حركة الفلك الأعظم فيهما أحوط الانطباق القطبين على سمت الرأس

(من)

من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لأنه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تجاوزه إلى الجنوب) من المعدل (هو الاعتدال الخريفي) لأنه مبدأ الخريف في معظم المعمورة أيضا (وبفرض على منتصفها) أي منتصف منطقة البروج فياين الاعتدالين (في شكل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (تسميان) أي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين (نقطتي الانقلابين) فالتى في طرف الشمال من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لأن الشمس إذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في أكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي) لانقلاب الزمان إلى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقطتين الأربع) أعني الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من القصور الأربع إلى السنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الأقسام الأربعة (ثلاثة أقسام متساوية فيكون المجموع) أي مجموع منطقة البروج مقسما إلى (اثني عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج وعمر كل واحدة منها بأحصى قسمين متقابلين من تلك الأقسام وحيث (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) أي بالأقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجا) ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسوها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسوها دقائق (وقسموا) أي كل واحدة منها (ستين قسما) متساوية (وسموا ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسوها (ثالث) وقسموا الثالث (و) وسوها (روابع فازاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الأعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حركات البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا أسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) أي تلك الصور المخيلة (نزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والأسماء بحالها) فإن البروج أقسام للفلك التاسع ولا شك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الأسماء لأنهم لم يغيروها كيلا يؤدي إلى الالتباس (وابتداء) في اعتبار البروج وافتتاح الدور (بإلى الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لأن الشمس إذا وصلت إلى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من أنواع النباتات نشوونما وبدافها مادي الثمار فهو أول الاعتدال

سبيل الكون

والقدم فيهما بحركة الشمس قوله (في معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانها مبدأ للصيف فيه قوله (أكثر المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانه ينقلب الزمان فيه شيئا إذا حلت الشمس فيهما في تلك المواضع أي المواضع التي انقلب الزمان فيهما صيفا قوله (معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فإن مدة قطع الشمس واحدا من تلك الأقسام فيه فصلان كما ستقف عليه قوله (تنقسم منطقة البروج) التهمة على سطح الفلك الأعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف وهو المصريح في نهاية الإدراك وشرح التذكرة قوله (كل قسم الخ) أي كل ربع من أرباع منطقة البروج التهمة على سطح الفلك الأعلى قوله (ثلاثين قسما) بناء على أن أكثر الكسور يخرج منه صححها فيسهل الحساب قوله (درجا) كالشمس يظهر فيها ويهبط وأجزاء سائر الدوائر تسمى أجزاء قوله (وكما أن كل قطعة من منطقة الخ) كما يدل عليه كلام المصنف فإنه قال سموا كل قسم برجا قوله (كذلك القطع الواقعة) هذا هو الاطلاق المشهور وقد صرح بإطلاقين في التذكرة قوله (كيلا يؤدي) إلى الالتباس في ضبط أمر الحركات قوله (من خروجها عن الموازاة) كما في زماننا هذا فإن كوكب الحمل وهو السراطين بلغ إلى الدرجة الثالثة

المشرق والمغرب (وتسمى) ههنا الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمروها بنقطتيه (ونقطتيه) هذه الدائرة (بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من ذلك) وقطباها نقطتا الشمال والجنوب (من الافق) اعني تقاطعها مع نصف النهار (والرابعة) من هذه الخمس (بحر قطبي الافق وخطي المنطقة) فتكون ابداء مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لاصلي زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السموت) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سموت الرؤية) لانها تفصل بين نصفي تلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة (مركبة) فهو سموت الرؤية وهذه الدائرة في وسطها (والخامسة) منها (بحر قطبي الافق و بكونها) اي و برأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمرسكورة (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) وللصواب ان القوس الاولى ارتفاعه المشرق والثانية ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او المشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعها مع دائرة الارتفاع وبين احدي نصفي تقاطع المشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمروها حينئذ بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه في كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطبقتها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت) وتنطبق هذه الدائرة (عليها) اي على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدي النقطتين واما اذا فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تغير في كل بقعة) بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل مخصوصا واحدا (وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت وثلاث منها لا تغير ان) في بقعة واحدة (انا فانا وهي دائرة الارتفاع) فانها لا تغير (بحركة الكواكب ودائرة وسط سموت الرؤية) فانها لا تغير (بحركة قطبي منطقة البروج) بهريك المعدل لهما (حول قطبيه) بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما ينشأ عنها (امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا غير) من جهة الشرع (في مثلها) ولا يتعلق باعتقاد ولا توجه بحورها اثبات وابطال (فلم يكن يحتاج الى ذكرها في كتابنا هذا) الا اننا نوردناها فيه (لتفهم على مقصدهم) في علم الهيئة (واذا رأيت بعض تخيلات او هن من بيت الفلك لم يهلك) اي لم يترك (سمع هذه الاقفاط ذوات القواعد) الفعقة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقع في الشئان يعني ان هذه الاقفاط اصوات لاطائل تمنعها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجسادات هذا ما ذكره ولتأمل ان يقول لاشك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان يخرج من مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما أصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة

سالكوتى

عليه الفوائد الباعثة على اعتبارها قوله (وعرض اقليم الرؤية) تشبيهها بعرض البلد قوله (فهو سموت الرؤية) ولهذا سمي اقليم الرؤية قوله (ولتأمل ان يقول الخ) ما ذكره قدس سره حتى الى قوله ينضبط بهذه الامور احوال الحركات فان ضبطها موقوف على ضعف الآلات الرصدية من غير خلط ونصبها في دائرة نصف النهار تحقيقا واحسانا الكواكب عند وصولها

عظيمة من في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها مريضة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبتيها دوائر متوازية لهما تكون الحركة عليها بطيئة بالقبلى اليها بطا فتفاوتا جدا فها هو اقرب الى القطب يكون ابطا عما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا انحطت بعضها ببعض امكن ان تكون حركاتها بحيث تقاطع مناطقها اذا اعتبرت في مسكورة واحدة منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتان تقاطع ونقطتان غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة فتهيلة تخيلا يصح ما يطابقها في نفس الامر كما تشهد به القطرة السليمة وليست من القبلات الفاسدة كاتيات الاغوال وجبال الباقوت والانسان ذى الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمضود بالآلات ويكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة ومجائب الفطرة بحيث يصير الواقف عليها في عظيمة مدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الفاظ يجب ان يعنى بشانها ولا يلتفت الى من يرد بانها مجرد العصبية الباعثة على ذلك واقعة المستعان على كل حال هو المقصود الثالث في تلك الثوابت قد زعموا ان لهما (اي الثوابت مع مسكونها) مخرجة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك (بحركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة في ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشبهه فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (في سنة وثلاثين الف سنة) بناء على ان بطليموس وجد بالارصاد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلاثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجدته النأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تمامها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققى النأخريين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي يبرأه وانما حكموا بانها تتم الدورة فيما ذكر من المدة (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالارصاد) على وجوه مختلفة كما عرفت (واعتقدوا انها تتم الدورة) ادوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما خصه (وانما سميت) ماعدا السبعة السيارة من الكواكب (بالثوابت) اما لبطء حركتها فلا تحس (الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بالارصاد) فها هو الذي لا بد من ذلك اخف على الاول حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (وامثالها) او موضعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والحساسة (وتلحق هذا البحث بغايتين تنفعانك فيما) سياتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطا واستقامة ورجوعا اذ لابد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه (الاول) الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له (اي للموافق المركز) سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محبته وهو المحيط به من خارج (ومقره) وهو الذى يقبله (و) الفلك (الخارج) المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع (اي بمركزه) الى جانب منها (اي من مركز الارض) (ويكون) الفلك الخارج المركز (في نحو ذلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في نحو فلك موافق المركز يسمى بالمائل وماءه من السيارات سوى عطارد خوارجهما في نحو افلاك موافقة المراكز سمى بالمائل وامعطارد فله خارجان احدهما في نحو المائل والاخر في نحو الخارج الاول كما ستعرفه (وينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في نحو (الى قسمين) احدهما

سالكوتى

يتدقق انظر من غفلة وعدم الخلط في الحساب واجتماع هذه الامور على التحقيق متعسر بل متعذر ولذا اختلف الارصاد في ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فانها ليست متساوية لاعداد مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الاقبال والادبار فم انهم بدأوا الوسع في ضبطها بقدر

جاو الخارج والآخر محوى له (ويسمى بالمتعين) اذ انهما هما الى الخارج ثم الفلك الكلى الذى
ذلك الخارج جزء منه (وهما) ايضا متساويان فى التحنى بل هما (اخذ ان من غلط) هو (قد خرج
من كره من مركز العالم بتدرج) ذلك الغلط (الى دقة) اى يتقن شيئا فشيئا وبق (حتى ينتهى نقطة
مماسية للخارج) المركز (من اخذها) وهو النجم الحاوى (لحدبه) اى محيط الخارج (ومن الآخر) وهو
النجم المحوى (لمقره) اى مقر الخارج (متباين) حال من المستوفى اخذ ان اى هما ياخذان فى ذلك
الغلط المتدرج المنتهى الى ما ذكر حال كونهما متباينين (فى القاطع والدقة فيكون غلط كل) من المتعينين
(فى مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحاوى (الخارج)
عنه معا (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تعبر بغلط الآخر (و) يكون فى الوسط شيئا اى من
المتعينين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلط كل منهما
ودقته متساوي غلط الآخر ودقته (و) يكون مقر الداخل (المحوى) موازيا لمحيط الخارج (كما)
الحاوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقر والمحيط المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا
انما يصح اذا كان الخارج فى نفس فلك موافق المركز او اما اذا كان فى نفس خارج آخر كما قد خارج عطاره
فان من كره السطحين المتوازيين يكون حينئذ من كره ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتعينين
كلها صحيحة سوى الحكم بان غلط كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذا الصواب ان غلط كل
منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد ايضا الخيل الصحيح من له ادنى مسكة
(والتدوير عبارة عن كره) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركزه) فى نفس فلك بحيث يماس
محده بنقطة ومقره باخرى (و) حينئذ (يكون قطره بقدر نصف) ذلك (الفلك) ولا يتصوره اى التدوير
(مقر) اذا الحاجة بنا الى مقره فيفرض انه كره مصطنع (و) يتحرك مركزه بحركة الفلك الذى هو فى نفسه
(دائرة احوال مركز العالم ورسوم) التدوير (بمركزه) المتحرك تلك الحركة (دائرة مركزه) فلك
(الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)
الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز (القائمة) (القائمة) (الفلك) (للوافق المركز) قطع (هو
بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى ازمة متساوية قسما متساوية) من محيط
الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك (و يحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية
لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على التوافق (منه) اى
من مركز الارض (قريبا وبعدا) بل يكون دائما متساويا البعد عنه لانه من مركز الدائرة التى يتحرك
عليها (فلا يحس فيه) اى فى المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لاقى مركز الارض ان فرض هناك

فيستلكن

الامكان واما الاطلاع عليها على ما هو فى نفس الامر فكلما قوله (اذ الصواب الخ) هذا انما
يراد لو كان المراد من الخبر ما يخرج اما اذا كان بمعنى المصدرى و يكون المعنى بمقدار يحصل بخروج
مركزه من مركز العالم وهو ضعف ما بين المركزين فلا كما لا يخفى قوله (كما قام عليه البرهان)
يا له انا اذا فرضنا ان ا ب ج محيط فلك يكون الخارج فى محته وده ومقره من والى اذا اومس
الى ب ومن ز الى ج يكون حجم ذلك الفلك قوله (وح مركزه واج ج قطره واطى
محيط الخارج وعلى ز مقره ومن ز الى د من ل الى ط ومن ز الى ح حجم الخارج دم من مركزه
وازى قطره وخارج ما بين المركزين فنقول جه التساوى خدى لان كل واحد منهما قد خرج من المركز
اى المحيط بقص من حدى ح ففى حى فحينئذ ياقصر من حد المقدار خرج الذى هو ما بين
المركزين واضمحاح جه الى اخ يكون ح اعظم من ح بمقدار ضعف ح الذى هو ما بين
اضمحاح ح الذى هو غاية الخط من النجم المحوى الحاوى الى ح صار مساويا لـ اذا كان ح اعظم
من ح بضعف ما بين المركزين وقد ساءوا باضافة مقدار النجم الحاوى اليه يكون النجم الحاوى

(احسان)

احسان ولا يفيها هو فى حكمه كوجه الارض بالنسبة الى الافلاك العالية اذ لا قدر نصف قطر الارض
بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لا يختلف منه) اى من مركز نفسه (قريبا وبعدا وانه يقطع حول
مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة) لما عرفت فى الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز
العالم لان احدها قريب) اى نصف الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم اقرب الى الزاوية القرب) من (عند
نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى تلك النقطة (يماس) هذا النصف والخارج (مقر
الدن) اى اذ به الفلك الذى يكون الخارج فى نفسه كما مر (واسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف
الآخر) من الخارج (اى محده) اى من النصف الاول بالنسبة الى (غاية البعد) يشاوبه (عند
نقطة فى وسطه) بها يماس محيط الدن (واسمى) هذه النقطة (الاوج فبرسم) بخارج والمتحرك بحركته
فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الاوجى قوسا وزاوية اصغر) اما القوس فيحسب الزاوية
وانما الزاوية فيحسب نفس الامر (فبرى) ذلك المتحرك (ابدا و) يرسم فى ذلك المقدار (من زمان
فى النصف الحضيضى قوسا وزاوية اكبر) على قياس ما تقدم (فبرى المتحرك اسرع) لانه اذا اتى
زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التى مسافتها اطول لاحالة اسرع (واما التدوير)
فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته فى احد نصفيه الى التوالى من حاله) اى موافقة لمركبه
فى الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير فى ذلك النصف وتحرك من مركز التدوير ايضا بحركة
الحامل كانت الحركة الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (مجموع حركته) اى
حركة التدوير (وحركة حاله فبرى اسرع و) تكون حركته (فى النصف الآخر الى خلاف
التوالى) من حاله (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (فضل حركة حاله على حركته فبرى ابطء
بلد بما ساءوا) اى ساوى التدوير حاله (فى) الحركة بحسب (الحسن) فلا يبقى لمركبه الحامل فضل
(فبرى) ذلك المتحرك (وافقا) فى جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (ورمزنا)
التدوير (عليه) اى على حاله فى الحركة (فبرى) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التى كان متحركا اليها
الى جهة مقابلها (ولانه) اى التدوير (بتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) فى النصف الموافق
للحامل (الى بطء) فى النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة
ولا زيادة لمركبه التدوير (فتكون بينهما) اى بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى
خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (ويستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة

فيستلكن

متساويا لضعف ما بين المركزين وبهذا الطريق يبين ان المحوى ايضا ضعف ما بين المركزين
مثلا نقول ح اعظم من ح بضعف ما بين المركزين ويتقن من ح اح مثل ح روك مثل دى ففى
من ح بعد نقصان ح الى ك الذى هو النجم المحوى وقد كان زائدا عليه بضعف ما بين المركزين
فيكون ك ضعف ما بين المركزين قوله (او لا قدر الخ) بخلاف فلك الشمس وما تحته فان
للارض بالنسبة اليها قدرا فيتناوت قريبا وبعدا بقدر نصف قطر الارض قوله (اما القوس
فيحسب الزاوية) لان الشئ الواحد اذا كان قريبا يرى كبيرا واذا كان بعيدا يرى صغيرا قوله
(واما الزاوية فيحسب نفس الامر) لان زاوية الى ضلعها اطول اصغر من الزاوية التى ضلعها
اقصر وان كان وزاويها متساويين قوله (فى احد نصفيه) وهو النصف الاعلى من المنخير
والنصف الاسفل فى القمر والشمس على رأى التدوير قوله (بل ربما الخ) وذلك انما يكون
فى المنخير واقفا لان الحامل بحركته ج الى التوالى والتدوير ج الى خلاف التوالى فتعبر فى موضع
واحد من الفلك البروج كما لا يتحرك قوله (ورمزنا زاد التدوير عليه) وذلك ايضا فى المنخير
قوله (وهو ان لا يكون هنا مساواة) بل نقصان وذلك فى القمر والشمس على اصل التدوير
قوله (ويستقيم الخ) يبين ذلك انه اذا كانت احد الكواكب المنخيرية فى اعلى تدويره كانت

(ثاني)

(٦٩)

(مواقف)

حركة التدوير (فيكون كل منهما) أي من الاستقامة والرجوع (محطاً وقوفين) أي حدهما انتهى
 الاستقامة وبعد الرجوع والآخر بالعكس (وانما قاعدة تصح التدوير بعد مساوي القوس
 المقطوع منه) أي من النصف الأبعد الأبطأ (المخرج) كما زعمه لأن جزيء الجذب في نفسه هو الأبطأ
 دون الأسرع (ومنصفه) أي من النصف النصف المذكور (هو البعد الأبعد) بالقياس إلى مركز
 العالم (ويسمى) ذلك النصف (قوة والنصف الآخر من القوة) البناء تكون القوس المقطوعة
 منه أسرع الأبطأ (ومنصفه) أي من النصف النصف الآخر (هو البعد الأقرب) بالقياس إلى مركز العالم
 (ويسمى الخفيف) وقد ظهر بما ذكر أن الأسراع والباطء يتضبطان بكل واحد من أصل
 الخارج فذلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما يتضبط بأصل التدوير
 هو المقصد الرابع (في ذلك الشمس) فدمه على أفلاك سائر النجوم أشهرها وأقربها
 وعليها مدار الأيام والليالي وما يتركب منها مع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب
 إلى العالم (وهي أعظم تلك) شامل للأرض (مركزها خارج عن مركز العالم أوسع) فذلك التدوير
 يحمله ذلك موافق المركز (والآخر) أي وإن لم يكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم يختلف
 بعداؤه) بالنسبة إلى مركز العالم وما يليه من وجه الأرض (فلا يختلف سرعته وبطأه) كالمثل
 والثاني بطل بالمرصاد (إذ قد وجدوا به أن الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي
 ثم الخريفي وهو نصف من ذلك البروج أكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي
 ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الأول
 أبطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) أي الكوكب الذي هو الشمس (فلكان أما
 خارج مركز ومائل) أي أنه الممثل الذي يكون الخارج في تحته (وما تدوير ومائل وله) أيضا
 (مركزان) وهذا لما يصح على أصل التدوير إذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامه على وجه يحصل
 به الإبطاء والأسراع المذكوران وما على أصل الخارج فلا حاجة فيها إلى حركتين بل يكفيهما
 حركة الخارج فذلك قالوا أصل الخارج المركز ثم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين
 فإن قلت لا بد لك من حركة أخرى وهي حركة مائلها فيكون لها على أصل الخارج أيضا
 حركتان قلت كلاهما في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما إلى حركة أخرى وأيضاً إذا اعتبر
 بحركتي الأوج فلا بد في أصل التدوير من حركة ثالثة مستندة إلى تحريك فلك البروج كإدراكه
 (و للشمس) اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه (بل في نصف بينه من فلك البروج
 وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا يغير ذلك) بل هي إذا بطئت في البروج الشمالية وسرعت
 (وبطأت في نصف)

في سائر الكواكب
 حركته موفقة لحركة مركز تدويره على نواحي البروج فبقي مستقيماً سريعاً في الحركة وإذا قرب
 الكواكب إلى أصل التدوير جعل ميلاً إلى خلاف النواحي لكنه ما دام حركته مركز الكواكب إلى
 الخلاف أقل في الزيادة من حركته مركز التدوير مستقيماً لكنه بطيء السير فإذا تساويا بصرى مستقيماً
 لتعارض الحركتين وإذا زادت حركته مركز الكواكب إلى الخلاف على حركة التدوير إلى النواحي
 بصرى راجعاً يتدرج من البطء إلى السرعة في الرجوع ثم من السرعة إلى البطء وإيضاً ثم بغير
 بميل الرجعة ثانياً إذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الإقامة لأمر بعينه قوله (وما يتركب منهما)
 الأسرع والسهو والاعموم قوله (أقل الخ) إذ ليس لها الوقوف والرجوع قوله (لا بد
 لغيرك الخ) إثبات حركة المثل لغيرك أوج ليس ضرورياً لجواز أن يكون حركة أوج مستندة
 إلى غير ذلك فلك البروج على ما قالوا في أصل التدوير إلا أنهم لما أثبتوا المثل فلا يلزم اختلاف أو الفصل
 قالوا أنه حركته أوج الشمس على أصل الخارج فلا يلزم التمثل على الأفلاك قوله (مستندة
 إلى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل والافتقار أن تكون مستندة إلى مثل حركته فوقه

في الجنوبية وقت ظاهري على أصل الخارج بأن يكون الأوج في البروج الشمالية فتصحبون الشمس
 هناك بعد من الأرض وأبطأ حركة وفيما يتقابلها أقرب وأسرع وإذا لم يتقابلها والأسراع على
 هذا الوجه ومنه من أصل التدوير أخرج إلى قبودا أشار إليها قوله (فافترض التدوير بحيث يتم دوره
 مع دون حاملة) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر يمد من مركز الخارج عن مركز العالم)
 ولا بد مع ذلك أن يفرض حركة الحامل شبهة بحركة الخارج وفي جهتها تحت ثمان الدورين
 معاً وان يفرض حركة التدوير شبهة بهما على وجه يكون في القطعة البعيدة إلى خلاف جهة
 حركة الحامل وفي القطعة القريبة إلى جهتها (لتكون الدائرة التي رسمها مجموع الحركتين)
 بل رسمها مركز الشمس بمجموعهما (بينهما كالمثل رسمها خارج المركز جواه) ويكون الاختلاف
 المحسوس من الأسطين شيئاً واحداً بالاتصاف إلا أن بطيوس اختيار الخارج لكونه أبسط
 لما عرفت من أنه يتم بحركة واحدة ومن أن التدوير يستلزم مدار الخارج المركز هو المقصد الخامس
 في أفلاك القمر (لما كان القمر ذو الشمس في الشهرة والاثارة عقبة) وهو وجد لا كالشمس
 حيث تسرع (الشمس) في نصف بينه (من فلك البروج) وبطئ في نصف (آخر منه) وأما
 القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويطئ في جميع الأجزاء) من فلك البروج لا يختص بأسرعه وبطؤه
 بجزء معين منه دون آخر (فله) بذلك (أنه) أي القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حاملة) فإذا فرض
 القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير
 حالة مخصوصة من الأسراع والباطء فإذا عاد القمر إلى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حاملة
 طالت تلك الحالة المخصوصة إليه في جزء آخر من فلك البروج وتبدل تلك الحالة في دورة أخرى
 إلى جزء ثالث منه وهكذا ثم إن هذا التصور وإن كان كافياً لعدم اختصاص السرعة والبطء بأجزاء
 معينة من البروج إلا أنه يقتضي أن يكون عود القمر إلى الحالة المخصوصة قبل العود إلى جزء بعينه
 من البروج وذلك باطل لأن المعلوم بالمرصاد أن عوده إليها بعد العود إلى جزء بعينه من البروج زمان
 قليل ما صحح أن يقال يتم دوره بعد دورة حاملة (ثم إذا فسر سرعة إلى سرعة وبطء إلى بطء لم يكن
 مثله بل أسرع أو أبطأ) يعني أن اختلاف القمر إذا عاد لم يعد إلى ما هو مثله حقيقة بل إلى ما يشبهه
 مع تفاوت قليل (فله) بذلك (أن تدويره مركز في فلك خارج المركز) إذ حيث تكون القسي
 المقروضة في التدوير المتبادلة في أنفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت
 في الحالة العامة مقبلة إلى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته في ربعي الشمس فهو) أي القمر يجيبان
 يكون في كل واحد من ربعيها في حضيض الخارج المقضي لغاية السرعة (والأوج بقله ضروري)
 فإذا كان القمر في ربع الشمس إلى التوالى كان أوجه في ربعها إلى خلاف التوالى وإذا كان في ربعها
 الثاني إلى التوالى كان الأوج في ربعها الثاني إلى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامه
 (يخرج) فلك الفلك وبحركته (أوجه إلى خلاف جهة حركته وهو) فلك (الذي) يكون (الخارج المركز
 في تحته) ومما يثبت المثل فيجمع القمر والأوج عند المقابلة مع الشمس (ثم تقابلان في الربع الثاني)
 كما كانا متقابلين في الربع الأول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) في الاجتماع والمقابلة يكون القمر
 في الأوج (وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما) أي بين القمر وأوجه (يتباعدان

في سائر الكواكب
 قوله (بحث الخ) ليكون هذه السرعة والبطء في تمام الدورة قوله (بقدر يمد من مركز الخارج)
 يكون أقرب والبعد من مركز الشمس على هذا الأصل كما كان على أصل الخارج قوله (في القطعة
 الخ) ليكون البطء في القطعة البعيدة منه عن مركز العالم كان أصل الخارج فانه على هذا التقدير
 يكون المحسوس فضل حركة الكامل قوله (وفي القطعة القريبة الخ) لأنه على هذا التقدير يكون
 المحسوس مجموع حركتي الكل في التدوير قوله (وفي غير الاجتماع والمقابلة الخ) وذلك لأنه إذا
 اجتمع الشمس والقمر في مركز التدوير والأوج في نقطتهما من فلك البروج ولكن مثل رأس الحمل ثم تحرك

عنهما) أي من الشمس (بعد الاجتماع إلى المقابلة) فيبعد القمر عنهما إلى التوالى والأوج إلى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة (ثم يتأخران شيئا) أي من الشمس (بعد المقابلة إلى أن يجتمعا) عنهما ثانية ثم إلى منطقة التدوير بحركتهما مركزا في سطح منطقة الخارج التي يحركها عليهما مركز التدوير وهي في سطح منطقة المسائل (والتي هي منطقة المائل في سطح فلك البروج والأوج) فلكا لا يتعدان إلى الشمال ولا إلى الجنوب (كما أن الشمس كذلك دائما) (فيكون) القمر (محسوف في كل مقابلة لتوسط الأرض) على هذا التقدير (بين وبين الشمس) في المقابلات كلها يقع القمر في ظل الأرض في كل منها (واللازم منه) بل تقاطعه (أي تقاطع منطقة المائل فلك البروج) وتقطعه بتصفين على نقطتين يسميان العقدين والجوزهرين أحدهما هي التي إذا جاوزها (القمر) حصل في الشمال (من منطقة البروج) ويسمى (هذه النقطة) الرأس (والنقطة) الآخر (منها) هي (مقابلتها التي إذا جاوزها) القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من تقاطع الدائرتين التقاطعتين بالتين ونسبته طرفه رأسه وذنبه (ثم إذا رصدا كسوفاً في إحدى العقدين) كالأرض مثلا (ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويلا ثانياً) من الكسوفين (متأخرا عن الأول إلى جهة المغرب) من أجزاء فلك البروج (فعلما) بذلك (أن للعقدتين حركة إلى خلاف التوالى) أي للقمر (وذلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) أي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدين إلى خلاف التوالى (ولظهور حركته في الجوزهرين سمينا فلك الجوزهر فالقمر إذا وصل إلى الرأس كان على منطقة البروج فليكن له) حينئذ (عرض ثم إذا جاوز كاره عرض) من المنطقة (في الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلا قليلا إلى أن يصل) القمر (إلى منتصف ما بين العقدين) ومنه يكون قاطع العرض (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلا قليلا إلى أن يحصل) لقمر (في الذنب فيكون) حينئذ (عدم العرض) أيضا (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيترادى أولا إلى أن يصل إلى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا (وغاية العرض في الجنوبي) أي الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة أجزاء (والترادى) في العرض بعد مجاوزة العقدين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهي) أي العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية في الأجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص بما ذكرناه أنه) أي القمر (أربعة أفلاك تدور به) مركزها (في حامل) خارج المركز (هو في نحن مائل) أي ذلك الحامل في اثنين سطحه فلك الموافق المركز يسمى بالمائل لئلا يظن أنه من منطقة البروج (محيطه) أي بذلك المائل فلك آخر (واقف) مركزه أيضا مركز العالم (وله أربع حركات فالتدوير) حركة (إلى التوالى في نصف) هو الاستقلال (والى خلافه في نصف) هو الأعلى (والخارج) حركة (إلى التوالى وللآخرين) أي المائل والجوزهر

سبيل الكون

منه الأوج يوما بيلة بحركة المائل والجوزهر إلى خلاف التوالى إحدى عشر درجة واثني عشر دقيقة بالقرب وتحرك الشمس عن أول الحمل قريبا من الدرجة فصار البعد بين الشمس من الأوج اثني عشر درجة وإحدى عشر دقيقة وتحرك مركز التدوير بحركة الحامل من أول الحمل أربعين درجة وثلاثين دقيقة ولكن المسائل رد الحاصل إلى خلاف التوالى مقدار حركته المركبة من الحركة العرضية وحركة المركز إلى التوالى ثلث عشر درجة وأحد عشر دقيقة وهو وسط القمر في القمر في اليوم بيلته فإذا نقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة فهي وسط القمر وزيد على حركة المسائل كان التالى بعد التقصان بعد المركز من الشمس والحاصل بعد الزيادة بعد أوج القمر

(حركتان)

حركتان (إلى خلاف التوالى وله) وللقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فأحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فإن القمر إذا كان على ذروة التدوير أو حضيه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير ينتهي إلى سطح الفلك الأعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي إليه فلا اختلاف حينئذ بسببه وإذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة وصاعدا من الحضيض إلى جزء آخر من التدوير لم ينطبق أحد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الثاني من التدوير فيحتاج تارة إلى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر أعني حركة مركز تدويره وتارة إلى أن تزداد عليه حتى يحصل مجموع أعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانياً الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فإن مركز التدوير إذا كان في الأوج أو الحضيض كان قطره منته بعبء منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير والطرف الآخر من الحضيض والطرف الأعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر من حضيضه المقابل لها فهم محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج أيضا وإذا فارق مركز التدوير الأوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منته منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم إلى مركز التدوير واصل إلى أعلاه ولا على الخط الخارج من مركز التدوير إلى مركز ذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزى العالم والخارج بل هما محاذيان أبدا للنقطة أخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا وسطا ويتخالفان الذروة والحضيض المرتين في غير الأوج والحضيض وأعلم أن هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم أنيته ولم تلم له (و) ثالثاً الاختلاف (الذي) يكون (بسبب تفاوت قطار التدوير) بالعظم والصغر (في قر به وبعبء بسبب حاله الخارج) المركز فاما إذا فرضنا أن الاختلاف الأول واصل إلى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فإن كان مركز التدوير حينئذ في الأوج كان نصف قطره مقدار في الرؤية وإن كان في الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الأول إذا لم يكن في الغاية فإنه يقع فيه أيضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الأول ولذلك جعل اختلافاً ثانياً تابعا للأول (و) وللقمر (في العرض) وهو في ما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بين في تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلا إذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة مشابهة على نهج واحد بل تفاوتت لزم هناك أمور ثلاثة الأولى أن تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثانية أن يكون قطرها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز الثالث أن يساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الأصول) التي قدرناها في أفلاك القمر وحركته (يلزمها) أن يكون القمر بل (نفسه حركته) أي حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وأن يكون (محاذيا) قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له (أي لمركز الخارج أيضا) وأن يكون تساوى قر به وبعبء أيضا

سبيل الكون

عنهما فتكون الشمس متوسطة بينهما قوله (فيحتاج تارة إلى أن تنقص الخ) وهو ما إذا كان هابطا مقربا من الذروة إلى الحضيض قوله (تزداد عليه) وهو ما إذا كان القمر صاعدا مقربا من الحضيض إلى الذروة والسبب في ذلك أن حركة التدوير في القطعة العليا على خلاف التوالى وفي الهبوط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر أقرب إلى المغرب ومبدأ الدور أعني أول الحمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفي الصعود ينعكس الأمر بالذروة والحضيض الأوسطين باحتراز عن الذروة والحضيض المرتين فانهما محالهما ولذا يوجد للقمر اختلاف في الرصد عن ما بطن

(ثاني)

(٦٦)

(مواقف)

عند مركز الخارج دون مركز العالم (وغيره من النقط) ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي
 حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذي) اي محاذة قطر تدويره بالذروة والحضيض
 الاوسطين (لنقطه) من ذلك الخط البار بالراكن والاوچ والحضيض (غير مركزهما) اي مركز العالم
 والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوچ لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب
 ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينهما وبين مركز الخارج كما هو المشهور وامّا تدوير
 بدمر مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذي هو تشابه الحركة حول
 مركز الخارج ومحاذة القطر المذكورة (بوجوب انتفاء اللازم) الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر
 ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اي كيف يصح كلامهم (وما ذكره) من ان القمر
 لما لم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا فحركة على الوجوه المذكورة
 المتضمنة لتحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذي هو تلك الاحوال (على وجود اللازم)
 الذي هو تلك الافلاك المهركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين
 اللازم واللازم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز ان يكون منه وضع آخر) مغاير لما ذكره (يستلزم)
 ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المتضمنة للاحوال المعلومة كان الوضع الذي يتوهم يستلزمها ايضا
 لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه (اي انتفاء الوضع الآخر) ضروريا ولا مبررها
 في المقصد السادس في الاولات الخمسة الباقية (السبعة بالتحيرة) انها تكون سرية في الحركة (الى التوالى
 البروج) فتأخذ في بطنه بترتيب (ذلك لبطء) الى ان تقف (هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج
 انما تأخذ في الرجوع) الى خلاف التوالى (متدرجا) اي كل واحد منها (في السرعة في رجوعها
 الى مدما ثم تأخذ في البطء) في رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اي تتحرك الى التوالى (متدرجا
 في السرعة) في استقامتها (الى غاية وبعرض ذلك) الذي ذكرناه من احوالها (لها في جميع الاجزاء)
 من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء
 معين من اجزائه بل يوجد في كل منها (فعمل) بما ذكر من احوالها (انها في تدوير) تزيد حركته
 في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في القائمة الثانية (ثم انها) اي الكواكب الخمسة (تكون غريبة
 من اشوبت فتلحقها مقارنة) اباهما (ثم تفارقها تخلفا لها الى المغرب فعمل) بذلك (ان حامل تدويرها
 متحرك) من المغرب (الى المشرق والزمرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يفرقان) عن الشمس
 حتى يصير اشرفيين عنهما (فيطمان بعدها) ويقر بان كذلك (متباعدين) في هذا التفرق (عنها الى حدما)
 فغاية بعد زهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد منها سبعة وعشرون جزءا
 (ثم يرجعان) الى خلاف التوالى (متقاربين منها حتى يقاربا) راجعين مقارنة (ثانية ثم يفرقان) اي
 يصيران غريبين منها (فيقر بان) حينئذ قبلها (لا بعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين)
 في التفرق (عنها الى حدما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقاربا)
 في الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعمل) بذلك (ان مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدها
 عنها اشرفا وغربا انما هو بحركة تدويرها فقط (فالباقي) من التحيرة وهي العلوية (ليست كذلك
 فان رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ) كان اواسط

سيالكوتى

عدمه في الحساب وتفصيله في كتب الهيئة قوله (فعمل الخ) اي فاستدل من احوالها
 المذكورة على ان مركز تدويرها يتحرك على منطقة حامله مقدار حركة مركز الشمس الى التوالى
 فمحاذية الدوائر يتحرك كل من عطارد والزهرة على محيط التدوير فلا يبعد عن الشمس قدامها وخلفها
 الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويره ويقارن كل واحد منهما في الذروة والحضيض اللذين هما
 نصفا قوس استقامة ورجوعا قوله (فان رجوعها الخ) فلو كان مركز تدويرها ملازما

(استقامتها)

استقامتها انما تكون في مقابلة الشمس اباهما وهي حينئذ في الذروة (و) الكواكب (الخمسة) تختلف بعدها
 الصباحي والمساءني (كما انه اراد به نصف قطر تدويرها) حينئذ يلقو قوله (عن الشمس) الا في الزهرة
 وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساءهما هي بحسب نصف قطر يدورها والمساوي في كتب الفلك ان
 القسي التدويرية ابداية كانت او امراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض
 اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا تصور ذلك الا بقرب تدويرها من
 الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية (وبعده) عنها (اخرى فاذن حامل
 تدويرها فلك خارج للمركز) ثم انه اراد ان يبين ان لمطاردا خارجا آخر يكون حامله في تحته فقال (والبعد
 المذكور) اي البعد الصباحي والمساءني عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون
 لمطاردا في) آخر (الجوزاء) اول (الجدي اعظم بماله في سواهما) اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه
 في سائر اجزاء البروج (فهو) اي تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) في هذين الموضعين
 (في الحضيض) من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله من بين (والاوچ) لا محالة (مقابله
 فهو) اي الاوچ (اذا تحرك الى المغرب) اي الى خلاف التوالى (اذا و كان) الاوچ (ثابتا) غير متحرك
 (لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض في الدورة الواحدة) الامر (واحدة) وقديان بطلانه (ولو
 تحرك) الاوچ (الى المشرق) الى التوالى كان مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوچ (في نصف
 الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة) وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر
 الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوچ الذي هو مجتمع منه في اول الحمل متحركا الى الالف ايضا
 لزم ان يكون الاوچ قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ الى مركز
 ثلاثة بروج والاوچ تسعة ثم انها مجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك لمركز من آخر الجوزاء الى الحمل
 والاوچ من اول الجدي الى الحمل فانه كس الامر بينهما فلا تكون حركتهما متشابهة احدهما
 اصغر من الاخرى تارة وابدا تارة وهو باطل فتعين ان الاوچ يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل
 المركز يربع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوچ الى تربيعه على خلاف التوالى وهو
 اول الجدي فيكون المركز حينئذ في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثاني وهو اول الجدي
 وصل الاوچ ايضا الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون لمركز ايضا في الحضيض ولا شك انها
 يتلاقيان في المابين التربيعين وقوله (فيقابله) سهو من القلم والصواب فيقارنه اي يقارن الاوچ مركز
 التدوير (في المبران وفي الحمل) وقوله (فكرر التدوير) ايضا سهو واصحح فادج الحامل او مركز
 الحامل (له تحرك) يحركه الى خلاف التوالى (ويسمى) ذلك لتحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول
 مركزه (ثم هذا البعد) الصباحي والمساءني (في المبران اعظم منه) والصواب اصغر منه (في الحمل فهو)
 اي تدوير عطارد في الحمل (اقرب الى الارض) منه في المبران (فعمل ان المدير خارج مركز) وان اوجه
 في المبران فهناك مجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز

سيالكوتى

لمركز الشمس لكان اواسط رجوعها في حال المقارنة لا المقابلة قوله (بعدها الصباحي والمساءني)
 النصف المشرق من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بعدها مسابا لظهور الكواكب اذا كان عليه
 مسا والبعد المغرب في بعده يسمى بعد صباحا لظهور الكواكب اذا كان عليه صباحا قوله (كما انه اراد به
 الخ) لان المصنف في صدد اثبات الموامل وهو انما ثبت باختلاف انصاف تدويرها بحسب الرؤية
 فلا بد ان تكون التدوير في حوامل المراكز ولا مدخل في هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحي
 والمساءني من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحي والمساءني بالقياس الى الشمس لغو قوله
 (بحسب نصف قطر يدورها) لكون مركز تدويرها مقارنا للشمس دائما فلا يبعدان عن الشمس قدامها
 وخلفها الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويرها هذا بحسب الجلي من النظر واما بحسب الدقيق

التدوير ووجع الحمل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي) أي الشمس (في اعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (إذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة وهي) أي الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والأوجات) سوى أوج القمر ووجع حامل عطارد (توافقها) أي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا ووجهة (وهو) أي ذلك التوافق (اما لا يتحرك) وهو كره الثوابت مثلا (واما توافقها) أي توافق الحركات المتعددة (في الحركة) بار توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكذا) كما ذكر في الحركات تلك الأوجات هي المثلثات (ثم إن عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا للعرض عرض) مركز تدوير (زهرة) على أيدى عرض (عطارد جنوبا) أي (واما عرض مركز تدوير الزهرة فيكون في الزهرة جنوبا) أي في صورة كيفية ما ذكره قوله (كالنصفين) من مداري مركز تدويرهما (يتبادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فإذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم إذا جاوزت الرأس) وحصل (الكوكب بل مركز تدويره) (في النصف) الذي يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتبادلان) مدار (عنها) شيئا فشيئا إلى أن يصل مركز تدويرها (إلى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدين (ثم قرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا (حتى يخطى عليها وهي) أي الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم يصير في النصف الآخر) الذي كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا) صار النصف الآخر (الذي قد تحرك عليه في الشمال) جنوبيا (يتبادلان) المدار عنهما في الجانبين (إلى غاية ما) هي منتصف النصف (ثم تقارب) إليها حتى ينطبق عليهما ويتبادلان نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما إما على المنطقة واما في الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوز إلى نصف الجنوبي متباعدة ثم ينطبق وهو يتجاوز إلى النصف الآخر) الذي كان شماليا (وقد صار الآن) جنوبيا (فمركز تدويره دائما على المنطقة واما في الجنوب عنها) ثم لها (أي للزهرة وعطارد) عرض آخران (مقارنان) ضمهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه (فان انطرد) من تدويرهما (المدار بالدور والخصيص ينطبق ثارة على المنطقة) كأنه أراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر دائما هو عليه في منتصف ما بين العقدين دون منطقة البروج في العقدين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقتين وذلك امكن لحرم الزهرة عرض جنوبى ولجزم عطارد عرض شمالى كما أشرنا إليه (وكذلك القطر المار بالبعد بين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والخصيص منه له ايضا ميل يقتضي عرضا (وكيفيته مسطورية في كنههم) ولقد احسن في هذه الحوائج ولو عمدها في أكثر البحوث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن العرض لها على الوجه الذي اوردته اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذيلها بمباحث أخرى بوجب زيادة في الصعوبة فلذلك اهرضنا عن الاطناب واخصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية) متشابهة (تحيروا في مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالشاهدة او الرصد في هذه الكواكب (ولم ينسوا) أي لم يتكلموا (فيه) أي في ذلك المبدأ (بذات شفة) أي بكلمة كافية شافية (والذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (افلاك عطارد بعد ما قدمناه) من ان ما ذكره استدلال باللازم على وجود اللزوم مع عدم العلم بالسواة (انها) أي تلك القاعدة (تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحمل) لما بينهما عليه (والمدرك بالصد خلفه فانها وجدت

سبيل الكون

فيجب ان لا يكون مقارنا للشمس بحسب الحقيقة بل مقارنته قد يكون بالتقريب ولذا يختلف غاية البعد الصباحي والمساء في كونه مركز التدوير في موضع معين كذا في شرح التذكرة المحضرى

(نقطة)

لنقطة) أي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى (نسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج) الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا (و) الذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم (في الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فإذا بين ان تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) أي على الافلاك (من ارادت جزئية) لا بد منها في تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) أي ان القصة (لا يمكن في الحركة الجزئية العقل الكلى والحق احاطة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة من هذه الاشكالات واحالها كما نبهت عليه

القسم الثاني

من الاقسام الخمسة (في الكواكب وكلها شاففة) لالون لها (مضبئة) بذواتها (الا القمر فانه كد) في نفسه تظهر كدونه اعني قتمته القريبة من السواد عند الحسوف وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) التدويرية (بحسب قربها وبعدها) فيحس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوءها فقبل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستمرا كما في المرآة وقبل يستدير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستمرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كيف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها اونا وان كان متعينا فله مدار صفرة والزهرة درية أي باض صاف وللمريخ حرة والمشتري باض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) أي في هذا القسم (مقاصد) خمسة (الاول في الهلال والبدن القمر لما كان يستضي من الشمس قتمته المقابل لها ايدا مضي ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضي البهادر ثانيا فلا يرى له ضوا (اصلا) وكانت) حيثئذ (دائرة الرؤبة) وهي الدائرة الفاصلة بين المرقى وغير المرقى منه (منطبقا على دائرة الضوء وهي) الدائرة (الفاصلة بين المضي والمظلم منه وتعرض دائرة الرؤبة ثابتة) تقول (دائرة الضوء تزول) بالجملة (بزواله) أي بزوال القمر (عن المساحة) أي المقارنة للشمس (فبعد الانقراض بينهما) أي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضي مستدق بين نصفيهما وحينئذ ترى قوسا من الوجه المضي (فلهذا المرقى هو الهلال ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس ويزداد المرقى من الوجه المضي عظما (حتى يصير الوجه المضي) بتمامه (البيا) وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما (و) حينئذ ينطبق الدائرتان مرة أخرى فزوا بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان الثيرين بعد غاية البعد بينهما (يتقاربان) من الجانب الآخر (في تقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة أخرى (ويحرق عنها) شيء مستدق

سبيل الكون

فحينئذ عبارة المتن صحيحة بلا استثناء قوله (مضبئة بذواتها) خلافا لبعض حيث قالوا باستفادة اتوارها عن الشمس على ما في الشفاء قوله (على سبيل الانعكاس) أي بالانعكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكون كد اصقلا كالمرآة اذا حوذى بالشمس قوله (لا يكون جميع اجزائه مستمرا) لعدم الانعكاس على جميع الاجزاء لاختلافها في الوضع بالقياس الى الشمس كما في المرآة ونصف الماء الذي يعكس عليه ضوء الشمس قوله (لكنه كذلك) أي كل واحد من اجزاء القمر منير يدل عليه اعتبار حاله عند الطلوع والغروب والحسوفات ومقادير نوره من اول هلاليته الى صبرورته بدرا وضغه لا ينبغي كذا في نهاية الادراك ووجه ضعفه منع الملازمة لجواز ان يكون لكل جزء من اجزاء القمر نسبة الى كل جزء من الشمس بوجب الانعكاس على جميع اجزائه ومنع لبطان التسالي بجواز ان يكون بعض اجزائه منيرا ويرى الكل من البعد قوله (قتمته المقابل الخ) أي نصفه التقريبي لما بين ان الكرة الصغرى اذا قبل النور من كرة كبرى كان المضي اكثر من النصف قوله (منطبق) أي تقريبا لان المرقى منه اقل من النصف والمستضي اكثر منه

(ثاني)

(٢٦)

(مواقف)

من الوجه (المضي) فينص كالبدنية وهكذا يعرف المضي شفا فسيلا (حتى) نرى منه شيئا
هلايا في جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو الحياق وانما لا يرى) القمر يوما واكثر بعد المقارنة
وقبلها الضعف ضوءه ودقته وفريه من الشمس مع ضوئها) الغالب السار لما يقرب منها (فيجتمع) القمر لهذه
الاسباب (من ابصاره) وانما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار الذي عشرة درجة فانه يرى مادة
مسترة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة
المقصود الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس (يقرب العقدين فتكون
الارض) حيث واقعة (بين وبين الشمس فتتم) الارض (ضوءها عنه فيرى كذا) كما هو اونه الاصل
ولان جرم الارض اصغر (كثيرا) من جرم الشمس فيقع الظل (الناسي) من الارض (مخروطا) فاعده
دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذ اجزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس
(فان لم يكن للقمر) في حاله المقابلة (عرض) بان يكون في احد العقدين (انخفض كله لانه اصغر
من الارض) بل من غلط الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض
فان كان) ذلك العرض (يقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة
الحيادية على مخروط الظل من توههم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط
(لم ينخفض) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كدبتي دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل)
من مجموع النصفين المذكورين (انخفض بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اي تلاقيهما وتداخلهما
فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخفض كله
وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخفض تمامه ومكث
بحسب وقوعه في الظل **المقصود الثالث** في كسوف الشمس **فقول** (عند اجتماع القمر
بالشمس) في النهار اجتماعا مرييا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مري (حجب بيننا وبين الشمس)
او وقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلنضوء الشمس بل نرى لون القمر الكحلي في وجه
الشمس فظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس
كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (و يكون ذلك
بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب اليها فوتر قطره
الزاوية التي توترها الشمس كذا) فحجب به عنا تمامها (وربما يكون الشمس) وقت انكسافها
(في حضيضها فلنرى بها) مثلا (نرى اكبر) يكون (القمر) حينئذ (في اوجها فليعد) عنا (يرى اصغر
فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطه به وقد روي فيها) اي الحلقة التوراتية (رويت)
على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مري في

سبيل الكون

قوله (حيث وصل) اي اتصل اليه اي الى القمر فيقع كله اي كل القمر في داخله اي الظل
ومكث فيه اي في داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر الخ لان مركز دائرة الظل على منطقة
البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة فلكه المائل فيكون نصف كل واحد من قطري
صفحة القمر ودائرة الظل واقعا بين شحكت المنطقتين في صورة مساوية عرض القمر لتضع
القطرين المذكورين يكون جهة القمر حاسية مع دائرة الظل من خارج على نقطة في جهة
عرض كعبدب الدائرتين فلا يقع شيء من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون اعراض القمر
اكثر من مجموع النصفين قوله (وهي الدائرة الخ) يعني ان سطح جرم القمر وان كان لكن
يرى في الاستقبال في اي بعد كان من العادة القمر كدائرة ويسمى صفة القمر فاذا خرج ذلك السطح
في الوهم الى ان يقع هناك مخروط الظل وحدث في المخروط دائرة موازية لقاعدته يسمى دائرة الظل
و يكون مركزها ايضا على المنطقة قوله (يساوي فضل الخ) او ان نصف قطر القمر على ما بين في محله

(فان)

(فان كان) ذلك العرض (يقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفا) وان كان اكثر منهما فيا بطر بقى الاول
(وان كان اقل منهما كسفا بقدر ذلك) كالا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكيلات القمر
انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها) اي تلك الكرة
(تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيئ النبا) كافي حال المقابلة
(بقدر او المظلم) كافي حال المقارنة (فحياق وفيما بينهما يختلف قدر ما رآه من المضي) هلايا ونصف
دائرة واهليجيا (ويظله) اي يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال
يقضي ان لا ينخفض القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا الاقط في نسخة الاصل ولذلك اصر المصنف
كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع ليكنه ضرب عليه القلم آخر اذ لوجه الحق (والاعتراض) على ما
ذكره (بعد تسليم الاصول) التي نوه عليها (ان في هذا الاحتمال) الذي اياه ابن الهيثم في تشكيلات
القمر يتفاوت الخسوف (لا ينفى جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكيلات (فلعل في سبيل آخر) لاختلاف
نور القمر بخلاف ما ذكره وما ذكرتموه لكننا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كد تحت فلك القمر فنخفف
به في بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب (يجوز ان
يكون خلق القلقل المختار الثور في الشمس والقمر) في اكثر الاوقات وعدم خلفه الثور فيها احيانا
(و) خلقه اياه في باقي (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اي اول استضاءة الشمس والقمر والكواكب
المحسوسة مطلقا (بكواكب اخرى مستورة عنا) لاننا نراها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما انما
اول كونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيها دون باقي الكواكب (كيف)
لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعده منه (و) هو انه لا يلزم كون تلك الكواكب
المستورة عنا (نيرة) في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توح ذلك) الثور
فيها كافي مقابل الاجسام الكمية الضعيفة جدا **المقصود الرابع** في محو القمر في المشاهدة في صفحته
وفيه اراء الاول قبل خيال) لاحقيقة له (قلنا ويختلف اذ ظروف فيه) لاستحالة توافقه كلهم في خيال
واحد (الثاني قول) هو (شيخ ما يطبع فيه من السجلات من الجبال والبحار وغيرها) قلنا فنخفف
باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما يطبع فيه **الثالث** هو (السواد الكائن في الوجه الاخر
قلنا لا يرى منفرقا **الرابع** هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو عاين للناس) لانه مري كوز في تدويره
في فحن حامل فيته وبين النار يقرب ويبعد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل
لم يتصور هناك تمايزة الانطقة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخين عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس)
هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه المقابلة له (قلنا فاذا لا يطرء القول ببساطة الفلكيات)
اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء متخالفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبينة
على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اي بصورة وجه الانسان فله
عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا في بطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طابع اودفع ضرب)
فان القمر لدخول الغذاء والانف فائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء
من ذلك فليزم التمثيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلقه (السابع) هو (اجسام سماوية) مختلفة
معه في تدويره غير قابل للانارة بالتساوي

سبيل الكون

قوله (انخفض كله) لو وقوعه تمامه تحت الظل قوله لم يكن له مكث) بل تبدى في الحال بالانجلاء
اعدم زيادة الظل على جرم القمر قوله (خيال لاحقيقة له) فهو كالسراب من اغلاض الخس وان لم يلم
حبيه قوله (شيخ ما يطبع الخ) لان القمر كد صقيل كالمرآة فينفع فيه اشياء الجبال والبحار كما
يطبع في المرآة صور الاشياء المجازية فلا يرى موضع الانطباق منها براءة قوله (بعد بعد) على
قدر التعم المحوى من حامله قوله (وجه القمر الخ) لاختلاف ان الكلام في امتناع قبول بعض
القمر للنور التام فالصواب ان وجه القمر لا يكتفي في ذلك قوله (غير قابل للانارة) انما لا يقبل

(حافضة لوجهها) دائما (وهذا أقرب) ما قيل (لكن لا يصلح لتحويل الجو المقصد لما من في الجيرة) وهي الدائرة التي تبعد عن السحاب عند العوام بسيل التباين (قيل احترق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان) السالفة وأما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحترق (وقيل بخار دخان) واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في أحدهما وكثرة في الآخر (وقيل كواكب صغار) مقاربة متشابهة (لا تمايز حقا) بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها لمحات منضبة قال الأمدى (والفرض من نقل هذه الاختلافات ايداء ما ذكره من الحركات لبعضه) وبين (لما قلنا ان الفلك لا يتأثر) أي لاجل (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه (ولا يعمل على ما ينقلونه) من أوائلهم ويعتقدونه (وأما هي خيالات فأمسدة ومخيلات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البصر بالعين يعتبر

في القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد

ثلاثة عشر (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام) خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز) أي اذترك وطبعه في أي حيز كان من احياز العناصر المتأخرة كان طالبا للمحيط (وهي النار وهي حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمعراقها (وبابسة لانها تقضي الرطوبات) من الاجسام الملائمة لها (فان قيل الست فست البيوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذي ذكرته انما هو (فيما عندنا من التبران وهي مغلوقة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم قلت ان النار البسيطة) التي عند المحيط (كذلك) وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء (هو حقه المضاف) الى العناصر الآخرين وان كان ثقلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع أي اوخلى وطبعه لاجل منته بالكيفيتين وكذلك) الحال (في) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) أي للهواء (من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والملا (وتقل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضي انطباق مركزه على مركز العالم فهو اذترك وطبعه في أي حيز كان من احياز العناصر المتأخرة طالبا (وهي الارض باردة يابسة وبخفيفها الحس وتقبل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا) الذي ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العناصر الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على ما مر من التفسير (وطبيعته الجود لان طبيعته البرد وانه يوجب جوده لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالتار والماء والهواء والارض متباعدة وما كان منها الطيف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف الحكم الذي عليه الوجود قال المصنف (الناقضة) لما ذكره ان يقال (لم لا يجوز ان لا تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي ذكرها) الآن (اذ قيل) هي (واحدة) واختلفوا في تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها) اذ لا جسم اصرف في طبيعته من التارو (اذ الحرارة) المفرطة التي فيها (مديرة للكائنات ولانها تحل الغير الى طبعها وحصلت البواقي) من النار (بالتكاثف) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثاني)

في سياتي لكوتى

الانارة بالتساوي ما لا اختلافها بالتويع واما لا اختلاف وضعها في المواضع الرصدية من التدوير فيكون اقل تكاثفا في المواضع الغليظة فيكون اكثر تكاثفا قوله (حافضة الخ) دفع لما قيل من المنعبد ان يكون وقوع تلك الاجسام على وجه يؤثر دائما في القمرا وواحد قوله (الطيمات) اللطيفة بإخاء المجبة من صحاب ونحوه قليل منه قوله (فان قيل الخ) ان قرر هذا الاعتراض معارضة كان الجواب المذكور بطريق المناقضة موجها وان قرر بطريق المناقضة بان يكون متعالي كبرى الطوبى اعني قوله كل ما في الرطوبات فهو يابس

(هي)

هي (الهواء رطوبته ومطاوخته للاتصالات) ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة اللطيفة) فهي هواء لطيفة الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله الخلط) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محسوس) فيحصل من تخلطه الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هي (البخار متوسطه بين الاربعة) في الاطراف والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواءا وبارا وازدياد كثافته ماء وارض (وقيل) ليست واحدة بل (لا بد من التعدد) فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد مائمه تركيبها (فان كان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفرقة والماء ارض ممتلئة بالزج) مع اجزاء ثمانية (الثاني) هما (الماء والارض لاقتضاهما الكائنات الى الرطب والاتصال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للخط) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء مثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافضة لها فاما الهواء اشد تكاثفه والنار هواء اشد جراته (وقيل) العناصر (ثلاثة هي الارض والماء والهواء المامر) من افتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع في كلام الأمدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فاما هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ما عدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة او مادونها على ما مر بل هي (اجسام) وفي كلام الأمدى جواهر (صلبة غير مجهزة لانها يابسة) وقيل اصول المركبات هي (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكتفي) في اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) أي بعض هذه الاقوال الخمسة المتنافية (بالحجة بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ قلنا ان يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة و يكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها لافي الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلنا انها اربعة) لكن لانسل ما ذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز ان تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقلية طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) في الاحياز (لتفاوتها في الثقل والخفة) فالانقل اسبق الى المركز من الثقل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الاخرى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتب قبضتها يرسل في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسل وبعضها يطفو عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يبق دليل على وجود كرات النار عند المحيط) كما زعم (وأما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام الى النار) كما عند البراد والاحراق (لا يقال الشهب دالة على وجودها لانها تقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالته الادخلة المرتفعة الى النار فلا يثبت وجود كراتها (وان سل) وجود كرات النار (فالدليل على ان البسيط منها يصعب تشككه) حتى ثبت بيوسة النار (وهل الى ذلك طريق التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها و) اما (افناؤها الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افتاء الاجزاء المائية) التي هي رطوبة بمعنى البلل (ولا دليل فيه على البيوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافتاء مع انه رطب الجوهر (فان قلت ذلك) أي افتاء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه في الرطوبة ويخفف الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن القطع به) أي بان افتاء الرطوبة بمعنى البلل يدل على بيوسة المقي

في سياتي لكوتى

فلا توجه الجواب فلا بد من اثبات المقدمة ولا يصح القول بانه لم قلتم ان النار البسيطة كذلك قوله (فلم لا يجوز ان تكون) اختلافها في الميل الصاعد والهابط يدل على ان كلها ليست خفيفة ولا ثقلية أي بسبب طاهر سطحه على سطحه بنسبة واحدة وذلك لانها لو كانت فيما بينهما لكان

(ثاني)

(٢٦٨)

(مواقف)

في ذاته لانه موجود بذاته كما في الهواء (وعليكم الدليل) الموجب لقطع به (وكيف) يقطع به
 (وشماع الشمس بفعل ذلك مع انه لا يوصف) في نفسه (يخرو لا يوصف ولا يوصف من الكيفيات
 ثم لانهم ان الهواء حار) بل هو يارد بطبعه (وانما يستفاد الحار من اشعة الشمس) التكملة اليه
 من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابتعد عن الارض (كان اقل حرا) لضيق
 الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زهرا) في غاية البرودة
 (فما قلتم ان ذلك) البرد الشديد في الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشيبة المائية
 التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يوصل اليها اثر الانعكاس (ولانهم) ايضا (انه رطب فانكم
 اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس تنفيه استسكا) عن التشتت (والهواء ليس كذلك)
 فان الاجزاء الزاوية لا تستمسك بمخالطته (ثم لانهم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك
 كان باطن الماء بالاجزاء اخرى من ظاهره فظاهره) عند العاقل (ان وجوده يبرد الهواء)
 الجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء) اما (الماء) فانه (بطبعه لا يبرد ولا يحار) وكيف يجمعون بين
 قولكم طبيعة الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لا مخالطة بين القولين (لانه سهل التشكل في نفسه
 (اذ يكتفي في ذواته) الذي يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة
 الجوهرية (فلا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لسهولة له وذواته المستلزم لها
 مستند الى امر خارج ولئن قلنا عن هذا المقام قلنا (فما قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)
 اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب (غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها ولم تقع)
 اضلا (لم تنف عليها وعدم الوجود لا يدل على العدم) وحينئذ جاز ان تكون الارض رطبة (المقصود
 الثاني) زعموا ان الارض كريمة اما في الطول (اي فيما بين المشرق والمغرب) (فان البلاد) المتوافقة
 في العرض والتي لا عرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب
 (عليها متأخرا بنسبة واحدة) وكذا الحال في الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب
 بتلك النسبة (الا في الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لاننا رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه
 في بلاد شرقية مثلا آخر الليل) وجدناه (في بلاد غربية عنها) اى عن البلاد الاولى (بمسافة معينة
 هي الف ميل) (قله) اى قبل آخر الليل (بساعة) وجدناه (في بلاد اخرى) غربية عنها (اى عن البلاد
 الثانية) بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانية بساعة (والحاصل انه يوجد في هذه البلاد
 الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلما ان طلوعها) اى طلوع الشمس (على
 الغربية متأخر) بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية
 قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (واما في العرض) اى فيما بين الشمال والجنوب (فان السالك
 في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ارتفاعه فيه على نسبة واحدة (حتى يصير
 بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التي كانت مخفية عنه (وتختفي
 عنه) الكواكب (الجنوبية) التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك
 واما فيما بينهما) اى بين الطول والعرض (فلنذكر الامر) فان السالك فيما بين المشرق
 والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله
 في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين
 لهما (واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا) عنه (بانه كضاريس صغيرة على كرة
 كبيرة فلا يفرح في اصل الكرة) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته
 اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع
 نصف فرسخ الى آخره او يحدف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان يقال (هـ)
 سبيلكوتى

الطلوع على الجميع والغروب عنه دفعة ولو كانت صغيرة لانعكس الامر في الارتفاع والانخفاض
 قوله (او يحدف الخ) فان اعظم جبل نسبته الى الارض نسبة سبع شعيرة الى كرة قطرها

ان ما ذكرتم كذلك فاقولكم فيما هو مغمور بالماء (اذ لا يتأق فيه ذلك) فان قيل اذا كان الظاهر كريا
 قابلا في ذلك لانها طبيعة واحدة قلنا المرجح (حينئذ) الى البساطة واقتضائها للكرة (الحقيقية) (و) لا
 شك انه (يتمها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (لحسن) بسبب كونها في غابة الصغر واعلم
 ان ارباب العالم يكتفون بالكرة الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجسس عليهم
 السؤال عن المغمور ولا يلبق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة (المقصود الثالث) قالوا (والماء)
 ايضا (كرو اوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعنى انه يظهر عليه
 رأس الجبل اولاً ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وما هو الا
 لستقيب الماء) على هيئة حذبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال الماء شفاف) لالونه (فلا يسهل
 كالهواء) (لانا نقول ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (في الماء البسيط) (الصرف) (وهذا) الماء السائر
 (بمخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوخته) فله لون ما كسائر المياه المرئية (الوجه الثاني)
 الماء المرق الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تشكل بشكل
 الكرة فدل على ان طبيعته تقتضى الكرية (واما انتم ذلك اذ ادين كونه كرة حقيقية والحس لا يمتد
 عليه في مثله) بين ايضا (ان ذلك لطبعه لا لصادفة الهواء) اياه من جوابه (او بد حرجة في الطريق
 او بسبب آخر) لانهم (اي المتكئين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون) زعموا ان الماء انما كان
 فهو قطعة من كرة كرههم كره العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنا حكاية الطاس في قبة الجبل
 وقعر البر كاسبق وهذا (البنى عليه) (لا يهبطه) اى لا يغيب الفرع الذي خرو عليه لجواز ان يكون هنالك
 مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة (الوجه الثالث) مثل ما تقدم في الارض
 من (تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختلافه (المقصود
 الرابع) الارض في وسط الكل (اى من كرمهم انطبق على مركز العالم) لان الكواكب في جميع
 الجهات (والجواب من الارض) ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولاه (اى انقبل المطلق الذي
 هو الارض) في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر
 وفي بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغر وتقول) نحن في رد ما ذكره (لم لا يجوز
 ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اى لذلك القدر (محسوس)
 وهو (اى قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب) (مقدار غير قليل في نفسه)
 بل هو كثير (المقصود الخامس) ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس (فالخط الخارج من مركزها
 الى نقطة ما) على الفلك كركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم
 سطح الارض (وان كما يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة تراوية واحدة) من جانب الارض ثم يتفارقان
 على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين
 بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقوفهما لا يتفاوت في الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر
 وصار موقعا واحدا (ولذلك) اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان
 الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض
 في حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى
 (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولا يبعد) حتى يكون الخفى اكبر
 (هـ) الذي ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غروب الفلك القمر واماء الفلك القمر فلا رضى) بل لنصف قمرها

سبيلكوتى

ذراع كما بين ذلك في محله قوله (في السطح الظاهر من الارض والماء) انما يتم ذلك لو كان المتر
 واقفا في كل الارض والماء في شرح التذكرة المحضرة اذ الادلة المذكورة لمادت على استندارة
 القدر المكشوف من الارض حذس ان الباقي كذلك قوله (على نسبة واحدة) ثبت تحذيب

(عند قدر محسوس ولذلك يختلف) في المحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة) وهو ما ينبغي اليه الخط الخارج من مركز الأرض) مارا بمركز القمر (غير الموضع المرئي) له فيها (وهو ما ينبغي اليه الخط الخارج من الباصرة) مارا بمركزه. وإنما اختلف الموضعان في المحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنهما معتبرة في المحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبداء فوق يقع منه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منه (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا) فلو فرض ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض ثمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار الاختلاف بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط السماء الزاوية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بينهما واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر اي القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط السماء الزاوية (كان) الطول (المرئي زائدا على ما تزل) والصحيح ان يقال على الحقيقي (بذلك القدر) من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقي فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئي او ينقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئي فيكون) الباقي بعد نقصان الطول (الحقيقي واذا اعتبر صاعدا) بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط السماء الزاوية (كان الامر بالعكس) مما ذكرنا يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشي من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالزاوية والعلوية ليس لهما ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شي يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقد مر انهما لم يعلم حالهما في اختلاف

سبيل الكون

ظاهرة بنسبة واحدة قوله (ولذلك يختلف الخ) وذلك لان دائرة الارتفاع تمر بطرفي هذين الخطين لانها تارة برأس الشخص وعدم المحاذيين تغطي الانف ويمر كرى العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معاً في سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان ايضا في سطحها فاذا اخرجنا الى سطح الفلك الاعلى قطعنا محيط دائرة الارتفاع فنحصر بينهما قوس منها قوله (قد يقتضي الخ) اي يقتضي اقتضا جريتها ان يكون موضعا الكواكب في الطول والعرض الحقيقيين اي المقسمان الى مركز العالم بخلاف موضعيهما المرئيين المقسمان الى سطح الأرض الذي هو موضع الابصار قوله (واذا كان الكوكب الخ) اي على توسع المطالع كانت هذه الدائرة التي من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حينئذ فلا يكون له اختلاف الطول لان القطعتين اللتين هما موضعان في الطول يتحدان على فلك البروج وذلك ان العرضين الماريتين بطرفي الخطين المذكورين متطبعتان حينئذ على دائرة ارتفاع

(المنظر)

المنظر (المقصد الثالث) الأرض ساكنة وقيل حائرة (اي متحركة) (الى اسفل ابداء فلا تزال) الأرض (تنزل في خلاه غير متساوية في طبيعتها من الاعتماد) والثقل (الهابط يبطئه بيان تناهي الابعاد) التي يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاه) وايضا لو كانت هابطة لوجب ان تصغر اجرام الكواكب كل يوم في حثنا ولو فرضت صاعدة دائما لكانت تزداد فكلما كان اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية (وقبل انهاء الدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق) خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد) على هذا التقدير (وانما) تخيل بسبب حركة الأرض اذ يقبل الموضع من الفلك بالقياس اليها (دون اجزاء الأرض) اذ لا يتغير الموضع بينما وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحسبة الأرض وختي عنا بجديتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الأرض ساكنة) في مكانها (والمحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس له فلك اطلاق) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه) يرى (الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى القيم حين يسير القيم اليه) كذا يرى (غيره) متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته (من امور قدمناها في غلط المحس وابطلوا ذلك) اي تحركها على الاستدارة كما زعم هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول ان الأرض لو كانت متحركة في اليوم ببلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الأرض (وهي المشرق) ان لا يسبق موضعه الذي رمى منه بل تسبقه الأرض) وذلك لان الأرض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من التحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الأرض (و) ينبغي للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها ان يمر) عن الموضع الذي رمى منه ويحاذيه (بقدر حركته وحركة الأرض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة) التي يقطعها السهم (من الجانبين بالجرية) الوجه (الثاني الحجر رمى الى فوق فيعود الى موضعه) الذي رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الأرض متحركة الى المشرق لكان) الحجر (ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان) الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان متباينان لجواز تشابههما الهواء) المتصل بهما مما اتصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة كما يقولون بمشايعة التار للفلك فلا يلزم شي من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الأرض تبعاً للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمى منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيساوي المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رمى منه بل ينزل راجعا اليه (وعدتهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الأرض فيها

سبيل الكون

الكواكب التي هي دائرة الرؤية فتقطعان منطقة البروج على نقطة هي موضع الكوكب في الطول قوله (الأرض ساكنة) انما تلون بسكونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة العقل فليس لها محيط فيتزل ومنهم من قال بتناهيها وهم فرقان فرقة زعموا ان ليس شكلها الكرة فذهبوا من قال ان حذبة الأرض فوق وسطها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقل اذا انبسط ان يتدفع على الماء والهواء مثل الرصاصة اذا بسطت طفت على الماء وان جئت رست ومنهم من قال ان حذبة الأرض اسفل ووسطها فوق وهو الذي ينادى بفرقة قال بكر وبنها فذهبوا من جعل سكونها بسبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب ومنهم من زعم ان وقع الفلك بحركة من كل الجوانب والقائلون بحركتها فذهبوا من قال بحركتها المستديرة فهذه هي الوجوه الفاسدة في سكونها وحركتها والحق انها ساكنة لكونها حاصلة في حيزها الطبيعي

مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) فلا تكون محركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) أي وجوده فيها (مبنى على أن ما لا يلبس له) أصلا (لا يتحرك فسترا) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لامعة (وقد عرفت ضعفه) في مباحث الخلاه كما اشير اليه في مباحث الميل (ثم لا نسلم تماثلهما) أي تماثل الميلين حتى يلزم التماثل بين المبدأين (لما يتبين اجتماعهما في العجلة والدرجة) المقصد السابع ما يوازي من الارض معدل النهار) أي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجعب المدارات اليومية فيه نصفين) على قوائم لمروءه بقطبي المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (في جميع السنة سواء) لتساوي قوسيهما الواقعة احدهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك لا يحس به ولا يلتفت اليه (واما في غير ذلك الموضع) الذي هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل نصفين) لكن لاعلى قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمر احدهما بقطب الاخرى (فتعد كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد الاعتدالين في اول الليل او النهار يساوي الليل والنهار ويطعم) الافق هناك (سائر المدارات اليومية نصفين) أي بسمين (مختلفين اعظمهما) أي اعظم القسمين هو الظاهر (الذي) يكون (في جهة القطب الظاهر) والخطي الذي يكون في جهة القطب الخفي (فالشمس في أي جانب كانت) من جانبي الشمال والجنوب (كان نهارهم) أي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس (اطول من ليلهم وفي) الجانب (الاخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دوالية) أي متصلة غير مائلة فالكوكب المتحرك بهما يرتفع عن الافق متصفا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التي هي عليه) أي على خط الاستواء (في السمتين وهي) أي المسافتين من تين (عند كونها في الاعتدالين فلهن صيفان) مبدأهما الاعتدالان (ويكون غاية بعده) أي بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهن شتاآن) مبدأهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهن ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية (الان الفصول لا تكون متساوية) في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤسهم) في السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز

سبيل الكون

قوله (مبدأ ميل مستقيم) لما يشاهد من حركة اجزائها الى جهة السفلى والكل يشاهد الجزء في الحقيقة قوله (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) لان مبدأ الميل المستقيم يقتضي الخروج عن الخير مبدأ الميل المستدير يقتضي عدم الخروج قوله (والاعتراض الخ)

مدفوع بما ذكرناه وقدم بحقيقته

في بحث الميل ثم

٢٢٢

م

ذلك لانسابت رؤسهم بل تقرب منها) في احد الانقلابين (وتعد) عنها في الاخرى فلهن تلك الاربعة (وفي المواضع التي المدار الصبي ابدى الظهور فيها لا تقرب الشمس) هناك (دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي) أي هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصبي) ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدى الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفي المواضع التي المدار الصبي ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة) واحدة (فيكون الليل) حيث (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار ابدى الخفاء في موضع لا يكون مدارا حقيقيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا حقيقيا في موضع آخر لا يخالف عن ركازة (وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس تطبق المنطقة على الافق اذ يبعد) حيث (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة (فانما مال القطب) أي قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق (نصف المنطقة الشرقى وانحط) عنه (النصف الغربى دفعة) واحدة انحال افتراق القطبين تقاطع العظمتين على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصبي فيها ابدى الظهور والمدار الشتوي ابدى الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها (وفي المواضع التي يجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة) يتوسطها الانقلاب الصبي (ابدى الظهور) لا يقرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي (ابدى الخفاء) لا يطلع (ويبينهما) من الجانبين (قوسان) اخران يتوسطهما الاعتدالان احدهما (وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا) تطلع مستقيمة وتقرب معوجة أي تطلع اوائل البروج قبل او اخرها) على الاستقامة (وتقرب او اخرها قبل اوائلها) على الاعوجاج (و) القوس (الاخرى بالعكس) أي تطلع معوجة وتقرب مستقيمة (وفي هذه المواضع الثلاثة) فقلة الثلاثة اما زائدة او اقل منها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حثلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لا يحاد قطبيهما وليكون محوره) أي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمر كزه (فانما على سطح) الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الاخر منها (تحت دائما) ولا يكون هناك للكواكب ولا شيء من النقط المفروضة على الفلك طالع ولا قروب بحركة الكل بل يمر كأنها الخاصة (تكون السنة كلها يوما وليلة) لان مدة قطع الشمس بمر كزها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها لنصف الخفي ليل وهاتان المدتان متفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالكواكب تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل (في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذي هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها) أي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (في ثلاثة اشهر) ويكون غاية ارتفاعها مقدار الميل الكلي (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (في ثلاثة اشهر) اخرى ايضا (حتى تقرب وتكون تحت الارض سنة اشهر كذلك) أي يزداد انحطاطها عن الافق في ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم يرتفع عنها في ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل الى الافق * المقصد الثامن سبب الصبح كره البخار تنكف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقبل في آخر مباحث البصريات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثمان عشرة درجة على ماعرف بالتجربة استنار بضوئها البخار

الكشف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك التور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشقي مثله) لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يلقب بالكتاب واما تصورهما صلي ما ينبغي فليطلب من موضع آخر (والجرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح) انما هي (لتكاثف البخار في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها) اي تلك الزيادة في غلظ البخار (بقدرة بع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتقص) تلك الزيادة (في غيرها) اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف البخار (بقدرة غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) اي كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اي غلظها (سنة عشر فرسخا) او سبعة عشر * هو المقصد التاسع في الارض تلال وهاد لا سبب خارجة ومعدات متلاحقة لا بداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تنتهي (فقال الماء بالطبع الى الوهاد) والمواضع الفارة (فانكشف) عن الماء (التلال) والمواضع العالية بجزيرة بارزة من وسط البحر (مماشا للنبات والحيوان) الذي لا يمكن ان يمتش الا باستشاق الهواء وهذا انكشف هو المصور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مقبورا فيه كسائر اجزائها (ولم يذكره سبب الاعتناء الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تصورها وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذي ذكره (رجوع الى القادر المختار) واستناد العمل الى مجرد مشيئة (فان اختصاص جزء من البسيط) الذي هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اي الى اجزائه (بما لا سيل للعقل اليه) في معرفة سببه (واذا كان) الثاني (كذلك) وهو انه لا بد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها (ووفق للاستزواج اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة * هو المقصد العاشر في قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يقد الطين اللزج جردا ويحفره التجرب وما يرى من عودار) اي نموذج (له في كبر الحزافين ثم عوار السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بزيادة الانحمار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه العمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحر فحصل فيها طين لزج كثير فبحر بعد الانكشاف وحصل الشقوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال وما يؤكد هذا الظن انما نجد في كثير من الاجزاء اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان (ولا ينبغي ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اي نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي زعموا انها المعدات لها (قطعا) اي جزئيا لا يشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة (يستدعي سببا) مخصوصا (وعنده) اي عند هذا الاستدلال (يقف العقل ويحبل) اي يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لاتفضل ذلك اولا) خذنا للمؤنة (نعم لا يبعد ان يكون ذلك) اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تصكوها (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليون وغيرهم (بالوسائل لا عندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا * هو المقصد الحادي عشر في العناصر الاربعة ثقيل الكون والفساد اي تلحق صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتليس صورة عنصر آخر) وهو معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذي هو احد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلاوسط وهو كل عنصر يشارك) عنصر آخر (في كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربعة (ويختلف في كيفية) اخرى منهما (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لا اشتراكا في البرد) وان اختلفا في البيوسه (وذلك كما يحصل بعض اهل الجبل) من طلاب الاكبر (الاجزاء مياهها سائلة) فانهم يتخذون مياهها

حارة ويحملون فيها اجسادا صلبة حربية حتى تصير مياهها باردة (وينقلب في بعض المواضع الماء حار صلبا كمين سيهكوه) وهي قرية من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حرا حرا من غير من المواضع (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لا اشتراكا في الرطوبة) وان كانا يتخالفان في الحرارة (كما يصير الهواء بالسيخين وهو معنى التثقيب) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس (و) كما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لا سبب له بوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكما يظهر الطاس بكم على الجمد مع عدم الملافة) يتجمعا فانه يركب قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينقل اليه) بالرشح (لانه لا يبعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان بالطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الرشح على سبيل التصاعد انبث بالماء الحار (وكذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لا اشتراكا في الحرارة) وان اختلفا في البيوسه (كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين) بالالحاح في الفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفي) النار (تصير هواء) فهذه هي الانقلابات بلاوسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما (وبعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) مسا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الى نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقص) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسهما وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان ينقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلاواسطة لا اشتراكا في البيوسه والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بينهما بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هنول العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقالوا لجميع الصور) انصارية (واعتادوا هذا للصور المختلفة) التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربعة المتفاوتة ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى القالك وكل ما كان اقرب اليه كل اسخن واظف وكل ما كان ابعد كان ابردوا كلف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيد) اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهويول المشتركة بالقرب وببعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على ان لا يلزم تركيب الاجسام من الهويول والصورة ولا يلزم الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة هو المقصد الثاني عشر في زعموا ان هذه العناصر الاربعة (هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويبنونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا من كبر في القرع والانيق انفصل هذه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه بخلاطين ففرقتهما الحرارة (ولا شك ان الله) اي في ذلك المركب (اجزاء هوائية بها تحلل الاجزاء) الارضية والمائية التي فيه (والالكان) ذلك المركب (في غاية الاندماج والرسانة وكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذي) كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولا شك انها) اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب (مختلفة بالطبع بطول كل) منها (حرة) الطبيعية (وذلك بوجوب التفريق) في المركب وعدم بقائه (فلا بد) فيه (من جامع يفيد طبيخا واضحا بوجوب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج (الاجزاء) اشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه (فلما الحرارة لا يجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الاخر المجاورة وله) اي والجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار اندام (لا بدله من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) في حال بقاء المركب (وماذا من التفرق ابتداء) اي بلاوسط شي * فلا يحتاج حينئذ الى الجزء الناري وحرارته الطبيعية المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيد استساكا من التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فيجزان يكون متضجعا (ووجود الاجزاء الهوائية) في المركب (عالم

يتحقق) اذ يجوز ان يكون يخلط اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء اوترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة (والثاني) وهو طرقي التركيب (انه يكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولابد) في النبات (من هواء يخلط) بين اجزائه (و) من (حرارة طائفة اذ لو فقد احد هاتين لم يكن على ما ينبغي) فقد ان ع) كما اذا القيا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنها يحصل الانسان) لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذي غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل) اي جميع المركبات حتى العادن فانها في حكم النبات (آتلى) اي راجع (الى حصولها من العناصر) الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذي استدلووا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال بالدوران وانه لا يقيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكوينها (فلم لا يجوز ان يكون) تكونه في حال اجتماعها لانها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال (باجراء العادة في المفسد الثالث عشر) طبقات العناصر سبع اعلاها (الطبقة) النارية الصرفة ومحبها ناس لمصر فلك القمر ونحوه (اي تحت الاعلى المذكور طبقة) نارية مخلوطة من (النار) الصرفة و (الاجزاء) الهوائية (الحارة) تلاشي في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزهرية) وهي الهواء الصرفة الذي يرد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليها انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والبرد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية) وهي الهوائية المخلوطة مع المائية (ثم) الطبقة (الزهرية) وهو ما فيه ارضية وهوائية (ثم) الطبقة (الطينية) وهي ارضية مع مائية (ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التي هي قريبة من المركز ولم يمد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء منها

القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر

من المركبات لان مالا مزاجا له منها قليل فالقياس الى ماله مزاج (وهو) اي هذا الاكثر (ينقسم الى ماله نفس) اما نباتية او حيوانية (والى ماله نفس له) وهو العنسيات (وفيه ثلاثة فصول في الفصل الاول) في المزاج وفيه مقاصد (اي مقصدان) الاول في قائلوا الصورة الجسمية (اي الصورة الحادثة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تفعل الاولى في مادتها) التي حلت هي فيها (ثم في مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تستغن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالجوارح شرط للتفاعل) الواقع بين الاجسام الاربي ان النار لا تستغن الاماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا ماسة امكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) تفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) اي التفاعل الذي كان (بالماسة) التي هي الغاية في المجاورة (والماسة انما تكون بالسطوح) لاشك في انه (كما كان السطوح انما كانت الماسة) بها (اتم وذلك) اي تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغير الاجزاء) اذا تحققت ماصوراهم فتنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (ذات صغر اجزائها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فدل صورة كل) منها (في مادة الاخر فكثيرت صورة كفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار) فدل ذلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل له) كيفة حراقل تستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل يخلطها (بالنسبة الى الحار) وتستغن بالنسبة الى البارد فانها كيفة متوسطة بينهما (اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احدهما عدلت من الاخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر البارد فيحصل له) برداقل مما كان (كما قررنا فاذا اشتد

التأثير) من الجانبين (حتى حصل في جميع اجزائه) من العنصر الحار والبارد (كيفة متوسطة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالعدل اعني الدرجات (التي هي بين غاية الحر وغاية البارد) اي هي واقعة بين هاتين القاتين (وحصل التشابه بينهما) اي بين الاجزاء المذكورة (في نفس الامر) بان تكون اجزاء العنصر البارد واقعة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حقيقيا بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه قوله (لانها المجاورة بحسب منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منهما يافيا على صرافته) في كفيته كما يقول باصحاب الحيلط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفة واحدة متوسطة توخطا ما بين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفة المتشابهة تعني مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفة المذكورة (يسمى امزاجا) واختلاطا امزاجا في قوله المزاج بناء على ما تقرر (بانه كيفة متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متضادة الاجزاء) المتماثلة (بحيث تكسر صورة كل) منها (صورة كيفة الاخر) قال الامام الرازي لاشبه في ان الشيء لا يوصف بصفة مشابة لنفسه وانما قلنا الكيفة المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب يمتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفة القائمة به غير الكيفة القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفة لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والملة واجبة الحصول مع المعلول زم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى زم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادى الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفة لان الكيفة الواحدة بالذات لا يبرض لها الاشتداد والتفص بل هما برضان لملها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط (والاشكال عليه) اي على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لانسان التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولا تماس) بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما يقابلها فكيف يجرى بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا باللاق (والتماس) لا يقال المدعي في التفاعل (بل بالجوارح و تماس) وفيما ذكرتم من صورة التقص لا تفعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوء الكهنا لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرقى اثر في العين ولم يؤثر في عينه قطه (لا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما رآه من جانب واحد وانه) اي ما ذكرناه (يقيد هذا القدر وهو يكفينا) وفي الباسح المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعمل على المشاهدة فيقال الكلام المماوقع في اجزاء الممزج وهي لا محالة متلاقية ويشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا باللاق والتماس فلا ينبغي ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقة وماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدد بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق يخلع وان كان نادرا • الوجه (الثاني) لم قلتم ان هذه صورة غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة (اي متماثلة في الحقيقة) (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) القوم لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا امرا مغايرا لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل ذلك) اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (فلنما رتب الحرارة والبرودة مخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال نعم هي مربية معينة) من تلك المراتب (هي النارية ومادون ذلك) اي مربية اخرى معينة دون الاول (هوائية) الوجه (الثالث) ان يقال المحدور الذي يلزم من جعل الكيفة فاعلة لازم ايضا من نسبة

الفعل الى الصورة (الصورة انما بفعل) اي تكسر كيفية غير ما فيها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فكون الكيفية شرطاً في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسار لا يجوز ان يكونا متعاقبين والانقلاب المتعاقب غالباً كما هو بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع الشروط فتوجد الكيفية ان الصفر فنان مع الانكسار فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا حال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفية \odot الوجه (الرابع الماء الحار اذا دخل بالماء البارد كسر) الحار من برده ومن المحال ان يقاسل للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للثلاثين الا صورة واحدة (فعل ان الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية دون الصورة) فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة (الفاعل محذور) لاحقيقة فانها ليست موجودة للكيفية المنكسرة (واما ذلك) اي الحاصل من الصورة (اعداد) لسادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (التوسط) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ القياض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعدود في الار) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده (كالحرارة والحصول في الطرف) من المسافة فان الحركة مدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تهدم مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن تقتضيها بالذات فان هذا امون من النفاذ بل ان جعل الكيفيات انفسها مدمرة لموادها بضادها لم يلزم منه محال بما ذكر اذ الممد قد لا يجتمع الاثر (فلنا فالتراج) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل مختار) فلا حاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وسنقيم الدلالة على انه فاعل مختار) فيبطل القول بان الصورة او الكيفية مدمرة المراج عن المبدأ في تنفيذ على مذاهب في المراج \odot بخلافه للماء (الاول انه يخلق صورة ويلبس صورة متوسطة) يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفصل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلق صورها فلا يبقى شيء منها صورته الخصوصية به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للسلطان (بل ليس صورة نوعية للمركب) اي ليست الصورة للبرودة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالتساؤل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المراج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور السلطان في المركبات ذوات الامر جده ويرد عليه ان ما ذكره قداما وكون لامراج لانه انما يكون عند بقاء الممزجات باعدادها (وبطلة) ايضا ما حكيتاه من حكايات الفروع والادنى لان اختلاف ما يظهريه (اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعناه فيها المركب كقطعة لحم مثلا تنزل الى جسم مائي متقاطر والى كاس ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعدادها لطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر (رهو) اي اختلاف الاستعداد (ذليل اختلاف الماهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور السلطان في المركبات والالم نقل اليها احترازا عن ان يقال انها تكون بتأثير الحرارة لانها كانت فيه (فان قيل) اذا كان جوهر السلطان ياقيا في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها ممتدة في حرارتها والصورة اثرية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحما واذ اجاز ذلك (فلينظر في النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (ان تحدث لها الكيفية المتوسطة) اي الحرارة الممتدة (فتصير لحما) فلا يكون الى التركيب والمراج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات (فلنا المراج) اي التركيب (شرط فيه) اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة الممتدة كافي في حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة وارادة عليكم ايضا لان خلق السلطان صورها ولبسها صوراً اخرى انما يكون عند انتهاء كيفية

الى حد معين فن الجاز ان تنتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد صحتها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب (الثاني) وقد يجعل هذا مذهباً ثالثاً نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشترنا اليه (القول بالخلاط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس) فان التساؤل بالخلاط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصرفة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة مجتمعة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستعمل في كونه بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملافة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كائنة بل نفذت في الماء من خارج فهو لا اصحاب الغشو والغوذ والاولون اصحاب الكون والبروز وكلاهما يتكرران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثر بل تكون ههنا \odot المقصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يتخلو عن اثنين منها كما هو وهي متضادة فمع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمقادير منها) اي من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب اجسام محالها (متفاوتة) في انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عديدة الميل الى الطرفين) المتضادين (فكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي) فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوي قبول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كميتهما لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوي لان الميل قد يختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في اللحم كافي الماء المغلي بالنار والمبرد بالتلج فان ميل الذي بسبب الكثافة واقل من اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفي فيه باختيار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعتها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما (قاوا وان لا يوجد) في الخارب (اذ اجزؤه متساوية) في الميل الى احيازها متفاوتة (فلا يقسر بعضها بعضها على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتفاوتة بعضها آخر منها (وطبائرها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة) معتد بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجوداً في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما يقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بميت تكون المائلة الى العلو) كاتار والهواء (في جهة السفلى وبالعكس) اي وتقع الاجزاء المائلة الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو (فتتجانس) الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون متفصل كاصل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قاوا وما ليس معتد لاحقيقة ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) و يلق به في خواصه وآتاه كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعتها والبرودة الغالبة في الارنب لجينته (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفّر على المزاج من العناصر القسط الاثني به في مزاجه (والا) اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي

(فغير المعتدل وكل من العسرين) أي المعتدل الطبي وقسمه (ينقسم إلى ثمانية أقسام فالمعتدل لا قد يعتبر بالنسبة إلى) أمور أربعة (النوع والصنف والشخص والعضو) يعتبر (كل) من هذه الأربعة (بالنسبة إلى الداخل) تارة (و) إلى (الخارج) أخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن أن توجد صورته النوعية إلا بعد) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا بعداءه والا كان جميع أفراد النوع الواحد كالإنسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ذو طرفين) أفرط وتقرط (إذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوع (والتي أمرجهته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه) فالزجاج الخالص ليدن بدن من البدن الناس هو اللائق به من حيث أنه إنسان دون مزاج القرس والجار وغيرهما وذلك لأنه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى إذا خرج إلى شيء من هذه الأمزجة مات (وله) أي وأكل نوع (أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك المرض) أي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي (هو البقي الأمزجة الواقعة) في ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلقه) من صفاته وآثاره المختصة (اجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعي (بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص) فلا اعتدال النوعي المقس إلى الخارج يحتاج إليه النوع في وجوده ويكون حاصله لكل فرد من أفرادها على تفاوت مراتبه والمقاس إلى الداخل يحتاج إليه النوع في اجوديته كماله ولا يكون حاصله إلا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضا حاصله إلا في أعدل حالاته (وعليه) أي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفي بالقياس إلى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا إلى أمزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه وإذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس إلى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو البقي الأمزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ يكون حاله أجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصله إلا لأعدل شخص منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الأصناف أولا والاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه ووجوده سليما وهو اللائق به مقيسا إلى أمزجة الأشخاص الآخر من صفته وله أيضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة إلى الداخل هو الذي يكون به الشخص على أفضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا إلى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون أمزجة سائر الأصناف ولا يعارض إلا أنه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا إلى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على أحسن أحواله وأكمل أزمانه (وأما غير المعتدل فلأنه إما أن يكون خارجا) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (ويسمى البسيط وهو أربعة حار وبارد ورطب ويابس أو) يكون خارجا عنه (في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) أيضا (أربعة حار ورطب وحار يابس وبارد ورطب وبارد يابس وأما الحار البارد مثلا أو الرطب اليابس) أي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين (أو اجتماع ثلاث) أو أربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء جارة وخمسة باردة فوجدت عشرة حرارة وستة باردة فهو أحر مما ينبغي وبارد منه) وقس على ذلك الأجزاء الرطبة واليابسة والأزود والجات العفلية (لأننا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طيبا أمما هو (بالكيفية المتوسطة وملها إلى أحد الطرفين) المتضادين (وذلك) أي ملها (لا يكون إلا إلى طرف واحد) منها (ضرورية) أي إذا ماتت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما أن تميل عنه إلى جانب الحرارة فقط وإلى جانب البرودة فقط اذ ملأها اليها معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (وأما الأجزاء فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعدد ما مقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (وإذا كانت) الأجزاء (الحرارة ضعف الباردة أي عدد كان فالزجاج واحد) فإذا فرض أن الاعتدال الطبي مبنى على هذه النسبة فالأجزاء الحارة إذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا إذا كانت الحارة عشرين

والباردة عشرة إلى غير ذلك من الأعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قبل من أن المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحيث يطل ما هو الكافي من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم أنه ادعى أن الخروج إذا قيس إلى الاعتدال الحقيقي انحصر أقسامه في الثمانية وفيه أيضا بحث لأن الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك أقسام أخرى بحسب الكمية وحدها أو بحسبهما معا فم إذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابل في ثمانية أيضا **تنبيه** اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أي أقر بها) بحسب المزاج (إلى الاعتدال الحقيقي نوع الإنسان) لأن النفس الإنسانية أشرف وأكمل ولا تخل في أفاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوايل فاستعداد الإنسان بحسب مزاجه أشد وأقوى فيكون إلى الاعتدال الحقيقي أقرب (واختلفوا في أعدل الأصناف) من نوع الإنسان (فقال ابن سينا) أعدل أصنافه (سكان خط الاستواء تشابه أحوالهم) في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم اذ لا تكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادتين منهما بالأخرى ولأن الشمس لا تليث على سمت رؤسهم كثيرا بل يمر به حال اجتيازها عن إحدى الجهتين إلى الأخرى وهناك حركتها في الليل من المعدل أسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤسهم إلا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم أيضا شديدا فيكون مزاجهم أقرب إلى الاعتدال الحقيقي اذ لم تعرض هناك أسباب أرضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لأننا نرى أهله أحسن الوانا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم أخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (ينبع المزاج) واعتداله فيكون مزاجهم أعدل (فلنا) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لأن مزاج الإنسان كما مر أقرب إلى الاعتدال الحقيقي فإذا كان مزاج هؤلاء أكبر توفرا لما ينبغي للمزاج الإنساني كان أقرب إليه وأعدل **لاحالة** (تم قال) الامام (أننا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فاظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا إلى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من أهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم) والجواب أن ذلك الحر في صيف تلك البلاد قديكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق أفقهم كثيرا (وقديكون بواسطة أوضاع) وأحوال (أرضية) فأنها تؤثر (في التسخين والتبريد) بأوضاع (الأول الخفض) من الأرض (أخر) من المرتفع (لانعكاس الأشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع * الثاني الجبل) المجاور للبلد (وقديعين الشعاع بعكسه) كما إذا كان في المغرب أو في أحد جانبي الشمال والجنوب (وقديعته) كما إذا كان في جانب المشرق (وقديعكس) الجبل (الريح وقديعته) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * الثالث البحر فإن مجاورته ترطب (قطعاً) ثم قديعته (البحر) بصقلته وانعكاس الأشعة منه (وقديعته) إذا كان شمالا اذ قد يكتسب الشمال منه بردا * الرابع التربة والشجيرة والكبريتية والزاجية تسخن والعظمية والرملية تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد (لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه مجمدة وتجمد) أيضا ليوستها اذ لا تمر بالمياه لأن أكثر البحور في جانب الجنوب لا تخلطها إلا بخرها الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس مأمور (والقبول والديور بينيين * السادس مجاورة الآجام والأشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يابسها * (السابع الأوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها أو برودتها (و) الأوضاع (الحادثة في كل وقت) بالقياس إلى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون أن من التغيرات التابعة للأموال السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدواير

في جزء واحد من الفلك اما وحدها اوسع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيجسم منه من الرأس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محتملا بطل الاستدلال) لجواز ان يكون الحرق صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا مجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شدة خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (ان يوجب) في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) اي في بعض الاوضاع الارضية (اما مقدرة او مركبة ما هو) اي من اجا صنفها هو (اعدل من الاثنين) اي من اجي سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الأشخاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الأشخاص) النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سمي) الجلد الذي (الاعضاء سمي) الذي (للباب) ولذلك حكم (جدا تامة النباتية او جلد الانامل) طبعا في الفرق بين المورسات والحكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين (ليحكم بالعدل ولا ينبغي) على الفطن (ان شيئا من ذلك) الذي ذكره من حال الجلد (غير يقيني) اذ دلالة قاطعة عليه وحدث الحكم اقتضاه (واعلم ان كلاً من) الامرجة (الثنية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون ماديا) بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فقهرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلاً على البلفم فقهرجه الى البرودة او الصفراء فقهرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجا) بان يخرج من الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية اوجبت ذلك كما يبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون (كل واحد منهما) (جلبيا) خلق البدن عليه (وعرضه) عرض له بعد اعتداله في حياته

الفصل الثاني في انفس له من المركبات

المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين متطرفي) اي قابلية لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تفرق بل تلين وتدفع الى عمقها فتتسبط (وغیر متطرفة) اي لا تسقط ذلك القسم (الاول المتطرفة وهي الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والحاس والخارصيني (المكونة من اختلاط الزئبق والكبريت لمكونين من الابخرة والادخنة) فان الزئبق بخارية اي مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مختلطة شديدة بحيث لا يفصل منه سطح الا وبغشاء من تلك البسوسة شيئا فذلك لا يعلق بالبدن ولا يحصر انحصارا شديدا بكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على راب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح رابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه الزئبق واذا تلاقى قطرتان منها فرما يخرق الغلافان ويصير الماء في غلاف واحد ويباض الزئبق اصقاع المائبة ويباض الارضية ويمازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمر شديدا بالحر حتى حصل فيها دهيته ثم انعقدت بالبرد (وتخفف) هذه السبعة (باختلاطها على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اي انما باخ الزئبق بالكبريت (فان كان الكبريت مع صفاته ونقاؤه) اي صافيا لخالص الفضة وان كان احمر وفيه قوة صياغة) اطية غير محرقة (فهو) اي الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صياغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فيج) اي في لم يبلغ تمام التسخين (وان كان) الزئبق (صافيا والكبريت رديا مخرقا فهو الحاس وان كانا) اي الزئبق النقي والكبريت الردي (غير جدي) المختلطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوى التركيب بينهما والاثام فهو الحديد والا اي وان لم تقو التركيب بينهما مع ردا ثهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بان السبعة غير حاضرة) لجواز ان يكونا صافيين مع يباض الكبريت ويقعده البرد قبل تمام التسخين وان يكون الكبريت صافيا والزئبق رديا وبالكس ولا يكون الكبريت مخرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اي تكون الاجساد منها

على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزئبق عنصر المطرقات انها عند الذوبان تكون مثل الزئبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلا يثبت عند الذوبان زئبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزئبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد براحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكبر يعتقدون ان الزئبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منها وانه على هذا الوجه (تكونها) من غيرهما او منهما (على غير هذا الوجه) مما لم يتم على امتناعه دليل كيف والهوسون بالكبريت في الاجساد) السبعة (والارواح) التي تعيد الصورة الذهبية والفضية (تقن) لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزئبق (والنكل عندنا للفاعل المختار) بل احالة على شئ مما ذكره كاسر مرارا في القسم الثاني غير المتطرفة من المعادن (وعند انطرافها اما اللين) وفرط الرطوبة (كازئبق اولاً وحينئذ اما ان تحمل بالرطوبة كالاملاح والراتجات اولاً) تحمل (كالاطاق والزنج) وفي المباحث الشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما ان تكون منطرقا وهو الاجساد السبعة او غير منطرق اما قارية رطوبته كالزئبق اولاً وبسوته كاليا قوت وقطاروه اما ضعيفة التركيب فاما ان تحمل بالرطوبة وهو الذي يصكون ملهى الجوهر كالزجاج والنوشادر والشب او لا تحمل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزنج وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشركة في انها اجسام ذاتية صابرة متطرفة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر عايدوب وتيجر كالشمع والقيرو المنطرق في عايدوب كالزجاج والمياه فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواتها بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث (الاولى) النفس النباتية وهي كمال اول جسم طبيعي الى من حيث تغذي وينمو والكمال جنس) يتناول الحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول ومنوما كصورة السرير مثلا فانها كمال للشئ السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الابيه ويسمى كمالا ثانيا (وباول يخرج) عن الحد (الكمالات الثانية) المتأخرة من تحصل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرقة على تحصل الانواع في ذاتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) اي نوعها (وبالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اي يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسرير والكرسي) فان صورتهما لا تسمى نفسا (وبالان) يخرج (العناصر) اي صورها (اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الاكالات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ الى يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذواته ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالا الى ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذاتا في مختلف كالفاذية والتلبية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى ويتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احقر ازا من الكمال الصناعي) فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا يدخل اصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادئ الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحقيقة) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحيتين) يعني ان قوله من حيث تغذي وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرجه عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية

والإنسانية (الثانية) النفس (الحيوانية وهي كال أول لجسم طبيعي إلى من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة * الثالثة) النفس (الانسانية وهي كال أول لجسم طبيعي إلى من حيث يعقل الكلبيات ويستنبط بأرأى) وفوائد القوي في هذين المدين قد ظهرت بامر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) أي بحيث يتناول جميع ما ذكرناه (قلنا) النفس (كال أول لجسم طبيعي إلى ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكلبيات ويستنبط بأرأى) فان هذا التردد راجع إلى اقسام العرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة (وقد يعبر عنها) أي عن الحيوان المذكورة على سبيل التردد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس كال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة فبعد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كالات أولية لأجسام طبيعية الا انها غير آلية كما هو يخرج به أيضا النفوس الفلكية على رأي من ذهب إلى ان لكل ذلك من الافلاك نفسا واما على رأي من ذهب إلى ان النفوس الافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا يخرج به فخرج إلى القيد الأخير تخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كالات أولية لأجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والنمجة وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية باقيا إلى تعقل الكلبيات والاستنباط بالارادة وحال النفس النباتية بالنسبة إلى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حياة انه يصدر عنه بعض افعال الحياة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازي بقوله أي من شأنه ان يحيى بالشو ويبقى بالغذاء وز بما يحيى بالاحساس والتحريك في تنبيهات في على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام (الاول) اننا شاهد اجساما يصدر عنها آثار على فهم واحد كما ذكرنا (من الحسن والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للمسماة المشتركة) بين الاجسام كلها (لا تختلف) أي تختلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية (فهى) أي تلك الآثار (ليست) في تلك الاجسام (غير جسمية) وليست هذه المبادئ اجساما والاعاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفس فالتقسيم) لها اعتبارات ثلاثة واسماء يوجبها فانها (من حيث هي مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبانفاس إلى المادة التي يحياها صورة) بالقياس (إلى طبيعة الجنس التي بها يحصل) ويكمل (كال وتعرفها) أي تعريف النفس (بالكمال أول من الصورة اذ هي) أي الصورة هي (المنطبعة) الحالة (في المادة) والنفس (المنطبعة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الامجاز من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها في ذاتها (كال للبدن كما ان الملك كال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولاه) أي الكمال (مقرب إلى النوع وهو) أي النوع (قرب إلى طبيعة الجنس) لجهة الحمل بينهما (من المادة التي ليس اليها الصورة) اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب إلى ما هو اقرب إلى الجنس مكانه أولى من وضع المنسوب إلى ما ليس اقرب (كيف) أي كيف لا يكون تعريفها بالكمال أولى (والمادة تتضمنها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ دلالة حيث دل النوع فالدلالة الأولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال أولى (من القوة لانها للانفعال واقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعني ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال ولا نفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما أولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف افظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا يخدور فيه (ولان القوة اسم لها) أي للنفس (من حيث هي

مبدأ لا يارو هو بعض جهاته) أي جهات هذا العرف فتعرف من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) التوسعة المستتعة لآثارها (فتعرف من جميع جهاته) ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته أولى من تعريف بعضها * التبيين (الثاني) النفس في بعض الاشياء كالانسان (قد تبرا عن البدن) بان تكون مجردة غير حاله فيه (لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار افعالها) حتى اذا انقطع ذلك العلق او قطع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الا باعتبار اللفظ بل الاسم الخاص بها حيث هو العقل (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهر (اسم باعتبار تعلقه) واضافته إلى غيره (اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهي) أي الاوثر المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) أي الاشياء التي اراد تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها (من جهة التسمية) وتوضيحه فاني المباحث المشرقة من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهرة اسم يخصه وباعتبار اضافته إلى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته إلى غيره كالرأس واليد والجناح فني اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدوده لتبيين (الثالث هذا الحد) الذي ذكره للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة على مامر وكذا لا يتناولها الحد المتفاد مما ذكرناه في التبيين الاول (لما عرفت اننا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف افعالها) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هي على فهم واحد والاختلافات الشاهدة فيها مستندة إلى تركيب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولانهم رسموا نفوسها) أي وبأول النفوس الثلاث معا على النباتية والحيوانية والفلكية (فاما قلنا) النفس ما يكون (مبدأ الافعال) أي ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالبصيرة) المنصيرية والصورة المدنية (نفسا او شرطنا) مع صدور الفعل (الفصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل بطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار افعاله يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسموية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في انشاء بان كل ما يكون مبدأ صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانما تسمى نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لا فاعل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لا فاعل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لا فاعل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسمنا يتناولها باسمها في القسم الاول في انفس النباتية في ذلك ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طرقة الترقى من الأدنى إلى الأعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي اربع) مخدومة لاربع اخرى غائبة لها (منها) أي من الاربع المخدومة (اثنان يحتاج اليهما بقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) أي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (القاذية والنامية) والقياس النامية لانه روى المزوجة فاستند الفعل إلى السبب (فالقاذية) التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (تشبه القسده بالتغذية التي تحيل جسمنا آخر إلى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلانا بحمل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يحل به عند عدم الغذاء في نفسه او ضعف الجاذبة الثاني الانزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد يحل به في الاستسقاء الحيواني فان الغذاء فيه منبري من العضو ولذلك يصير البدن مفرها أي مسترخيا

الثالث ان يجعله بعد الاتصال شبيهاً به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كافي البرص والبهق (وقد ثبت وقوفها) اي وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حيث انفساد المزاج (بان القوى الجسمانية متناهية) في آثارها (كالتقدم) وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة الموت و بان القوى الجسمانية بمعنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضرورياً لان الرطوبة الغريزية تنقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحللها حتى تحلل بالكيفية فتقلب اليوسنة والرطوبة الغريزية وتنطفئ الحرارة الغريزية كأنطفئ المصباح عند انطفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت (والتامة) التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله (تماثل الغذاء بين الاجزاء فخصه اليها فترد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اي ترد في ثلاثة الاقطار بنسبة تقضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة (الى غاية ما) هي غاية الشوق في ذلك الشخص (ثم تقف) من فعلها (لا كالورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن الجري الطبيعي (والجم) فانه قد يكون بعد كمال القشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان العن لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص بالجم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اي بان وفوق التامة انه لما كان البدن متولداً من الدم والتي فهو في الاول رطب (في القسابة قتيلى حيث تفوز الغذاء بين اجزائه بسهولة) ثم يحذف بغير اليسر (ويحسر النفوذ قليلاً قليلاً) ونفوذ الغذاء لا يكون لا يمد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافاً كاملاً (لم تقبل ذلك) التمدد فلا تصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) التامة عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حيث تدب الكلبة او شق ذاتها فيتردد والغاذية تخدم التامة بحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما تبطل فاذا ساواه الغذاء اوتقص عنه فان محل فعل التامة قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة للماهية فان غاذية العظم تحلل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلما وجدت طبائعها لا تحب افعالها (ومنها) اي من الاربع الخدومة (اثنان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجاً الى الاولين ايضا بتوسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالولادة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح ان يكون مادة للبث) اي كمال ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر (وهي في كل البدن) كاذب اليه بقرط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا ظاهري متخالف الحقيقة مشابة الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفرق الاثنين فيكون المني المتولد هناك مشابة الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والاثنى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المرجحة لان اجزائه متخالفة الامزجة فيزجها ثم يجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب من اجا خاصاً وكذلك للعظم والشربان وغيرهما وذلك من معنى مشابة الاجزاء او مشابة الامتزاج (والمصورة وهي توجد) في المني عند كونه (في الرحم خاصة تغيد تلك الاجزاء) اي الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد التي في المني (الصور والقوى) والاشكال والمقادير (التي بها يصير مثلاً بالفعل) بعدما كانت مثلاً بالقوة وهما اثنان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والتامة ايضا وذلك بان تعظم الاعطاء وتوسع بحسارها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى يجعلها خادمة للاربعة السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للتامة مع كونها خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجوه) خمسة (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والامتصاص) حركة (الى جهة العلو) بل كان يجب ان ينحدر الى السفلى وحده لكونه ثقيلاً (والثاني باطل اذ قد يتردد) اي يتلج (المتكسر) الغذاء ابتلاعاً تاماً وحيث تكون حركته الى علو (ولا ارادية) اما عن الغذاء فاذا لا يسهوره) فلا تصور منه ارادة (واما من المقتدى فاذا قد يقلت الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة

الحاجة اليه بلا ارادة) من المقتدى (بل قد يرد الانسان منه) ليضعه (فيقلبه) الغذاء ويجذب الى داخل فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاصر وهو ما دفع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقطع بطلانه واما جنب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب (الوجه الثاني انه متى تغذى الانسان بنفسه ثم تناول بعده) شيئاً (حلوا واستعمل التي وجد آخر ما يخرج باقي لخلو وليس) ذلك (الا لجذب المدة) اي للخلو (الى قهرها) بواسطة محبتها اليها طبعاً (واذا تناول) الانسان دواء (مراكر بها فالتري) والمعدة يرومان نفسه واقطعه ولا يزدردانه الا بعسر فر ما تدفع باقي بلا اختياره (الوجه الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان) القصور المرمي (كالتمساح حتى يخرج) عند الاقتداء بحيث تلاقى فعله كونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلّت هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة (الوجه الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) من قريب (اذا خلا من الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه يجذب الا حليل الى داخل جذب الحجمة الدم) الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيواناً مشتاقاً للمني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم (الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطاً بالفضلات الثلاث) اعني البلغم والصفراء والسوداء (ثم تان) تلك الامور المتخلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) الاثنية (لا متشعبة) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائماً واكثر يا هذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جلة الاعضاء (الثانية) من الاربع الخادمة (الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جزءاً بالفعل) من العضو (فهي غير الغاذية اعني صيرورتها) اي اعني القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية (جزءاً بالفعل) من الاعضاء وفي كليات القانون واما الهاضمة فهي التي تحلل ما جذبه الجاذبة وامسكتة الماسكة الى قوام مهين لفعل القوة الفعيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية و يؤيده انه جعل الغذائية بخدمة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلتكلم في الفرق فتقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وامسكتة ماسكة فلهذا صورة نوعية واذا صار شيئاً بالعضو فقد تبطل عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لا يحل ينقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهي) اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين عام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) اعني حصول الصورة العضوية ثم اعتبرض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن ان يقال المحرك الى مشابة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقر به على ما في المباحث المشرفة ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئاً الى شئ آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئاً الى شئ كان التوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بصكونه غاية ان المقصود الاصل هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث اخبر على ان بين كل حركتين تكونان فقل محال ان يكون الواصل الى حركتها واصلاً اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالنا عن المستقر الاول هذا كلامه وهو مقتضى انه لما كان المزج من الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعتبرض ثانياً بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المدة) للامدة

لغرضان الصورة عليها (والفصل) الماهور (واحد الصور) القوة (الطاقة) هي القوة (الطاقة) بطبيعتها
وتنفعها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) أي الشدة (والضعف) التي من جنتها (الطاقة) (الطاقة) (الطاقة)
الصورة العضوية وتلك (القوة) المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة أخرى في الأعضاء) لانه
اذن الاستعداد وكل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الماهور والغذية
ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كتبه (الغذية) سوى هذه الاربعة التي هي عناصر الخواص (وقال
ابن سينا) بل المسيحي على ما في المباحث (الغذية اربع) وهذه (الاربعة) هي (والاظهر ان يقال
وعند الهامزة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائبة الغاذية اربع الخاضعة
والماسكة والهامزة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغذي والاربعة الهامزة (وعلم
ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه المغذي والثاني غير صالح له (ان الهامزة
كأنه الغذاء الصالح للحيوة) على ما مر (بعد الفصل) الذي لا يصلح للتشبيه (بشيء) أي من الغذاء
(للدفع بترقيق الغليظ) حتى يدفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يشتر به حرم العضو رقيقه فلا تدفع تلك
الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يشتر به العضو واندفع بالكبد (وتقطع الزج) فانه يترق بالعضو
فلا تدفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهامزة (اما بذاتها) كافي الجوارح) مثل البازي فان
حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بالا احتياج الى الماء وفي الحية فانه يأكل التراب ويجعله كلبوسا
من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابس ولا يشرب ماء (او بمخاططة رطوية) مائة (كا
في الادوية واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهامزة (مراتب اربع * الاولى في المعدة
بان تجعل الغذاء كلبوسا وهو جوهر كالكشك الخشن في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تسمى في الفم
لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنها سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له
عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة المضغوطة في المضاج الدمايل بالانقباض المطبوخة
منها) ولا المدفوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كفيها بالمضغ * المرتبة (الثانية
في الكبد فان الغذاء) بعد ما صار كلبوسا (اذا تدفع كشيء الى الامعاء للدفع فيجذب لطيفة من المعدة
ومنها) أي ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكشف بمخاططة اللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا
وهي عروق) دقائق (صلبة ضيقة) تجاور بها واصله بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالصفحة)
قالوا واذا تدفع الى ماساريقا صار الى العرق السمي باب الكبد وهو عرق كبير يشعب كل واحد من
طرفه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجى يتصل فروعها بقنوات الماساريقا وشعب
طرفه الاخر تنصغر وتتصل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخوض
من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا تغلظ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملائكة (فيطبخ
فيها) أي في الكبد انطباخا تاما ويصير كلبوسا (وتجبر الاخلاط الاربعة) لتولد هناك بعض هادن
بعض (وذلك لان الاجزاء للطيفة الثابتة منه) أي ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية أي حرارة وين
(تجاوز نصفه) وتعمل الى الاحتراق (ولحقة يعلوها) أي ولحقة ما يجاوز نصفه يعلوها سائر الاجزاء
الغذائية (كالزغوة وهي الصفراء فيها حرارة) لانه من ان فاعل الحرارة المفرطة وحاملها
الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء زغوة الدم وسببه الفاعل هو الحرارة المتبدلة واما
المحترق منها ففاعله الحرارة اثنائية في الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) أي التي فيها برودة
وينس (اما لطيفها واما الشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يربس فيها) أي في الاجزاء
الغذائية (كالمكر وهي السوداء وفيها جوضة) قالوا والطبيعي من السوداء صكر الدم وطعمه
بين الخلاوة والمقوسة وما ينصب منها الى في المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع فاحسن اعفص
وسببه الفاعل حرارة متبدلة واما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي
للسوداء هو الشدائد الغليظ القليل الرطوية من الاغذية (وما يربس بينهما) أي بين الزغوة والمكر
(منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو خلو) أي مائل الى الخلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومن

ما هو في) اوقى لم يطبخ انطباخا تاما (بعد كانه قد خبز تاما) النضج وهو البقع وفيه سخاوة (ما) لكونه
دما غير نضج (وكذلك كان) اللحم (اخرى الى النضج كان احلى) زيادة قويه حيث من الدم (وكل
واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك اعني كونه غير طبيعي (اما غير طبيعي) فانه في نفسه
نقص الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء (واما المخاططة محساسة) فانه من
اخلاط اخرى غير طبيعية او رطوية غريبة تدفعه الى خارج (ولها) أي والاخلاط الغير الطبيعية
(اعني بها الاطباء لسانا) ههنا (للسان) فان اشبهت ان تعرف نفاذها فارجع الى الكتب الطبية *
المرتبة (الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق الثابت من جانبها
المحسوس السمي بالاجوف المقابل للعرق الثابت من مقعره السمي بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (في العروق)
المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بهضها يهضم (وفيها) تنهضم الاخلاط انفسا ما تاما فوق ما كان
اها في الكبد وهناك (غير ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو)
* المرتبة (الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجذ اول ثم) منها (الى السواقي
ثم الى الروايع ثم الى العروق اللبغية ترشح) الغذاء (من فروعها) أي فروعها اللبغية الشريفة (على
الاعضاء وحصل اها في الاعضاء كل عضو) أي حصل غذاءه كل عضو وللغذية المترسنة عليها (التشبيه
التصاقا وقد يخل به كفي الذبول وانما قد يخل به كفي البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كفي الاستسقاء
السمي) والصوب الموافق للمباحث الشرقية ما قدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللبغية بالالتصاق
وفي الذبول في تحصيل بدل ما يخل وفي البرص والبهق في التشبيه من حيث القوام والماهية * وتنبه ان
الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا (لا يصلح ان يصير جزءا من المقدي فيحتاج الى
دفعه) (فللاولى) التي في المعدة (الثقل) الذي يدفع من طريق الامعاء (والثانية) التي في الكبد الذبول
وهو الاكثر (و) الباقي (المرتان السوداء والصفراء) المتدفقان من الطحال والمرارة (والثالثة)
التي في العروق (الرطوبة المائية المتدفقة بالبول والابخرة التي تصير عرقا) وجعل البول فضلة لمرتبة
الثالثة بخلاف لما في المباحث الشرقية والمشهور فيما بين الاطباء (وللاربعة) (التي وذلك) أي ولكونه
فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغذي بالفعل بل من اعضاءه الاصلية المتكونة
من المني (يضعف استفرغ القليل منه ما لا يضعف مثله) أي مثل ذلك الاضغاف (استفرغ اعضاءه
من الدم) اوسائر الاخلاط وذلك لان استفرغته يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة
من المني دون غيره من الاخلاط * التشبيه (التي في الغذاء ما يقوم بدل ما يخل من الشيء) بالاستحالة
الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة الغريبة والبعيدة هذه العبارة توهم ان الغذاء معاني اربعة
وحسارة الامام الرازي في كتابه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يخل من الشيء بالاستحالة
الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يمد بالقوة غذاء كالحنطة ويقبله غذاء اذ لم يخرج الى غير
الاتصاف في الانقضاء ويقال له غذاء عندما صار جزءا من المغذي تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له
تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشبه على احدا من معانيه الثلاثة (والمشهور)
فيما بين الاطباء (ان السيل لا يصير غذاء) للحيوان (ولا يربس عليه) بل فيه اشكال اذا شك ان الذات
يحب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان * (الثالثة) (من الاربع الخاضعة
(الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهامزة فعلها) فالانسان ان يقدم ذكرها
على الهامزة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكأني ما اخرجها لاخذ الهامزة في تفسيرها (وبنيها)
أي ثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة
فانه لا يتخوى (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلا (واذ ضعف المعدة لم يحصل) ذلك
الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثرت غذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والتغبط
الاستمرار (والتشريح نشاهد) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث الشرقية

من ان اذا اصطبها حيوانا غذاه وطبا كالاثير به والاحياء للقيمة وشعر حثا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل حنبيه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عضلا اعظم من سعة البواب فانه يتدفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير شيء (و) يثبتها (في الرحم احتواها على الزرع) الذي هو البواب وطولورة (بحيث لا ينزل) ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم يرفق لوحدا الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقا الغم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوفه الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم للمني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلو لا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف (وكذلك) يثبت بهذه الطريق القوة للماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي اغذيها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والتفيل) اي الجسم الجامع بين الرقة والتفيل كالشروبات والاحياء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلط في الاعضاء (الذي من شأنه النزول لا ينزل) (و) رأينا (خلافه) اي الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الخفيف الخفيفا لوزن على ما تقدم (ينزل على ما تقدم) اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة ماسكة * الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما الغذاء المهيا للعضو اليه) فتمن يدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء (واما الفضل عنه) فان الدم الوارد على العضو يخلط بالاخلط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولو لا دفعه لياطل بخل شيء من الاعضاء عن الاخلط التي تفسده (و) ايضا (يجده) ترك هذه الكتابة اولى اي يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلا وكان في الامعاء فضل لدماغ (كان معدته واماها) وسار احشائه (تنزع) من موضعها وتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما اخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يمرض له في الزحير (ويدل عليه) ايضا (التي من غير اختيار ومازاه) حيث تد في المعدة من الانزعاج عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستقرافات البحرية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (نبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى الحكماء (بناء) اي مبنى (على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والاجاز ان يستند الكل) اي جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذوات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلبنا صحة ذلك (شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل) اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة متفاوتة (وانه) اي عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدد (غير معلوم) فجاز حيث ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بالآلة وتمسكه باخرى وتفضله بثالثة وتدفع الفضل بالآلة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من التحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى بالا اختيار (وما يقال) في بيان تعدد القوى (ان ترى العضو قويا في احديها) اي احدي القوى (وضعا في الاخرى) منها (فما) امر ان (متغايران) قطع الامتناع اجتماع التافين في ذات واحدة (ضعف لجواز ان يكون ذلك) الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لالضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول في ابطال القوى لاسما القوة المصورة كازمعه ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة) من النباتات المختلفة الأنواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة (من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك التأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والسبل الى الصواب (لم يبق بصيرته التقليد) من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا في مضمرة الوهم) اي في سمته بان لا يغلب وهمه على عقله (علم) ذلك التأمل (بالضرورة انها) اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن

ان تستند الى قوى بسيطة) او مركبة (هذه القوى) بما فرض صادر اعتنا (سيما ما يحدث) في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوزاع التسلاعة (في الرحم وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المسادة التشابهية الاجزاء) على رأى الاصوب (وما يراعى فيها) اي في تلك الامور الحادثة والمفارقة (من) حكمه (مصالح قد تغيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول و (الافهام قد بلغ المدون منها) اي من تلك الحكم والمصالح (كاهل) في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واوزانها (خمس آلاف وما لا يمل) منها (اكثر) مما علم كالايتي على ذي حدس كامل (وهو) ذلك التأمل ايضا (علما ضروريا لا يشوبه رية ولا يحتمل التقيض بوجه) من الوجوه (انها) اي تلك الافعال المذكورة (لا تصدر الا عن علم) كامل علمه (خير) بواطن الاشياء وما يخفى منها (حكيم) يتقن افعاله مطابقة للنافع التي يتصور زيتها عليها (فدير) على كل ما تعلق به مشيته بعد علمه المحيط (كانطق به الكتاب) الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكاله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء قدل ابراهه في معرضه على انه علم ضروري يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالفاعل المختار) واستناد الاشياء اليه ابتداء كما مر اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هي ان فيه (لندوحة عن كثير من) انتحال (هذه التعليلات التي يكذبها العقل الصريح وبأبائها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يدع لها ذهن مستقيم ريتا لا تغفلوا بعد اذهبتنا واهب لنا من ذلك رجة انك انت الوهاب) منك البدأ واليك المآب (تغنيهما) كما آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددتها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربعة) الخادمة للاربعة الاولى (تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احوالة الغذاء في الصكيف وهي لا تحصل الا بتقريب الاجزاء الفيلطية وجع الاجزاء الرقيقة ولا يحصل ان لا يحرركة مكانة ففعل الهاضمة حركان كيفية وايئة وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة ايئة والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منزع عن الحركة الا انه لا يحصل الا بتحرك اللبف المورب الى هيئة الاشتغال فلا بد فيه ايضا من الحركة الايئة واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة ممتنة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها فالكات الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة) لانها محتاجة الى حركات في الابن كثيرة قوية قالوا والاجتناب اما بهل القوة كما في المغناطيس واما باضطراب الخلاه كاجتناب الماء في الزرافات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطراب فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة) لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحرك اللبف لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها اللبف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها الى التحريك اضع من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوفه الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة لاحاجة لها الى اليس بل الى الرطوبة) المعينة اياها في التفریق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى فتخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس اللبف المورب على هيئة الاشتغال الصالح للمساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الریح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكل كانت الریح

اغفلت كانت اعون وايضا تجمع اليها الماصرون وتكتنفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تحبب جميع هذه القوى والبرودة لا تحبب الا الماسكة والدافعة وان البرودة تحبب ماسوى الهاضمة والرطوبة تحببها فقط * التبيد (الثاني قد تضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة) ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد) ونهية الغذاء لاسر الاعضاء (وتارة للاغذية وكذا كثير من الاعضاء) كالكلب وسائر ادوات الغذاء وفي الباحث المشرقة قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احدها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصاره غير التغير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعه في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعه ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بمساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء

والقسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها

التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي امامدركة واما محرك) لان امتياز الحيوان عن مشاركانه في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنية) فهذه انواع ثلاثة (النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي الشاعز) اي الحواس (الخمس الاول البصر والحكمة فيه) اي في الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدهما قول واحد * الاول * وهو مذهب ارسطو (واتباعه من الطبيعيين) انه انما يحصل (الابصار) بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف (الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه) الى الرطوبة الجليدية (التي في العين) وانطبعتها في جزء منها (اي من تلك الجليدية) وذلك الجزء الذي تنطبق فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له اصلا (قاعدته سطح المرئي) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع انحسار المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذي هو امتداد سطح المرئي (كلما قرب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان زاوية (كان اقصر ساقا فاوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكما بعد) عنها (كان اطول ساقا فاوتر) عندها (زاوية اصغر) كانت شهد به القطرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) في المرئي (باعتبار تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن العلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا الابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقضي القول بمخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصل بمجرد القاء دة بل رأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغيرا وكبيرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا الا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كانت الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر

(اتفاوت)

التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) يتحديق وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) ونغمض عينه (فانها تبقى صورتها في العين مدتها) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا يتدقيق فان عينه يتعقبان تلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غرض عينه فانه يجد كأنه ينظر اليها فلو ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحة ايضا ان يقال (له) اي البصر في ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس ادراكها) (لمدركاتها) بان يخرج منها شيء ويتصل (ذلك الشيء) بالحواس بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس ياتيها (فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى البصر بل لان صورته تاتيها فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاول له) اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لالانطباعه في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان يقال (على الثاني ان الصورة) اي صورة الشمس او الروضة (انما تبقى في الخيال) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه مثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبرا من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة يخرج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة (اخرج النفاة) للانطباع (بوجوده والعمدة) في الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبق فيه من الاشكال الا ما يساويه) في المقدار (فوجب) على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة الناظر منها) وهو السواد الاصفر الذي فيه انسان العين (لكننا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل (الكبير) بعينه (في الصغير) والحاصل) مما ذكرنا في الجواب (ان هذا) الذي اورد جالينوس (انما يرد على من يرى) ويعتقد (ان البصر نفس الشبح) المنطبق في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (واما من زعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان البصر هو ذلك الامر الخارجى (فلا يرد عليه ذلك) الذي اوردته فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفي المنص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فتحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والبصر معا واما الموجود الخارجى فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد في القول الثاني * انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة (مخروط متعق) رأسه على العين وقاعدته على البصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع شبح المخروط (وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامدت متفرقة الى البصر فاوقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهي الى البصر ثم يتحرك على سطحه حركة صرعية جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت متطابقة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الراي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصفاتها الى الوجه الا ترى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته من تحته في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علنا بان المرآة ليس لها غور

بذلك المقدار وهما مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينهما وبين
المرق يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيهما ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا جنبا
على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر (ويطالع) اي المذهب الثاني (انه اذا كان هناك ربح)
صحة (او اضطراب في الهواء وجب ان تشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين) وتصل
بالاشياء الغير المتقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابل له لاتصال شعاعه به كما انه لما كان
الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتوج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الريح ويميل
من جهة الى جهة (واشار الى ابطال المذهب الثالث معاينة قوله) وايضا فعمل ضرورة ان التور
الذي يخرج من عين الصغور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب النسيبة (اي يستحيل ان
يقوى ذلك التور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كره العالم ويستحيل
ايضا ان يور عينه على اسالة ما بينهما الى كيفية (بل نقول ذلك المصفون او الانسان او الغيل
ان كان كله تورا لما امتد ولا حال) الى كيفية (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل
فلا جلي عنده) وان كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا حاله الشعاع الذي
في العين ما بينهما الى جوهه فطل القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي
في المباحث المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول اننا علمنا ضرورة بان العين على صغرها
لا يمكن ان تحيل نصف كره العالم الى كيفيةها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرهه ولا ان يدخل
فيها صورة نصفه فالذهاب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه واتى لا يتجرب
من اشتهاها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الالبصار شعور مخصوص
وذلك الشعور حالة اضافية في كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع من تفتة
حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او يتطبع فيها صورة فليس يلزم
من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليس على طرفي التقبض تنبيهه كسواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه يتغذ في الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الراي والمرق كالقوة
(مستقيما ويتغذ في الشفاف الذي شقيقه مخالف لشيف الهواء كالماء والبخار منطوقا) هذا اما
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كانت الى اشارته
في صدر الكتاب تغذ الى المرق على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلط
والرقه فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما بين الراي والهواء وما بين المرق ما مثلا فان تلك الخطوط
اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرق فتكون
زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرق اعظم ولو انعكس الفرض
مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فتري اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك
مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الاعلى سبل التوهم
الحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية
في تفاوت ايضا المرق الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون
(بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيان
غير هذا الوضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر انه ينعكس الشعاع
البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة ولما الى ما يقابل بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني
زاوية الشعاع ولكن لتصوير الانعكاس الحادثة في سطح الدوائر هو المرق من سطحه
وهو مقابل المرق بحيث يكون وضعه منه كوضع من الحادثة في ا ب هو الخط الشعاعي النافذ
الى المرق و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ه زاوية الشعاع على سطح المرق من جانب

ه زاوية ه ب ه زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية
لزاوية الاولى ولما تساوى وجب ان يتساوى ايضا زاوية
ا ب ه ج واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين
خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنبى هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرق فيطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض ه
الحديقة و ا ب المرق فاذا كان الشفاف المتوسط على قوائم واحد فالواصل الى طرفي المرق الخطان
الاجران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما بين البصر اعظم فالواصل اليهما الخطان الاسودان
المنطوقان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف
هي الزاوية التوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة
والانعطاف كزاوية ه ب ه (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية
الشجر على الشط من كساو) رؤية (العين في الماء كالا جاصة ونحوهما اسنا الان يصعد ديارها فانه
خروج عن الصناعة) الكلامية بالكيفية اما رؤية العين كذلك فنلوازم الانعطاف لان زاوية الخطين
الاسودين عند الحديقة اكبر من زاوية الاجرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول
واما رؤية الشجر منكسا فنلوازم تساوي زاويتي الشعاع
والانعكاس ونشير اليه ههنا اشارة خفية وهي ان نفرض خط
ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه
وه الحديقة ونفرض على ا ب نقطتي ك و و على
ح ب نقطتي ط و فاذا خرج من ه خط شعاعي
الى ك و و آخر الى ط وجب ان ينعكس الاول الى
نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية
ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ح فيساوي ايضا
شعاعية ه و ا وانعكاسية ح ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر
كاوتار الآلة الحدياء السامية بحيث على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر
اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتبادها الرؤية بخروج الاشعة
على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا رأسه
ابعد من سطح الماء غار فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من ك الى ط ومن و الى ح والا
كانت شعاعية ه و ا كالانعكاسية ط و ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب الخارجة
عن مثلث ر ك و فشعاعية ه و ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه ب ا اكبر للعللة
المذكورة من زاوية ه و ا المساوية لزاوية ح و ب فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل
من زاويتي ه ب ا و ح و ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
ك ك مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ط و فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشي
واحد كما لا يخفى في المشر الثاني السمع كاي القوة السامعة (واما يحصل) الادراك السمع كاسلف
(بوصول الهواء المتصفط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبية المقروشة في مؤخره التي
فيها هواء متحن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبية وقرعها ادر كنه القوة
المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبية او بطل حسها بطل السمع في المشر الثالث السمع كوهو
قوة مستودعة في زاويتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الراحسة تنادي اليه
اي الى هذا المشر (بمحل اجزاء من الجسم ذي الراحسة ويخبره وبخاطته للتوسط) من الهواء

بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب
 فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يتخلطه شيء من اجزاء
 ذي الرابحة) وابد ذلك بان ذا الرابحة كلما كان ابعد كانت الرابحة المدركة اضعف لان كل جزء
 من الهواء انما ينقل بالرابحة من مجاوره ولا شك ان كيفة التأثير اضعف من كيفة التأثير (وهذا
 هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه) مما كان
 (واوكان ذلك يتخلل منه لامشع ذلك) وانما تعلم ان هذا انما يطل انحصار الشم في الوجه الاول
 ولا يتأني حصوله على كل واحد من الوجهين نارة معا وتارة بدلا عن الآخرة كما ذكره بعض المحققين
 (أخبر الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح) وتبرها وكذلك كل من ذلك والتجبر
 يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فذل ذلك على ان الشم بالتخلل (قلنا) لانسم ما ذكرتم
 (بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اي تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينهما وبين ذي الرابحة
 (لقول الراشدة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتأثيرها في الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرابحة
 (او) تأثيرها (في الآلة) واعدادها للشم (الثاني التفاحة تذبل من كثرة الشم) فلو لا انه يتخلل شيء
 منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبواها من كثرة (بل من وصول النفس اليها وكثرة اللبس) فانهما يتخللانها
 (واما مجرد انتشار (الرابحة) منها) فلا يتخللها (والام يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو
 باطل قطعا في المشعر الرابع الذوق في وهو قوة مثبته (اي منتشرة من بدء اذ انتشره) في العصب
 المفروش على جرم اللسان وانما تدرك هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنتشرة عن الآلة المسماة
 بالملمبة (العذبة) اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للذوق) فيحتمل ان يكون
 توسطها بان ينشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم يندوس في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا تامة
 حيث في تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الخاصة ويكون
 الاحساس بالامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم
 من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حيث هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة
 الاعايب (عذبة الطعم) كما هو حالها في ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصفة) فتدركها كما
 هي (وان خالطها طعم) اما بان يتكيف به او يتخلطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصفة) بل مخلوطة بذلك
 الطعم (كما للمرضى) الذين تغير اذاهم على احد الوجهين (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه المرة
 الصفراء (يجدد الماء) الفقه (والسكر) الحلو (مر او من ثم) اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم
 بصفة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم) اي فيما اشتهر بانه ذو طعم
 كالسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (في القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات
 فالحرارة انما يعلم وجودها بالشم) والذي يهبطه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة
 اللامسة (عندما تارة النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها) اي النار (لا تعمل) ولا تؤثر
 في غيرها (الا بالتشبيه) اي احداث شيئا هو موجود فيها (و) على هذا (اولم تكن النار حارة)
 في نفسها (لما شئت) غيرها (وهو) اي هذا الوهم (بضم) وتلاشي (بالأمل في تسخين الحركة)
 المتحرك (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب انه انكار المحسوسات) التي علم وجودها في محالها
 بلا شبهة (وسفلية) ظاهرة البطلان (لاستحقاق الجواب) بانها راخلل في مقدماتها لان مصادمتها
 للضرورة كافية في ذلك في الشر الخامس في اللبس وهو قوة مثبته في العصب المتخلط بالبدن
 سيما الجلد) فان العصب يتخلطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحتز عنه
 كيلا يفسد المزاج الذي به الحيات (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها من الفضلات
 الحادة فاقضت الحكمة) الالهية (ان لا يكون لها حس لئلا تدعى برورها عليها) وكالكبد اذ يتولد
 فيه الاخلط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لتزويج القاب

فلاحس في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الاقوات (وكذلك العظيم)
 ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اتخاله) فلو كان له حس لتأذى بالجل وقديقال
 ان له حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شيئا جادا في نبيها في الاول
 منهم من قال ان القوة اللامسة اربع) متغايرة بالذوات (الحاكة بين الحار والبارد و) الحاكة (بين الرطب
 واليبس و) الحاكة (بين الصلب واللين و) الحاكة (بين الاملس والحشن ومنهم من اثبت) قوة
 خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يعد كون الآلة (الحاملة للقوة) واحدة) مع تعدد القوى
 اللامسة الحاملة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة
 (كان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز
 اجتماع اللامتين فيهما ايضا اذ ليسا متماثلين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد)
 فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك المؤسسات (وليت شمرى لم لا يجعلون الذائقة
 ايضا) قوى (شديدة لتعدد الذواقات) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد المؤسسات قال الامام الرازي
 لهم ان يجيبوا عن هذا بانها انما اوجبت ان يكون الحاسم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة
 على حدة ليم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة متغيرا
 للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواق المؤسسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها
 ليس بينها النوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم ياتفت اليد المصنفة لظهور ضعفه
 (الثاني) من التبيين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك ذوق
 بلا لامسة بين اللسان والذوق فربما توهم من ذلك ان تضاد الذائقة باللامسة قد فهم بقوله (ولا شك
 انها غيرها اذ لا يكتفي فيها) اي في ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) هذه الى توسط الرطوبة
 اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغير وكيف لا والذوق (يضاده) اي اللبس باعتبار الغاية
 (لان الذوق) انما (خلق للشعور بما يلزم) من المطعومات التي تستفي بها الحياة (ليختار اللبس خلق
 للشعور بما لا يلزم ليختار) وتلخصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعه فصلا واحدة باعتبارها
 وفساده بقية بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما في من اجه ويخرجه عن اعتداله
 وهي اللامسة الدافعة للمضرة كالابده من قوة جاذبة للحنفية فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد
 وتختلف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملازمات عمت اللامسة
 البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنقل من درجة الحيوانية الى درجة
 فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان
 في وفهنا اباحت اي بحثان (تختم بهما هذا النوع) اي الاول من الانواع الثلاثة (احدها ان الحواس
 الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في ادراكاتها (وتفاوتها) في ذلك انما هو (بحسب القوة المسانعة
 وضعفها) فكل ما كان اقوى اذ لم يدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اي التفاوت في الممانعة
 قوة وضعف انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فاهو اغلظ آلة كان اشد اذاعة (و) على هذا (اضعفها)
 في الاحساس (البصر اذ انها النور وهو الطيف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء
 ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فذلك كانت
 ملائمة الذواقراته اشد ابلا ما (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) اي يشترك في ادراكها الحواس
 الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى اخرى (كالقادر والاعداد والاوزان) والاشكال
 والحركة والسكون والقرب والبعد والمماس فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة
 كاذب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة (وقد يجاب
 عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى
 كما اشترنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس

بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والماسة بتوسط الضوء واللون وليس يدرك جميعها بتوسط حراو بردا وصلابة اولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعاما كثيرا والعدد بان يحد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستبان فيه) اي في ادراك بعضها (بالعقل) كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبه الى اجسام اخرى كأن بصير قير يامن جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك فلا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة رايها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل استند الى الشط فتوهم متحركا وقدمر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كالبصائرنا اباعرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعرو محسوسا اصلا) لاصالة ولا يتبع باختلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتيه فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المساحات المشرقة من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاسمع لهذا المقال الست قد سمعت ان لليباض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان لليباض قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لقيام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقص على ذلك معنى كون الشيء مثلامرثيا بالذات ومرثيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرثي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تتعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا يتناقى كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلامها مرثيا بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الاخر واذا قلنا المقدار مرثي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الامور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعاطعا واما كون الشخص اباعرو فلا يتعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثاله انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف الابوة فانضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض وان دفع ما ذكره الامام بل تقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بآراءه في المعنى الآخر

§ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة §

اي القوى التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة في الادراك (وهي ايضا حس الاول الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي الحواس الخمس لها) فقطاعها النفس ممسدة قدرتها (ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها) وبثبتهما) اي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة اوجه * الاول لولان فينا قوة واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترسم فيها باسرها (لما يمكن) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل (ان يحكم بان هذا اللبوس هو هذا اللون) او ايس هذا اللون (فان القاضي) الحاكم بالنسبة (لا بد ان يحضره الخصال) اي المحكوم عليه والمحكوم به

(حتى)

حتى يمكنه بلا حطة النسبة بينهما واقعا في احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) بلا حاجة الى قوة اخرى (قلنا سببين ان الجزئيات لا يدركها الاقوى جسمانية) فلا يدركها العقل ولا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية تدركها وتمسكها وتحكم فيما بينها (ولما قلنا ان قولنا قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لها واحدا فلا يدرك الجزئيات هو المدرك للكل اعني العقل) اذ يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وحيد ففقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) اي وان لم يكن مدركهما واحدا (بطل اصل الدليل) وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشترتم اليه اولئك بمتعة ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترسم فيها صورها كما يجب ان يتصور حضورها عند اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثاني القطرة النازلة رايها خطأ) مستقيما (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (رايها كالدائرة واليسا) اي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة خطأ ودائرة فهو) اي كونها كذلك انما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو) حتى اذا زال عن مكانه لم تدرك فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لا ترسمها) على الوجه المذكور (في قوة اخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لا تتحالة تصافها بماله مقدار (فهي قوة جسمانية) بالجنة ترسم فيها صور المحسوسات (واقابل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لا ترسمه في القوة الباصرة) وما ذكرتموه من ان البصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو منوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقيل ان تنحصر هذه الصورة عندها تنطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انها صورة واحدة لشيء واحد متدعي الاستقامة والاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يعلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما ينافي فيه لان الاعراض متمايزة دون الصور * الوجه (اشياء ما يراه التام والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد صور المحسوسة ويدرك اصواتا مستوعبة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ لا عدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والارهاكل سليم الحس فهو في المدرك وهو) اي ذلك المدرك (جسماني) لاعقلي (لما مر) من ان الجزئيات لا تدركها الاقوى جسمانية وليس حسا ظاهرا تعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا (ونسائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كامر) من انها تدرك الكل والجزئ ايضا وامتساع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير سليم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) الثاني للحس المشترك (بوجهين * الاول ان حصول جبل من باقوت وبحر من زيق) كما يرى في النوم (في جزء من بدن التام ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شيخ الكبير في الصغير) انما المتع ان يرسم عين الكبير في الصغير (كامر * الثاني كما نعلم الانشم) الروائح (ولا تذوق) الطعوم (ولا تسمع) الاصوات (ولا تبصر) الالوان (بالايدي والارجل) كذلك (نعلم الان تذوق ولا تسمع) ولا تسمع شيئا مما ذكرناه (بالدماع وشكر مكابر) لا تشارك ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه) اي في الادراك الحسي (ممنوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (وامانه) اي الدماغ (ليس آلة جرمية) اي ليس جرمه آلة للاثبات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذ لا زاع لنا فيه في الثانية من القوى المدركة الباطنة (الخيال) وهو يحفظ الصور الرسمة في الحس المشترك (اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو) كالخزانة له وبه يعرف من يرى (في زمان) ثم يثيب ثم يحضره ولا هذه

(القوة) وحفظها لصور المحسوسات القسائية (لا تمتع معرفته) اي لا تمتع ان يعرف من شيء انه لذي روي فيما سبق من الزمان (واختل النظام) يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يعرف حاله في المرة الثانية وما بعد ما كان في المرة الاولى فلا يميز عنده الضار من النافع والصادق من الكاذب ويختل امر الماش والمعاد (ثابت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة) الاول قوة قبول غير قوة الحفظ (فذكر الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال (فكت) ما عسكنتم به (هو درج قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقدم بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول) بدية فلا بد ان يتجمع القبول مع الحفظ (فكيف نقول القابل غير الحافظ) اليه حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مقارنا لما يحفظها (الثاني الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف (دونها) اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم لمقارن لما هو حاكم (فلنا) يجوز ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التعارض بالاعتسار دون الذات (الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كافي المحسوسات الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (في الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا كانت المحسوسات عنا فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات (فلنا قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالشاهدة وعدمها (الى ملاحظة النفس وعدمها) بان تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها (في الثالثة) من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالمداوة) الجزئية (التي تدركها النفس من الذئب) فتهرب منه (والحية) الجزئية (التي تدركها السمكة من امها) فتقبل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهي التي تحكم بان هذا الاصفر) هو (هذا الحلو) وبوجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معني جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك (في الرابعة) منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها) (القوة) الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى (في اثباتها) بما ذكرنا (ثم) الخامسة القوة (التخيلية وهي) القوة (التي تنصرف في الصور المحسوسة والمعاني) الجزئية المنزوعة منها وتنصرف فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير ثابت اسرار الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت مخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اوجب بان القوى الباطنة كالزوايا المتقابلة فيمكن ان يكل منها ما يرسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتأزعهما فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها في سجنها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما (وانتهى هذا النوع) في الثاني (بالبحث الاول عرف وجود هذه القوى) الحس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهاما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والالات متعددة والشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما يجوز عوه في مواضع اخرى (الثاني محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الاول من الدماغ) ينقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما فمفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) اي مقدم البطن الاول (لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة (اولوا والخيال في مؤخره) لانه خزانها التي تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة)

هو (البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول (ومحل التخيلة) هو (الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوع بين البطنين لناخذ من هذه) المحسوسات التي في احدها بينهما (و) من (هذه) المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر (فتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اي في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليهما ان التخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (واما فرق محالها) المذكورة (بالافق فانه اذا انطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولولا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك) بخلافه (لانها في النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام) الذي نقلناه عنهم (في) اثبات (هذه القوى) وتعددتها (بعد) بناءه على (نفي القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجر دارادته مبنى (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشترنا اليه) في اثناء الكلام المنقول (فلتكلم في ذلك فتقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه) الاول ما ذكرناه من الحكم بالكل على الجزئي (في مثل قولنا زيد انسان) وبكل جزئي على انه غير الاخر (اي والحكم بسلب احد الجزئين عن الآخر كافي قولك زيد ليس بعمر وفلا بد من قوت مدرك الكليات وجب انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومخيلة والمعاني الجزئية منوهمة ومخوفة ولا يجوز ان تكون هذه القوى جسمانية اتفقا فهي القوة العاقلة (الثاني وجداني) بلا شبهة (اني واجد اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) العين (فهو) اي انفس يتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال التدييرية (ولا بد له فيه) اي في كونه فاعلا لافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ رأى الكلي نسبة الى الكل) من احاد ذلك الكلي (واحدة فلا يصلح) الى رأى الكلي (لكونه موصوفا بالبدن دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث الشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدير الشئ للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستعمل الابدع العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي (وللخصم) القائل بان النفس لا تدرك الجزئيات (وجوه) الاول نعم ضرورة ان ادرك البصيرات حاصل للبصر (ادراك) الاصوات للسمع وعلى هذا (ادراك) سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبدية فلا يلتفت اليه (الثاني آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذي نسب اليه فلولائه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالاجارب الطبعة من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكثرة) الشخصية مثلا (فلا بد له) اي لا دراكها اياها (ان ترسم في المدرك) منا (صورتها) المنصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيث لازم لهما (ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيث لا وضع ولا حيز له) اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا امر ما) مشخصا على مقدار مخصوص (فبحسب ما يعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) فانما يميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى ابن هو من صاحبه (واحد الجناحين عن يمين الجناح والآخر عن يساره) (فلو كان محله) اي محل ارتسام هذا التصور هو (النفس لزم كونه) اي كونه هذا المحل الذي هو النفس (متقسما اتقساما في الكم) وانه باطل لانها مجردة عن الماددة (فلا تقبل الانقسام المقداري) (والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيئا من ذلك) الذي ذكره (لا ينبغي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة) فتقسم الجزئيات في تلك الآلات وتذكرها النفس للملاحظة في آلتها فلا يلزم

انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك ويصح استناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذي لا يتغير شبه الجسم (كافي) للمستدل (في اثبات القوى المذكورة) ان يعلم بالضرورة انه (لو لا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اخص بكونه آلة لتويع من المدركات دون الآخر) وبذلك يثبت وجود القوى (وتعددها وهو المطلوب) (النوع الثالث القوى الفاعلة) هي التي عبر عنها فيما سبق بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وقائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (مخرجة) مباشرة للحريك (اما الباعثة) وتسمى شوقية وتزوجة (فاما الجلب النفع وتسمى شهوية واما الدفع الضرورية وتسمى قضية واما الحركة فهي التي عمد الاعصاب) بتشجيع العضلات (فتتقرب الاعضاء الى مباديها كافي قبض اليد) مثلا (وتزجيها) اي تزيح الاعصاب بارخاء العضلات (فتتبع الاعضاء عن مباديها كافي البسط) اي بسط اليد (وهذه القوة) المثبتة في العضلات (هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور ويتبعها الشوق والارادة) فهذه مبادر بعة ترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تصور الحركة) اولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريد ها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وابتعاد) لها (فيحصل) الحركة بتجديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فتزد وتشتاق واما الذي يثق بقدرته فلا شوق له

القسم الثالث

من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث العقوليان المركبات التي لها نفس (في النفس الانسانية) اي في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فاعتبار ادراكها للكميات والحكم بينها بالنسبة اليجابية او السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (و باعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومن اولتها للرأي والمشورة) في الامور الجزئية مما ينبغي ان تفعل او ترك (تسمى القوة العملية) والعقل العملي فهذان قوتان متغايران اما بالذات او بالاعتبار اخص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جيلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الاراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جيد - ل ينبغي ان يفعل او يفتيح ينبغي ان يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأى في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والتمنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعتمادها وكذا الماضي والخاص لا تروى فيهما ايضا لايجاد او الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلية واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها احوال بدنية (هي الضحك) التابع للتعب الحاد في النفس من ادراك الامور الغريبة الحقيقية لاسباب (والحجل والحياء واخوانها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس متأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

القسم الخامس

من الاقسام الخمسة التي يطوى عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقب الثالث (في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حرا الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطين (وهو البخار) وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس يختص الدخان كما تصور في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار

(وقلا)

وقلا يصعد البخار والدخان صاذا جال يتصاعدان في الاغلب مترجحين (ومنهما يكون جيع الا تار العلوية اما البخار فان) قل (واشتد الحر) في الهواء (حلال) الاجزاء (المائية) وقلبه الى الهوائية (وبقى الهواء الصريف والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحمله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزهريرية) اي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده ببرد) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جود) اذ لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجو قد قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبار (فهو الثلج وان كان) الجو (بعده) فهو البرد واما يستدير) ويصير كالكرة (بالركة) السريعة لحارقة للهواء بمصادمته فتتبع الرواي عن جوانب القطرات المتجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزهريرية) فاما ان ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد يتعقد سحابا ما طرا كما حكى ابن سيناء شاهد البخار قد صعد من اسفل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على هذه فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمتطرون وقد لا يتعقد (فهو) اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم يتعقد سحابا ما طرا (الضباب) المتجاور لوجه الارض (و) اما (قلله) اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فيزل) نزولا ثقيلا في اجزاء سفار لا يحس بزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به (اما بلا جود) بعد النزول (وهو الطل او معه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فرما يخاط السحاب) بان رفع البخار وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزهريرية فيتكاثف البخار ويتعقد سحابا فيتحبس ذلك الدخان في جوف السحاب (فيحرقه امان في صعوده بالطبيع) لبقائه على حرارته المقتضية تصعده (او عند هبوطه للتكاثف) اي تكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من حرقه له) اي خرق الدخان ويمزقه للسحاب صاعدا اوها بطا (ومساكنه اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة التحخين) وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائة وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخليفة لما جده علا قرب من اجده من الدهنية فصار يحترق يشتعل بادي سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتحخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) اللينة واذا اشتعل (فطيفه ينطفيء) سر يسا وهو البرق وكيفية لا ينطفيء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة (واذا وصل اليها فرما صار لطيفا ينفذ في المختلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المذروجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان اصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف قدس سره فاذا ب قنديل فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدك دكا ويحكي ان صبا كان في صبراء فاصاب ساقه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها (وانه اعني الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشعلة التي تطفأ ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان) الواصل الى الشعلة القوقائية (وتتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشعلة السعلانية فتشتعل) بهذه النار (فان كان منه) اي من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فبرى ذلك) المشتعل (كانه كوكب يفتض وهو الشهاب وما كان منه كشيئا) لاني الغاية (تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفيء) (اما وشهورا ويكون على صورة ذؤابة او ذنب اورح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله) وهو الذؤابات والاذناب والنيزازك وذؤوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اي كثيفا جدا (تعلق به النار تعلقا تاما لانه لثامنا) فيحدث في الجو علامات سود او حمر) على حسب غلظ المسادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمر واذا

(مواقف) (٧٧) (ثاني)

كانت غلظت ظهر السواد (وقد تقف الذوات وتحوها بحجب كوكب فيديها الفلك معه مشابة اياه
فقرى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا او قرنا) واحد (او اكثر) واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها
للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احترق ما عليها ويسمى الحريق) وفي الباحث
المشرقية اذا ارتفع بخار دخان زج دهنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان يتقطع اتصاله
عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فبقرى كان نارا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض
احترق تلك المادة بالكلفة وما يقرب منها وسيل ذلك سبيل السراج المطفا اذا وضعت تحت السراج
المشتعل فانصل الدخان من الاول الى الثاني فاحترق باللهب الى فيلته (وايضا) يقول (فالدخان قد ينكسر
حرقه عند الوصول الى الكرة الزهرية) فيقول (فيرجع بظلمتها) الى الارض (او) لا ينكسر وحينئذ
يصدد ويصادم (كرة النار) الفلك (على ما وقع في السحابة لان نفوذه في النار البسيطة العالية
على الاجالة الى طبيعتها غير موقوف بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بصادمته كرة النار المتحركة
بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين
فتتوحد الهوا) ويضطرب (وهو الريح) فيل قد وقع في كلام ارسطوان الريح بحداثته متحرك وهو
هواء لانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها
فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر
مبادئ الريح فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق) في الغلب (فقد يحدث
ايضا (بان يتخلل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدفع ما يجاوره فيطأوه)
ويدفع ذلك المجاور ايضا مجاوره فتتوحد الهوا (وتضغف) تلك (المدافعة) شيئا فشيئا (الى غابة ما
فيقف وقد يحدث ريح مختلفة الجهة دفعة فدفعة) تلك الريح (الاجزاء الاضية فتضغف)
الاجزاء الاضية (بينها مرتفعة) كأنها تلوى على نفسها (وهو الزوابع) جمع زوبعة وهي الريح
المستديرة على نفسها (والاعصار) السمي في الفارسية بكردياد هذا وقد قيل بين الريح والمطر
تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر
يل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها
المطر تنقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان
اذارطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب
الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما هبوب الريح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اقسامها
اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب وتسمى الريح التي تهب منها بالقبول
والدور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب منها بالهالكاء (وايضا) تقول (فقد يحدث في الجواجز)
رطوبة (رطوبة صلبة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغير رقيق) لطيف (لا يحجب ما وراءه) عن الابصار
(فيعكس منها) اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر اصفاءها الى القمر فيرى)
في تلك الاجزاء (ضوء دون شكله فان الضمير) الذي يعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدا)
بحيث لا ينقسم في الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والمخطوط كما في المرأة الصغيرة) وتلك
الاجزاء الرشيبة مرابا صغار متراسة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كانهما متحدة بتوسطه
وتسمى الهالة) وانما يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك النجم لان قوة الشعاع تنحني بحسب السحاب الذي
لا يستتر فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لا يشبه بخلاف اجزائه
التي لا تقابلها فانها تؤدي خيال ضوءه كما عرفت قبل واكثر ما تولد الهالة عند عدم الريح فان تفرقت
من جميع الجهات دلت على الصحو وان تحسب السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية
قد كثرت وان انحرفت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان
على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدثت هالة تحت هالة وتكون التخيانية

اعظم لانها اقرب البنا وزعم بعضهم انه رأى سبع حالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطباقوة
بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحاب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سيناء انه رأى حول
الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس
اذا كسف السحاب واظلم وحكي ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان
غلظا فتقوس في اجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من
الاجزاء الرشيبة الصلبة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح)
وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشيبة لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها
جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر
الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون
الذي يكون مرابا من ضوء الشمس ولون المرأة (وتختلف الوانها) اي الوان قوس قزح (بحسب)
اختلاف (اجزاء السحاب) في الوانها (و) بحسب الوان (ما وراءها) من الجبال (و) الوان (ما ينكسر
منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا من له في علم المناظر كعب عال) وهو المولى
الفاضل كمال الله والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذي ذكرناه
من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اي ما ذكرناه فيها (رأى الجمهور قد ذكرناه متتابعة لهم)
وفي الباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية
وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لا تكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة
شئ آخر مظهر له كالرأفة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشئ الثاني ولا يكون فيه بحسب
نفس الامر قال الامام الرازي وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان
الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان
السحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجوف تدل على حدوث حوادث في الارض فلو لانها
موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) تقول (فالبحار
المحتقن في الارض يخرج القليل من مساهمها وينقلب الكثير بمهونة البرد) الذي في باطن الارض
(ماء وبشفها) فيخرج منها (ومنه العيون) السائلة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد
كان الفائض يحدث الشئ ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذي انقلب ماء وقاض الى وجه الارض
وجب ان يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاه فينقلب هو ايضا ماء وينقبض وهكذا
يستنج كل جزء منه جزأ آخر قال الامام الرازي ومياه العيون الراكدة تحدث من البخرة بلغت من
قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد االيها سائغا
وهذا الكلام يناق ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويتضح ان عمل السيلان بكثرة
الابخرة المقترنة الاندفاع الى فوق والركود بقوتها فأنما قال ومياه القنى والآبار متولدة من البخرة
نافصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازبل ثقل الارض من وجهها صادفت منفذا تدفع اليه بادي
حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون
السائلة الى الراكدة واعلم ان الترح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنوع الماء فيها لان ثقل الماء
الظاهر يمنع سائر البخرة عن الظهور فاذا ترح قوت تلك البخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا
في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهوا البخاري
الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولي لان مياه العيون والقنوات والآبار
تريد زيادة التلوج والامطار (وايضا) تقول (فالبحار والدخان اللذان في الارض قد يكثران
ويريدان الخروج منها) بقوة (ومساهما متكاثرة فيزلزلهما بحركتهما ومنه تكون الزلازل)
واذا كانا قليلين او كان مساهما متوحد لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضي الرخوة واذا
كثرت الآبار والقنى في ارض صلبة قلت زلزلهما (وقد يخرج البخار والدخان) المتزجان امتزاجا

مقربا الى الدهنية (وقد صار نارا اشد الحركة) المقصد الا شتعالا والانقلاب الى النار بدور بما
قويت المادة على شق الارض فحدثت اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها
سافلها وريما كان في موضع الانشقاق وهذات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهاد قليل
ما تزلزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها ثوار المطر وشدة (وايضا) نقول (فيحدث في الارض
قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفسد من اجا
فيصير دهننا) اي في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع
شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يندبه وذلك للطيف (مختص) بمسارها جامعة وافيسة (ما ذكرناه)
في الفصل الثاني اوفي المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نقوا القادر المختار) كما صفت اليه
الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد) في موادها
يقضي اختلاف الصور الحاملة فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامرجهما)
المخالفة (و) احالوا (كل ذلك) في الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها
واما المتكلمون فقالوا الاجسام مجانسة بالذات) اي متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد
وانها متمثلة لاختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لاني ذواتها بل بما يحصل فيها
من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة
عن ذواتها (هذا ما قد اجمعوا عليه الا لظنهم فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) المثلثة منها
الاجسام (والاعراض) التي تركب منها الجسم (متخالفة بالحقيقة) قطعا (فتكون الاجسام) ايضا (كذلك)
اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا يحسن ان يذهب
الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام
متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون متافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور
الخارجة الحالة فيها

المرصد الثاني في عوارض الاجسام

واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية * المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام
ان يقال (انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقبسة الى نفس الامر (ثم اما ان نقول بواحد منها
اولا نقول) بل نتردد وتتوقف (فهذه خمسة احتمالات * الاول انها محدثة بذواتها) الجوهرية
(وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس

* الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة)
كافار ابى وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات
اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من القادر
والاشكال وغيرها (الا الحركات والاضاع الشخصية فانها حادثة) قطعا ضرورة ان كل حركة
شخصية مسبقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع
فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا
(واما العنصريات فقديم بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة
الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف بالامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وبدا (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز
خلوها عن صورها النوعية باسمها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة
في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (ثم الصور الشخصية
فيها) اي في الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض الشخصية) النوعية (محدثة ولا متنازع في حدوث

بعض الصور النوعية) العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها
الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره
كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديم بذواتها
محدثة بصفاتها) وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم
من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو (فقال ثاليس المائي انه الماء الذي
هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل
وكا انه اخذ مذهبهم من الكتب الالهية (في التواراة ان الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها فخر الهيبة
فذابت) وصارت ماء (حصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زيد (و) ارتفع منها دخان
فحصل (من زيدا الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتطيف وقيل النار
وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتطيف و) بعضها
(بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبر وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر
محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التي اوجبهما الاجتماع) وقد سبق كلام
في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو
فقال الثنوية) من الجوز (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال
(الخرنابيون) منهم القائلون باقدماء الخمسة (النفس والهوى) وقد عشت النفس بالهوى
لتوقف كالاتها) الحسية والعقلية (عليها حصل من اختلاطهما انواع المكونات) وتعددية
العشق بآلاء لتضمن معنى اللصوق او الواويع والافهوه متعد بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها
بجزأت فصارت) الوحدات (نظما) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا و)
اجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا و) اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال
ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع) انها حادثة بذواتها
قديم بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان) فله من الاقسام العقلية والاحتمالات
بانظر الى باي الرأي (الخامس) التوقف في الكل) اراد به ما صعد الاحتمال الرابع اذ لا تصور
من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه بديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكي عنه
انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب حتى اتى ما علمت ان العالم قديم او محدث
وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه
تلقية بالفيلسوف اذ اعرفت هذا

فنقول لنا في حدوث الاجسام

بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) البسوط في اثبات هذا المطلوب
(الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يتجاوز الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام
حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يتخلو عن الحوادث يستلزم
قدم الحادث وفيه كلام سبرد عليك * واما المقدمة الاولى فلوجهين * الاول ان الاجسام لا تخلو
عن الاعراض لما مر (اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما تبعها
من الاعراض والاطهر ان يقال لما سيجي * اي في المقصد السادس من هذا المرصد (واذا توجد)
الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة
(وقدينا ان التمايز بين الاجسام انما هو) بالاعراض (بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت
الاجسام منها) ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقدم بيانها)
اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولما اقتصر
على ذكر بيان الثاني لكان اول قوله وقدينا * (الثاني) من الوجهين ان يقال (الجسم لا يتخلو عن الحركة

والسكون وهما حادثان (فالجسم لا يتخلو عن الحوادث) وانما قلنا ان الجسم لا يتخلو عن حالته لا يتخلو
عن الكون في حين (بالضرورة فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اي يكون آخر (في ذلك
الحيز فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول (والا) اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز
مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لا يقال) دليلكم (منقوض بالجسم في اول) زمان (حدوثه) بجزائه
فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثانيا في المكان الاول ولا في المكان الثاني
(لاننا نقول الكلام في الجسم الباقي) فيدعي انه لا يتخلو عن الحركة او السكون لافي الجسم الحادث
فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعنا لا ينصر المعلل اذ مقصوده
حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير) اي
ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني
في مكان آخر فتكون مسبوقا بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير
وبينهما متافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث * الثاني الماهية لا توجد الا
في ضمن الجزئيات) لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعيينات باسرها (ولا شك ان شيئا
من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها
فلا توجد الامتقابة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اي في الازل فماهيتها حادثة بجزئياتها
(الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقه بعدم ازلي فجميع العدميات) اي عدميات جميع
الحركات الجزئية (في الازل وحينئذ فلا يوجد في الازل حركة) اصلا (والاجامعت) تلك الحركة
(عديمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم
الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع التقيضين بل معنى كونها ازلية ان
تلك العدميات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء
من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدميات التي لا بداية لها وجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها
لم يكن هناك محذور الا ان الوهم فاصرح عن ادراك الازل فيجب ان وقت معين اجتمع فيه وجود
الحركة مع عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر ما لها الى ما ذكرنا وانما يختلف
العبارة) دون المعنى (فذكرناها) وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل
كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازل مسبوقا بغيره
وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيهما وما لها الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات
الحركة مع اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الداهيين الى قدم الجسم
لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل
جزء منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل
واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لانهاية لاعدادها لا يستلزم
حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة
بلانهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يتخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يتخلو عن حوادث كذلك
كان حادثا والازل لم يقدم الحادث وخلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة
وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق) وقد عرفت في مباحث ابطال التسلسل
(ونقررها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا (ان نعرض من حركة ما)
كدورة معينة مثلا (الى ما لا بداية له جلة) واحدة (ونفرض ايضا من) حركة قبلها بمقدار متناهية كعشر
دورات مثلا (جلة اخرى ثم تطبق الجلتين الجزئية الاولى) من احدهما (بالاول) من الاخرى (والثاني
بالثاني) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجلة لانه جزء من اجزاء الجلة الناقصة كان
الشيء مع غيره كونه لا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والاولى في اجزاء الزائدة مالا

يوجد بازائه من الناقصة جزء فنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائد انما يزيد عليها بمتناه
والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه (بلا شبهة) فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف
المفروض) اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم
وجوده عدمه كان محالا قطعنا (وقد عرفت الكلام عليه) اي على الاستدلال بالتطبيق (في ابطال
التسلسل سواء لوجوبها فلا نبيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضابق)
وقد عرفت في اجزاءها ايضا ههنا (ونقررها ههنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها
مسبوقه ولجهتها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما
وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخر فقول هذا الجزء في هذه السلسلة) التي لا تنهاى (مسبوقة)
اي موصوفة بالمسبوقية (وليس يسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبق
بحسب الفرض) اذ المفروض لا تنهاى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف
بالمسبوقية والسابقة معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به
وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق)
اي المسبوقية (از يد من عدد السابق) اي السابقة (بواحد وانه محال لانهما متضايضان)
حقيقيان (يجب تكاثرهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد)
من احدهما (واحد) من الآخر واما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كاب واحد له ابناء الا ان
يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبق
فيكافا الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل
اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم) في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة
الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها ما تد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا
بكون آخر او غير مسبوق وامكان تحلل ثلث وعدمه (وكل وجودي) اي موجود (قديم بمتن زواله)
ومن ثمة قيل القدم ينافي العدم (لانه) اي القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهرا) امتناع عدمه
وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات (لما سأل) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب)
الذي استند اليه الممكن القديم (مختارا لما سأل) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان
لم توقف تأثيره) اي تأثير الواجب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده
(لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والالكان القديم
المشروط به اولي بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما يعود الكلام فيه) وفي صدور
عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط
دفعا للتسلسل) في الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المنتهى اليه (عدم الواجب
هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم شرطه ايضا
وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالافتقار والدليل اما الافتقار
فلان الاجسام عند الحكماء مقتصرة في الفلكيات وحر كانهما واجبة) عندهم (وفي العناصر وحر كانهما
جارية فلا تقي من الاجسام يتمتع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركيبها من
الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز) ما صح على الآخر وما ذلك
الاخر وجهه عن حيرة ان نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اي من البسيط (ما يصح
على الآخر فيصح ان يمس يساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركة من البسيط
فيصح على بساطتها ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجلة فعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة
للبساط (لان اجزائها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها) فكذا المركبات لان

تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا يمكن
للقادر المختار) الذي خلقه (ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساراً وبالعكس وانكاره مكافئة) لا يتغير بها
جسم المسالك الثاني وهو بعض المتأخرين كالاختصاص للمسالك الاول انه لو وجد جسم قديم (زم اما كون
واحد (قديم واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه
لا بد للجسم من كون) في حين انكونه متغيراً بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق باخر) اي يكون آخر
(زم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتاً للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديماً (والا
اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر (زم القسم الثاني) لان كل كون له فاته مسبوق يكون آخر
فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذي نحن فيه (لو وجد كون
لا كون قبله زم خلو الجسم من الكون) وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا
لم يوجد له كون غير مسبوق باخر كان كل كون له مسبوقاً يكون قبله لا الى نهاية انما يحتاج الى البيان
هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقاً بمثله يجب ان يكون مستمراً ازلا ولا يلزم خلو
الجسم من الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون
كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله زم خلو الجسم من الكون لا تنظم الكلام (واما بطلان التالي
فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبطل ما يثبته حدوث الكون واما القسم الثاني) وهو تعاقب
الا كون الى ما لا نهاية (فبالطريق وطريقة التضاد وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى
عليك ان في هذا المسالك طرقاً لمؤنات كثيرة) كانت في المسالك الاول (من بيان كون الكون وجودياً)
اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام
الحوادث يزول بوجوداتها مع كونها لولية (فان الكون) الذي ذكر في هذا المسالك (لا شك في انه
وجودي) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يتخلو من الحركة والسكون فان اقل ان يقول هو
في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلاهما يقتضي المسبوقية بغيره) فلا يصح اتصافه بشئ منهما في الازل
(ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالقرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو)
اي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما من ان الحركة تطلق على الامر المتبدل
ولا وجوده في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في ماخذ
الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل في المسالك الثالث للامام الرازي (ذكر في المحصل
ونسبه الامدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة) وهو ايضا مأخوذ من المسالك الاول والمؤنات التي
كانت فيه باقية هيئتها (بحالها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقرر به انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل
امام حركاً او ساكناً والتالي باطل بقسميه وانت عارف بانه بعد ما قررناه في المسالكين السابقين خبير) فلا
نشتغل به حذفاً للمؤنة * (المسالك الرابع) ايضا كل جسم ممكن لانه مركب (اما من الجواهر الفردة
او الهوى والصورة) وكثير اي ويشترك في ماهيته امور متعددة (وسباني) في الالهيات (ان الواجب
الوجود (واحد) لا يشترك له في حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكن (وكل ممكن هو
موجوده موجد ولا يتصور) الابدان (الا عن عدم وهو مبنى على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه
لا يجوز) الامام الرازي (استناد القديم الى السبب الموجب) كما يجوزوا استناده الى المختار (و) قد
(جهت لك على ما اخذ فتذكره * المسالك الخامس) الاجسام فعل القاعل المختار لما سباني في الصفات) اي
صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لا يثبتان القديم لا يستند الى المختار وهذا الوجهان) اي الرابع
والخامس (ببيان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتها بخلاف الاولين فانها
لا يثبتان الاحداث الاجسام) وصفاتها (ويحتاج في نعمتها الى ثبوت المجردات) ولم تعرض للمسالك
الثالث لانه جعله عين الاول لبق المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اعتبار في المسالك السادس
الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما شاهدته من حدوث (الحركات) القائمة (وتجديد الاعراض
الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها) ولا شيء من القديم كذلك لما سبرهن عليه في

الالهيات) من ان القديم لا يكون محلاً للحوادث في احتج الخصم) على اقدم (بشبه) اربع (الاول) وهي
مستخرجة من الملة المادية ان يقل (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من اكل
حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اي لزوم التسلسل في المواد (وانها) اي المادة (لا تتخلو عن الصورة)
الحسية والنوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه باسرها قديمة (والجواب منع تركب
الجسم من المادة والصورة) ان لتلك (لا فيكون كون المادة قديمة فانه) اي كونها قديمة (يثبت بوجوب
اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات وسبب له)
بآثار قدرة الصانع في الموقف الخامس (ولا نسلم) ايضا (انها لا تتخلو عن الصورة وقد مر ضعف دلياله)
الشبهة الثانية * وقد نسبها لامام الرازي الى الملة الصورية ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل
وجوده قبلة لا يجتمع فيها السابق المسبوق وهو) سبق (الزمان فيكون الزمان موجوداً حين
ما فرض معدوماً هذا خلف) واذا كان الزمان قدما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك الجسم
الذي هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) اي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود
الزمان وهو غير مسلم (ونسلم) تحققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى
يلزم اجتماع التقيضين (بل هو تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعني التقدم بالذات لا بالمر
زائد عليها فلا محذور حينئذ * شبهة (الثالثة وهي العمدة) عندهم في اثبات مطلبهم وما خوذ من الملة
المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اي تأثيره فيه واجبا له (قديمة) ويلزم منه قدم العالم بانه (انه
(او كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (توقف على شرط حادث) تختص بذلك الوقت
(والا) اي وان لم تتوقف على شرط كذلك (زم الترجيح بلامرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية
حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصص بالتخصيص
(والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كافي) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا
من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديماً
ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير واجبا حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة
بعبارة اخرى ايسر فيقال جميع ما لا بد منه في الابدان ان كان حاصلها ازلا كان الابدان حاصلها
فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد
منه حاصلها وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الترجيح بلامرجح واذا كان الابدان ازاليا كان
وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الابدان حاصلها في الازل كان
بعضه حادثاً قطعاً فتشغل الكلام اليه ونقول ان لم يتحقق هذا الحادث الى الابدان زم استثناء الحادث
عن المؤثر التخصيص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلها في الازل فيلزم قدم
الحادث اولا يكون حاصلها فيه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال
(وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتدويل عليه وجهان * الاول) انقضاء الحادث البيومي
اذ لا شبهة في وجوده فتقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت
على شرط حادث حذراً من الترجيح بلامرجح والكلام في هذا الشرط الحادثة كافي الاول
فتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث البيومي قديماً (لا يقال انه)
اي الحادث البيومي (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منها
مسبوق باخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة (دنا
نقول ابتداء الفارق) بين صورة التقص ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لا يدفع التقص) لان
التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضاً يقول)
اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة (فلم يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطاً بشرط
مسبوق باخر لا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كافي
الحادث البيومي عندكم (فان قيل ذلك) اي تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) يتزايد

استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها القبول الحادث الشروط تلك الشروط حتى اذا اكل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدته (وما سوى العالم) اي ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى
تصور توارث الشروط المتغيرة في حدوثها لم عليها (فلنا لا ذلك) الذي ذكرناه من ان الشروط
والحوادث المتغيرة انما يتصور في الماديات (اذ قد تكون قصورات متعاقبة لآخر مجرد) عن المادة
وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي) فيلا يزال (الى ما هو شرط) الى ان يتصور هو شرط
(لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الان يقال اكل حادث مادة) وتلك
المادة لا تخلو من الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبت عنها) الوجه (الثاني ان
رجوع الفاعل المختار عندنا لا يخدم دور به) على الآخر (انما هو مجرد الارادة ولا حاجة فيه) اي في
ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه) كما تقدم بحقيقة في مثال طريق الهارب من السبع وقد سجي
العطشان) فتقول الفاعلية حادثة بمجرد الزيادة المتعلقة بالقدر وقد يقال هذه الارادة المستلزمة
لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او متي
آخر حادث فيلزم التسلسل ويحاج اجابا بجواز ترتيب الارادات او ترتيب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى
ما لا ينتهي واما بجواز حدوث تعلقاتها في وقت معين بلا سبب مخصص ليكون التعلق امرأ اعتبارا
فذلك لا يندبر فيها والتثبت في مثال الاوهام في امثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم)
اي امكان وجوده (لا اول لها ولا لزم الانقلاب من الامتناع الذي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان
عن البداهات) بجواز الجازات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير الباري فيه) اي وكذا امكان
تأثيره تعالى في العالم لا اول له ولا لزم الانقلاب المذكور وحيث (فيجب ان يجزم بامكان وجود العالم
في الازل) من الصانع (وهو يظل دلائلهم) اي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انا بعد
ثبوت امكان وجوده وصدوره اذلا (تقول ترك الجود) الذي هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير
متناه لا يليق بالجواد المطلق) الكمال من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم جوده والازم
تعلله (والجواب انه) اي ما ذكرناه من حديث الجود ووزوم التعلل كلام (خطابي) لا يجدي نفعا فيما
نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازالة الصحة صحة لازية كفي الحادث بشرط كونه حادثا) فان
امكانه ازل لما ذكرتم وليس ازيله ممكنة لاستحالة ازالة مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ
ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازيلته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له
امكان من هذه الخية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا **المقصد الثاني** في صحة قيام العالم
بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) في بيان حدوث السكون
من ان القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز قيامه لكون ما به من حيث هي
قابلة لعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اي قبل الوجود (كالعدم بعد) اي بعده (لانماز
بينهما ولا اختلاف بينهما اذ جاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز القضاء اما وقوعه فقد
توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم
بحدوث الاجسام قالوا انها البدئية تمتع فتاؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشرنا اليه في امتناعه بالاعراض
والكرامية طردوه في الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد قيامه لكان عدمه اما لذاته واما لامره
آخر وجودي او صدق الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه بتجده مع جوابه)
المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى امارتها **المقصد الثالث** في الاجسام باقية خلافا
للتنظيم) فانه ذهب الى انها متجددة آنا فانما كالاعراض وقيل هذا القول عنه غير معتد عليه لانه قال
باجتياز الاجسام الى المور حال البقاء فتوهم التلا انه لا يول ببقائها (ومن احتجاجنا) اي ومن
الاشاعة (من ادعى فيه الضرورة) اي البداهة قال الامدي نحن نعم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه
بالامس من الجبال والاسيات والارضين والسموات هو عين ما شاهدناه اليوم وكذا فعل بالاضطرار ان من
فانحناء بالكلام هو عين من ختمنا معه وان اولادنا ورقنا لنا الان هم الذين كانوا معننا من قبل (لا يقال

ليس ذلك) اي جزئنا ببقائها ضرورة (الالبقاء في الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصح)
الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذا افراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها
(وقد قلتم) انها الاشاعة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك مثل متجددة لم يدرك الحس فتاؤها وخسبها
امر او احدا مستمرا فكيف يقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض (قلنا) اي لا نقول (لانسان
ذلك) الجزم منا (ليس الالبقاء في الحس) حتى ينجح عليه ما ذكرناه (بل الضرورة العقلية حاصلة)
بلا شبهة (والضروري) البدهي (لا يطلب مستند بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور
الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البدهي المرافق للاول (ومنهم من استدل عليه
بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اي لم يكن ان يقال لموت شي اوجبة ميت لان
محلها يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان
واردين على موضوع واحد (و) لا يرتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبييض) ونظائرهما اي لم يكن
القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة بانحدار المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (بحجة النظام
انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الاعراض) اي في امتناع عدمها على تقدير
قيامها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام
في الاعراض) ودل على امتناع قيامها (طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقاءها ايضا) قال الامدي
وذلك لانه بني على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت
الاجسام مختلفة قال ولهذا فانادرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كان ادرك
الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان به وها ضروري) اوليا (انتم الكرامية انها لا تبقى)
اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرقي قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا
بينهما (بان الاعراض) على تقدير قيامها بعدم الشرط ببقائها (مشرودة بالجواهر المشروطة بها
في دور) وتلخيصه ان عدمها بعد قيامها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقاءها لا يجوز ان يكون
عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا للجواهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم
الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام ثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكونها جازة لعدم
بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى بالاعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد
الله (ان يفتي) الاجسام (لم يخاف فيها العرض) فتنتفي بانتفاء شرط بقاءها ولا محذور فيه وهذا مذهب
الاشاعة (او خلق فيها عرضا متافيا للبقاء) وهو الغناء مثلا فينتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يلزم
في الاجسام الدليل الدال على امتناع الغناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية **المقصد الرابع** في الجواهر
يتمتع حليها التداخل) اي دخول بعضها في جبر بعض آخر بحيث يحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم
وهذا الامتناع ليس معلا بالاختيار كالمذهب اليه المعتزلة من ان الاختيار باعتراف وجود احد الجوهرين فيه
كون مضادا لكونه باعتراف وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البدئية (اذا جاز ذلك) اي
تداخل الجواهر (لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز ان يكون (الذراع
الواحد من الكرياس مثلا الف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا
ان يفصل عنها عالم متعددة مع ختمها على هيئتها (وصريح اعقل) بداهته (بأياه) وقد اتفق العقلاء
على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم
المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما
انه التزمه وقال به) صريحنا (فلا يبر) كيف هو وعيد بالضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) نه
قال به (كان تكبرا) لمقتضى عقله **المقصد الخامس** في وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما
لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كما مر آنفا (ولا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد
في آن واحد في حيزين وهذا ضروري) ايضا كالاول (وقال بعض الاثمة في اثباته اوجاز ذلك لم يكن)
لنا (الجزم بان الجسم الحاضر في هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يبي فرق

بين الجسم الواحد والجسمين (ولذلك الذي اورد في آياته) (ينيه على الضرورة ببارات) مختلفة (تصور المطلوب في الذهن) تصورا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس باوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به (تنبية) هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعيهما في حيز واحد (ضد) كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعيهما في محل واحد (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكاه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوز الاستاذ ابو اسحاق (وهو) بحث (لفظي) ما تدل على مجرد الاصطلاح (في اطلاق الالفاظ) ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء (من المعاني) اذ لا جبر في ذلك (واعلم ان الحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالتارية والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (لفظي) من جهة الاشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين (اذ لا موضوع لهما) (وان اكتفى بالمحل) الذي هو اعم من الموضوع (فهما ضدان) لتوارد ههما على المادة الفرضية (والاصطلاح المشهور على الاول) المقصد السادس في الجسم هل يخلو عن العرض وضده (اتفق المتكلمون) من الاشارة (على منعه) وقالوا كل عرض معضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم (وجوز بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما وجوز) اي خلوا الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقي (نفسه) فالنصرة منهم بجوزونه في غير الاكوان والبغدادية بجوزونه في غير الالوان (اما المتكلمون) اي الاشاعرة (فذهب منه بناء على ان الاجسام متجانسة) عندهم لتزكيها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنهما) باسمها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام المخصوصة) المتباعدة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجوده بالاستقلال ضرورة) انما الموجود في الخارج هو الامور النوعية المتميزة ويرد على هذا الاختلال انه ربما كان امتياز بعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا (وموافقة النظام في ذلك) اي في امتناع الخلو (انهم) اي المتكلمين (اخر ظاهر) يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركيب الجسم من العرض وذلك ظاهر لاستحبابه (ومنهم من اخرج عليه) اي على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض معضده (وهذا) الاحتجاج (لانهم فيه ورث عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم وضدهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض و) قياس (ما قبل الانصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعي فقال انفق الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الانصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بظريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافها (اخرج المجوز) الخلو (بوجوده) ثلاثة (الاول) يلزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه يبنى الاختيار والجواب ان هذا يلزم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر

(و امتناع وجود (العلم دون الحياة) امتناع وجود (العلم بالنظر فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بالنظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فاهو عندكم في صور الازام فهو عندنا في محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الازام اثنان لا يتجه على من يستند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا بدل الثالث بما ذكره الامدى من لزوم العلم بالنظر فيه عند انتفاء الاثبات المانعة منه الوجه (الثاني) ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علمه والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان تتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والمتنوعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناهية) لاستحالة وجود ما لا ينتهى (فان اتفق) والظاهر ان قال فقد اتفق (عنه علوم غير متناهية) فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم مثقف عنه ضده فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدرات ونحوها) كالمراتد (وانه محال) لما عرفت (والجواب ان المتفق) من العبد هو (تعلق العلم) بما لا ينتهى من المعلومات (وانه) اي ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الازام الذي ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم) على حدة ويحمله مع ذلك امر موجودا لانفس التعلق الاعتباري (وتحيز لا نقول به) بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يحمله نفس التعلق لصفة موجودة (واجاب الاستاذ ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لا متماثلة (ان) اي بان (ضد العلوم المتقية) التي لا تنتهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور (والزم) الاستاذ على اصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالترمه وزعم ان اكل علم محلا من القلب غير ما لاخر) فلا يجمع علمان في محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا ينتهى مطلقا) واذ لم يقبل ما لا ينتهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تنتهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الامدى وهذا اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (وامتنع وجود ما لا ينتهى بدلا كما تمتع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجب عنه بان الازام حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناهية قطعا (واجاب القاضي) الباقلاني (بانه قد يكون انتهاء ما اتفق) عنه (من العلوم) التي لا تنتهى (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المتقية ولا استحالة في مثل ذلك (كالموت والعدم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه (الثالث) الهواء (و) كذا (الماء خال عن اللون) المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرر الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون مالمكنه (لا يدرك لضعفه والقرن ان الشقيف) الثابت للهواء والماء امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه) تنبيه منهم (اي من المتكلمين) من قال قبول الاعراض (الثابت للجواهر) معطى بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم المدار علة للدائر (وقيل للدوران كل) منهما (مع الاخر فليس استناد احدهما الى الاخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين يمكن ولا فاطم في شيء منهما المقصد السابع في الابعاد (الوجودية) متناهية (من جميع الجهات) (سواء كانت) تلك الابعاد (في ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (او خلا) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلا والمراد ان تنتهى الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلا (خلا لله) فانه ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بمتناهيها (لوجوه) الاول او يوجد بعد غير متناهية (واو من جهة واحدة

(فلتان غرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناه) بحث الموازية في وضعه الاول
اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات
احد طرفيه الذي في جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهي (فيساكنه)
اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعنى حصول المساكنة بتلك الحركة معلوم (ضرورية المساكنة)
المذكورة (حادثه) لكونها معدومة حال الموازاة التقدمية عليه (فلها اول) اذ كل حادث كذلك
(وهي) مساكنة اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لا يتصور الاعلى بها (فيكون في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المساكنة وانه محال اذا من نقطة تفرض) على الخط الذي فرض غير متناه
(الا والمساكنة مع ما قبلها) اى فوقها من جانب لاتناهي الخط (قبل المساكنة معها) وذلك
(لان المساكنة) مع اية نقطة تفرض (انما يحصل بزواوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت
من الخط المتناهي فاخذ الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو اية
ايضا لكن حال كونه على وضع المساكنة فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته
انطباقه مع بقائه احدى طرفيه على حاله ويزداد اتصافه بان تفرض الخط المتناهي خارجا من
مركز كرة مواز يا غير المتناهي ثم تفرض حركتها حتى يصير مساويا فيجذب عند مركز
الكرة زواوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) فثنتين اقل يدس في الشكل
التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زواوية مستقيمة الخطين يكن تنصيفها بخط مستقيم
ولاشك ان كل واحد من النصفين زواوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما
لانهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حاله في سارية في جهة واحدة منه فكون
قابله للانقسام ابدا كالمقادير (وكذا كانت الزاوية اصغر كانت المساكنة مع النقطة فوقاوية) يعنى
اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المساكنة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المساكنة معها انما تكون
بحدوث زواوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث
النصف توجد المساكنة لزوال الموازاة حينئذ قطع او تلك المساكنة مع نقطة فوقاوية بلا شبهة فلا تكون
النقطة الاولى اول نقطة المساكنة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقطة وقد تبين ذلك
بان المساكنة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جز مسبق وجز لاحق فيحال ما يوجد الجزء السابق
تكون المساكنة مع نقطة اخرى وهكذا قال المصنف

تليخيه

اى تلخيص هذا الوجه انه (او يوجد بعد غير متناه لا يمكن الفرض) اى المفروض (المذكور
واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المساكنة او لوجود نقطة هي اول نقطة المساكنة) اذ مع
ذلك الفرض اما ان تمتع المساكنة وهو واحد الامر بن اول امتناع فيجب ان يوجد اول نقط
المساكنة وهو الامر الآخر (والفهمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما من استحالة
واستلزام وجودها لانهاى ما لا يتناهي ايضا واما امتناع المساكنة فلان زوال الموازاة بالحركة
يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي
اولا مساويا ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي آخر نقطة المساكنة لانها كانت
ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة (واعترض عليه بمتع امكان
الفرض) اى لانسانه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه
فيكون موازيا الاول او لا ومساكنة له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا
في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كما اجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون
البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض بمتع على احد الوجهين ويكون المحال ناشئا لان البعد الذي
لا يتناهي او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعلم

يديه العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا يمكن على تقدير لاتناهي الابعاد
فلو كان لاتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك امتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال
ولما لم يعلم ان المحال هو اللاتناهي وحده (واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بمجاوزه) يديه
(صك الفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وقص خط من خط وادارة دائرة) بتحريك
خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد ان يمنع الامكانه)
وما نحن فيه من قبل هذه الفروض كما تبيننا عليه فلا ينجح عليه منع امكانه على ذلك التقدير
(وقد يقال عليه) ايضا (لاننا لزوم نقطة هي اول نقطة المساكنة لعين ما ذكرتم في بطلان التسالي)
اى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد
في الخط الذي لاتناهي نقطة هي اول نقطة المساكنة لان المساكنة انما تكون زواوية وحركة منقسمة
فلا يوجد هناك ما هي اول نقطتها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المساكنة مع ما فوقها
قبلها (والجواب) عن هذا (اننا يلزم لزوم ذلك بان المساكنة لها اول) لكونها حادثه (وهو يكون
بنقطة ضرورية) فالتقطة التي حدثت المساكنة معها في ذلك الاول هي اول نقطتها (ودليل
امتناع اللازم) في نفسه (لا يدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون اللزوم ايضا ممكنا كيف
ولودل على ذلك لان القسمة الاستثنائية التي استثنى فيها نقض التسالي واستدل عليه واليه اشار
بقوله (ولا جافى كل قياس استثنى في بسثنى فيه نقض التسالي) وقد يجاب ايضا باننا نستدل هكذا
او كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المساكنة فاما ان يوجد اول
نقط المساكنة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعراضكم بالكيفية لكن بقى
ههنا بحث وهو اننا لانسم ان المساكنة بعض الزاوية او الحركة قبل المساكنة الحاصلة بكليتها وانما يلزم
ذلك اذا كان بعضهم موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مساكنة لكليتها بنقطة ما بالقوة
لا بالفعل واوضح ما ذكرناه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى
نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف زواوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتع
الحركة مطاوعا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان
ما ذكرناه احكام وهمية لانها صحيحة اذا الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كدائر الهندسيات
فليس المدعى الا انه لا بد للمساكنة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين
فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المساكنة الا ان يكون لها
زمان هو اول ازمته وجودها فلا تكون المساكنة الحادثة فيه مسبقة بمساكنة في زمان سابق عليه
وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المساكنة في الوهم بانه ان نقول
للمساكنة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المساكنة حاصلة
في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الاثبات المفروضة فيه غير متناهية اى لا تنقطع عند حد فكذا
المساكنات المتوهمه فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تبين نقطة اول يقف الوهم
عندها وهل هذا الا مثيل ان يقال او حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد
ان يتعين لها ولما فيها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المساكنة آتية فلا بد لها من نقطة غير
مسبقة باخرى في الوهم لاننا نقول مساكنة الخط للنقطة آتية واما المساكنة المذكورة اعنى مساكنة
الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مساكنة الا وهي
مسبقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا تبين فيه نقطة غير مسبقة ويمكن ان يقال نحن
ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المساكنة اذ لا بد
هناك من مساكنة غير مسبقة فيه باخرى واللازم وجود مساكنات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
متناه وهو محال فذلك المساكنة انما هي باولى النقطة ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يجعل
تعيين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيدفع النظر عنه

(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب باب الأربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناسي الأبعاد بأن يقال (أن أطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو محور العالم) فإذا فرضنا خطا يوازيه ثم نحرك حتى يساويه على طرفه (والمساواة مع النقطة التي فوقه) خارج العالم (قبل المساواة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون على ستمه نقط لا تنهي وبعد غير متناه يفرض فيه تلك النقطة (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له كيف والمساواة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل) لأنه لا يمكن إخراج خط إلى خارج العالم إذ لا خلاه موجودا هناك ولا ملاما فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحث) الذي لا يساعده العقل (لأعني به) وتحقيقه أن اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناسي الأبعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه (الثاني وهو عكس الأول) في أنه يفرض فيه أولا المساواة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازنة وعدم الملاقة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (زيادة تقرير) وتحقيق (له) أي للوجه الأول (أن يفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم يفترجان لانهما مائلان إلى الموازنة فلا بد في الموازنة) من (أن يختص أحدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناسيها على تقدير اللانهاية وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخصيص وانما يتضح إذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لا آخر غير متناه أيضا فإذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد أن يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناسيها وبرهان الموازنة على ما مر مأخوذ منه بفرض أحد الخطين متناهيا ومساويا أولا فظهر أن براهين المساواة والموازاة والتخصيص راجعة إلى أصل واحد الوجه (الثالث) أنا نفرض من نقطة ما خطين يفترجان كساقين مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا (يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما وأترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفي بالحجة المغيرة له لكان الكلام أخصر وأظهر ومحصوله أن يكون الانفرج بينهما بقدر امتدادهما (فإذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) أيضا (بالضرورة واللازم محال لأنه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يتمتع أن لا يكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلي المع زيادة التخصيص يحجز عنه القول البرز) واهتدى إليه صاحب المطارحات وذلك التخصيص هو فرض الانفرج بين الخطين بقدر الامتداد إذ قد سقط به مأونات كثيرة يحتاج إليها في السلي الذي أورده في إشاراته كما تطلع عليها في مشروحاتها (واعلم أن هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناسي الأبعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين أيضا لأن جهة واحدة إذ لا يمكن حينئذ فرض الانفرج بقدر الامتداد وإليه الإشارة بقوله (ولوجود محور اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في إبطالها بخلاف الأولين فانهم سايطران لانهاية الأبعاد على الإطلاق الوجه (الرابع) وهو البرهان السلي على الإطلاق وقد تلخصه المصنف لتخصيصا شافيا (نفرض ساق مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) أي سواء كان الانفرج بقدر الامتداد كما مر تصويره أو أزيد بأن يكون الانفرج ذراعين إذا كان الامتداد ذراعا أو انقص كما إذا انعكس الحال بينهما (فلانفرج إليهما) أي إلى الساقين (نسبة محفوظة بالتساوي) وذلك لأن الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الأعلى نسب واحد فإذا امتدعا عشرة أذرع مثلا وكان الانفرج حينئذ ذراعا فإذا امتدعا عشرة ذراعين كان الانفرج ذراعا كان الانفرج ذراعين قطعا وإذا امتدعا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفرج إليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الأول أعني العشر إلى الثاني أعني العشرين كنسبة الانفرج الأول أعني الذراع إلى الثاني أعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث إلى الثالث والرابع إلى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبا) أي الساقان (إلى غير النهاية) لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الأول (نسبة إلى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب

إلى غير النهاية كنسبة المتناهي) وهو الانفرج الأول (إلى المتناهي) وهو الانفرج بينهما حال ذهابهما إلى غير النهاية لما عرفت من أن نسبة الامتداد إلى الامتداد كنسبة الانفرج إلى الانفرج (هذا خلف) لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي المذكورين بحجة معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز أن يكون الانفرج الحاصل حال الذهاب غير متناه أيضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يناسي بين حاصرين * الوجه (الخامس) أنا قسم جميعا على هيئة الدائرة وليكن (ترسا بسنة أقسام) متساوية بأن تقسم أو لا تحيط دائرته إلى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ إلى أقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم) منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسمها (إلى غير النهاية) حتى تنقسم الأبعاد كلها في طولها وعرضها إلى ستة العالم بهذه الأقسام ثم زدد في كل قسم فنقول هو (في عرضه) ما غير متناه فينحصر ما لا يناسي بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (وامامته فكذا الكل) متناه أيضا (لأنه ضعف المتناهي) الذي هو واحد الأقسام (بمرات متناهية) هي الستة (وهذا) البرهان المسمى بالترسي (كاتمة والتوضيح للبرهان) الذي هو تلخيص (السلي) لأن كل قسم من الستة كشك متساوي الاضلاع) لأنك إذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتين البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لأن الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة إذ المحيط بكل نقطة أربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما وإذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر أن الانفرج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان إلا أن ههنا تصورا ومن يد توهم لا يمكن خروج خطين من نقطة بحيث يفترجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا أن يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على أن تكون جميع الزوايا متساوية إلا أن في إمكان ذلك نوع خفاء يفرض دائرة لاشبهة في إمكان تقسيم محيطها إلى أقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فيكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه أعني الثالث والرابع والخامس كالإيجاز راجعة إلى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيقي) الدال على تناسي الأبعاد من جميع الجهات (وطريقه) ههنا (أن نفرض من نقطة ما إلى غير النهاية خطا) نفرض (من نقطة قبلها بمناه خطا آخر) إلى غير النهاية أيضا (ثم نطبق الخطين فالناقصه أمثال الزائدة) وانحسالت ظاهرة (أو تنقطع في نقطتين) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناسي القوى الجسمانية * الوجه (السابع) أنا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير إلى نقطة ما (من هاتين النقطتين) فنقول هي أما المتصف أولا فإن كانت المتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الأخرى في ذلك الجانب أقل منه فنطبق أحدهما بالآخر ويتم الدليل وإن لم تكن المتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونمضي في اتسام الدليل ولا يذهب عليك أن هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة إلى أدلة ثلاثة اثبات منها يدل على امتناع اللانهاية مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين أو أكثر (أحجج الخصم) على عدم تناسي (الوجوه * الأول) أن (ما وراء العالم متغير فان ما يلي عينه) أي عين العالم (غير ما يلي يساره ضرورة) الأثرى أن يدبها العقل شاهدا بأن ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب إلى غير ذلك (والمتبر لا يكون عدما محضافه واذن موجود و (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا أو مجردا (والجواب منع) ثبوت (التمر) فيما وراء العالم بحسب نفس الأمر (واما ذلك) التبر الذي ذكرتموه (وهم) محض لأعني به أصلا (الثاني أنه) أي ما وراء العالم (متقدر فان ما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب أن المتقدر) الذي صورتموه (وهم) باطل لا يلتفت إليه قطعا * (الثالث) أنا نفرضنا واقعا على طرف العالم فان

لذلك كل وضع فيها فهو مطلوب ومزك فلو كان ذلك (الحرك الدوري) (مقتضى الطبيعة) ويستند إليها
 (ليكن الشيء الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوب بالاطبع ومزك بالاطبع وأنه محال) وقد وجه هذا
 الدليل بأن كل وضع توجه إلى الحركة بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه إليه فيكون
 المهرب عنه بالاطبع بعينه مطلوب بالاطبع في حادثة واحدة بل يكون المهرب عن الشيء عين طلبه وأنه محال بل يذهب
 ورد عليه بأنه ترك وضع ليس توجهها إليه بعينه لأنه عدمه بتركه بل غاية ما توجبه إلى مثله فلا يكون المزك
 نفس المطلوب فالأولى أن توجه بان الحركة بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور
 من فاقده الإرادة لأن طلب الشيء المعين وتركه لا يكون إلا بخلافه الأضراس الموقوفة على الشعور
 والإرادة (وأما كونها قسرية فلما تقدم أن القمر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لأنه تقدم
 في مباحث الاعتقادات ما هو بعينه أعني (إن صديق الليل الطبيعي لا يحرك) قسرا (وهنا
 لا طبع فلا قسروا أيضا فلو كان) تحرك الأفلاك على الاستدارة (بالقمر لكان على موافقة
 القاسم فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب
 إذ لا يتصور هناك قسرا لأن بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الأرصاد ليست
 متشابهة ولا توافقة (وأما الثاني) وهو أنه إذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان
 ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك أمورا جزئية
 (والافتقار دوامها) أي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) أي أزلا وبدا
 (لا يتغير ولا يتغير) لاقى الجهة ولا في السرعة الا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة إلى الإدراكات
 الجزئية تختلف وتقطع (فهو) أي أراد أنها التي ترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (أذن
 ناشئة عن تعقل كلي) يتزوج فيه أمور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سباني في النفوس
 الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل أن يقال (لأنها ليست طبيعية وأنه يلزم) من ذلك
 (كون المطلوب بالاطبع مهربا عنه بالاطبع لجواز أن يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة)
 لا حصول وضع معين فإن قيل حقيقة الحركة هي التأدي إلى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها فذا
 الحركة عندنا عبارة عن كون الجواهر في آئين في مكانين فجاء كونها مطلوبة لذاتها (سلناه) أي سلنا
 أن الحركات الفلكية ليست طبيعية (ليكن لأننا أنها ليست قسرية قولا القسري على خلاف الطبع)
 أي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (بمنوع وقدم ما قبله) من الخلل على أنه
 ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعي بخلاف هذه الحركة
 ولأننا أيضا أن القاسم هناك محصور في الأفلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها
 في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلناه لكن لأننا أن الخيل لا يظلم) على حالة واحدة
 ولا يدوم سرمد (ولم لا يجوز أن يكون تخيله) أي تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يتخلف ولا يقطع
 بل يستمر أزلا وبدا بتعاقب أفراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متعاقبة فان قيل القوى
 الجسمانية كما هي متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند إليها الحركات التي لا تنهاى قلنا قد مر أيضا
 ما فيه وأوضح ذلك تعذر عليكم إثبات النفوس المنطبعة في الأجسام الفلكية (سلناه لكن لأننا أن
 محل العقل مجرد) ما سباني من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تقرعان) على القول بأن للأفلاك
 نفوسا مجردة وإنها أحيا ناطقة بالأول لها مع القوة العقلية التي نسبتها إليها كنسبة النفس الناطقة
 إليها (قوى جسمانية هي) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فإن التعقل الكلي
 لا يصلح لذلك) أي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فإن نسبتها إلى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح
 مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد في وقوعه من إرادة جزئية متفرعة من
 إدراك جزئي لا يتصور الأمن قوة جسمانية وهذه القوى في الأفلاك كالتخيل في الأجزاء سارية
 في جميع أجزائها لكونها بسيطة ويسمى نفوسا منطبعة (الثاني ليس للأفلاك نفس) من الخواص
 الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب) لأن الاحتياج إليها لطلب التمتع ودفع الضرر المتصور بهما حفظ الصورة

لذلك كل وضع فيها فهو مطلوب ومزك فلو كان ذلك (الحرك الدوري) (مقتضى الطبيعة) ويستند إليها
 (ليكن الشيء الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوب بالاطبع ومزك بالاطبع وأنه محال) وقد وجه هذا
 الدليل بأن كل وضع توجه إلى الحركة بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه إليه فيكون
 المهرب عنه بالاطبع بعينه مطلوب بالاطبع في حادثة واحدة بل يكون المهرب عن الشيء عين طلبه وأنه محال بل يذهب
 ورد عليه بأنه ترك وضع ليس توجهها إليه بعينه لأنه عدمه بتركه بل غاية ما توجبه إلى مثله فلا يكون المزك
 نفس المطلوب فالأولى أن توجه بان الحركة بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور
 من فاقده الإرادة لأن طلب الشيء المعين وتركه لا يكون إلا بخلافه الأضراس الموقوفة على الشعور
 والإرادة (وأما كونها قسرية فلما تقدم أن القمر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لأنه تقدم
 في مباحث الاعتقادات ما هو بعينه أعني (إن صديق الليل الطبيعي لا يحرك) قسرا (وهنا
 لا طبع فلا قسروا أيضا فلو كان) تحرك الأفلاك على الاستدارة (بالقمر لكان على موافقة
 القاسم فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب
 إذ لا يتصور هناك قسرا لأن بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الأرصاد ليست
 متشابهة ولا توافقة (وأما الثاني) وهو أنه إذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان
 ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك أمورا جزئية
 (والافتقار دوامها) أي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) أي أزلا وبدا
 (لا يتغير ولا يتغير) لاقى الجهة ولا في السرعة الا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة إلى الإدراكات
 الجزئية تختلف وتقطع (فهو) أي أراد أنها التي ترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (أذن
 ناشئة عن تعقل كلي) يتزوج فيه أمور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سباني في النفوس
 الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل أن يقال (لأنها ليست طبيعية وأنه يلزم) من ذلك
 (كون المطلوب بالاطبع مهربا عنه بالاطبع لجواز أن يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة)
 لا حصول وضع معين فإن قيل حقيقة الحركة هي التأدي إلى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها فذا
 الحركة عندنا عبارة عن كون الجواهر في آئين في مكانين فجاء كونها مطلوبة لذاتها (سلناه) أي سلنا
 أن الحركات الفلكية ليست طبيعية (ليكن لأننا أنها ليست قسرية قولا القسري على خلاف الطبع)
 أي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (بمنوع وقدم ما قبله) من الخلل على أنه
 ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعي بخلاف هذه الحركة
 ولأننا أيضا أن القاسم هناك محصور في الأفلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها
 في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلناه لكن لأننا أن الخيل لا يظلم) على حالة واحدة
 ولا يدوم سرمد (ولم لا يجوز أن يكون تخيله) أي تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يتخلف ولا يقطع
 بل يستمر أزلا وبدا بتعاقب أفراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متعاقبة فان قيل القوى
 الجسمانية كما هي متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند إليها الحركات التي لا تنهاى قلنا قد مر أيضا
 ما فيه وأوضح ذلك تعذر عليكم إثبات النفوس المنطبعة في الأجسام الفلكية (سلناه لكن لأننا أن
 محل العقل مجرد) ما سباني من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تقرعان) على القول بأن للأفلاك
 نفوسا مجردة وإنها أحيا ناطقة بالأول لها مع القوة العقلية التي نسبتها إليها كنسبة النفس الناطقة
 إليها (قوى جسمانية هي) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فإن التعقل الكلي
 لا يصلح لذلك) أي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فإن نسبتها إلى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح
 مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد في وقوعه من إرادة جزئية متفرعة من
 إدراك جزئي لا يتصور الأمن قوة جسمانية وهذه القوى في الأفلاك كالتخيل في الأجزاء سارية
 في جميع أجزائها لكونها بسيطة ويسمى نفوسا منطبعة (الثاني ليس للأفلاك نفس) من الخواص
 الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب) لأن الاحتياج إليها لطلب التمتع ودفع الضرر المتصور بهما حفظ الصورة

عن الفساد (صورها) الجسمية والتوعية (لاتقبل ذلك) لانتساع الحرق والالتام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذ لا نسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرناه يجوز ان يكون خلفها لكونها كاللجسم ولا نسلم ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد وان سلم فلانسلم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدلل به عليه مدخول وفي المخلص ان كلام ابن سينا اضطررب في الحواس الباطنة حيث نقاها استدلل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان الخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكير للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبعية ويرد على هذا الاستدلال ان الانسليم انحصار قائلها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها قوائد اخرى وان سلم فلانسلم انه لا منقطع في الوجود في المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة (اي ليست) قوة (جسمانية) حالة في المادة (ولاجتماع) بل هي لا مكينة لا تقبل اشارة حسية (واما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير ان تكون داخلية فيه بالجزئية او الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين القراني والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق) عقولا كانت او نفوسا (احتجوا) اي الثبوت تجريدها (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذي لا جزئه بالفعال (فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اي معنى ما من المعاني (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) اي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالافضل لانه مبدؤها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه) بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكلية فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثاني) وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا) اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا (ليكان منقسما وانقسام المحل بوجوب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في) الجزء (الاخر وانه) اي انقسام الحال الذي هو العلم (ينافي البساطة) في العلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (بمجرد تعلق) بين العلم والمعلوم يتنازه المعلوم عند العلم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لآخر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم يحصل صورة المعلوم (فمحل) اي فانفس حيث محل (لصورة البسيط) الذي تعقلته لالذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذو الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) صورة البسيط (بسيطة) الا ترى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارج عن صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلانسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على في الجزء الذي لا يجزى) وهو ممنوع وحيث جاز ان تكون النفس جوهر فردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذي وضع منقسم (فلانسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالحظ الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالقطعة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سر بيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم انه) اي الحال في المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا ينتهي مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا مناهات بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متقابلتان (الثاني) من الوجوه الخمسة (انها) اي النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه

بسيط لما مر) في مباحثه من ان اجزائه وجودات او عدمات الى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من النوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والنوع المذكورة في الوجه الاول الذي هو اعم منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها (واما الثاني فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك ان (الحال في ذي الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحل (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا) لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا لالماله ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حيث كليا هذا خلف لان المقدار خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لا نسلم ان عاقل الكلي محل له لا يتناهى على الوجود الذهني وايضا الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سر بيا (وورده هنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشيخ لعله الشيخ في الصغير والكبير) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بقية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تجريدها عن الشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالنضاد (فلو كان) مدركها (جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والابيض مثلا في جسم واحد وانه محال) بديهية (الجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما حالانها محالان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (واولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا (وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم يجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد (الخامس) منها ان تبطل كونها جسما بما مر ثم نقول (او كان العاقل منها جسمانيا) حالا في جميع البدن او في بعضه (لعل محله دائما او لم يعقله دائما) والتال باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحل ان كفي فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما (يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاته عند العاقل دائما فلو كفي ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما) (والا احتاج) تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضي اجتماع الثانيين) لان الصورتين متمثلتان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التال فبالوجود ان اذا ما من جسم في ذات صورته محل للعلم والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء البدن (الا وتعقله تارة وتعقل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) يمنع ما ذكر في بيانها (لجواز ان لا يكون) في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سلبا) لكون لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان او مسائل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سلمنا تماثلها لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها في حاشية في رواية مذاهب المتكبرين لتجرد النفس الناطقة التي يشربها كل احد بقوله انا (وهي) كثيرة لكون المشهور منها (نسخة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات) يعني انها جوهر اظهر قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لا متساع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهر فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم (الثاني للنظام انه اجزاء) هي اجسام (لطيفة سارية في البدن) سر بيا ماء الورد في الورد (باقية من اول الامر الى آخره لا ينظر في اليها تحال وتبديل) حتى اذا قطع عضون البدن انقض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما التحال والتبديل) من البدن (فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل واحد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولا شك ان التبديل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احدها

في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي الفسائية الخامسة
 انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة
 المتعددة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النبوي الثامن انه الدم المعدل اذ يكثره واعتداله
 تفوي الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ يقطعها طرفه من تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة
 الزق المنفوخ فيه (واعلم ان غيما من ذلك) الذي روينا (لم يبق عليه دليل وما ذكره لا يصلح
 للتحويل) عليه (المقصد الثالث) في ان النفس الناطقة حادثة تنفق عليه المليون اذ لا يقدم عندهم
 الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (امكنهم احتلفوا في انها هل يحدث مع
 حدوث (البدن اوقبله فقال بعضهم يحدث معه اقوله تعالى بعد تعدد احوال البدن ثم انشأنا
 خلقا آخر والمراد) بهذا الانشء (افاضة لنفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله
 عليه الصلاة والسلام خالق الله الارواح قبل الاجساد بالني عام وغاية هذه الادلة الظن
 دون اليقين الذي هو المطلوب (اما لا بد لجواز ان يرد بقوله ثم انشأنا جعل النفس متعلقة به
 وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لاحداث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد متعارض
 الامة وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيقتضاهما
 (هذا) كاذكراه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه
 ومنعه من قبله وقالوا بقدومها احيى ارسطو بانها اوقدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن
 متعددة (متميزة) او لا فان كانت متميزة فتميزها) وتميزها (اما بذواتها ولا بذواتها فان كان بذواتها
 او بلوازمها (فيكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا محصرا في الشخص) الواحد (فيلزم
 اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ اول نقل بان كلها متماثلة فلا قل من ان يوجد) فيما بين
 الجميع) نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لا بذواتها كما بالقابل وما يكتفه كما تقدم) من ان تعدد افراد
 النوع الواحد معلل بقباله والاعراض المكتشفة (ومادتها بالبدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن
 ببدن آخر ويلزم التماسخ) اي انتقالها من بدن الى آخر (وسطله وان لم تكن) قبل التعلق
 (متميزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق اربقت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زائدة على بعضها
 نفس عمر وفيلزم ان يشتر كافي صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه
 باطل بالضرورة (وان لم يكن كما كانت) بل تكثرت (لزمت الجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا في الله بمقدار
 وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد عدت) بذلك الجزى والانقسام (تلك الهوية)
 الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو ان النفوس
 المتعلقة بالابدان حادثة (احيى الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة)
 فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم اللازمة تلك المادة التي يستلزمها
 الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب
 ذاته (لثاني اولمكن) الناطقة (اذ لم تكن ابدية) ايضا والثاني باطل اتفاقا واما اللازمة فلانها
 اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل
 حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طرانه عليه لجواز ان يتمتع عدمه لغير ابد
 (الثالث يلزم عدم تناسخ الابدان) والصواب عدم تناسخ النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة
 كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضائها من البدن القديم والابدان غير متناهية
 لا تنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تناسخ فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا
 لكن لا استعالة في لانها في الادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة
 فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالنطيق (والجواب بشرط اعتناعه الترتيب)
 الطبيعي او الوضعي (كما) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة بمجموعة الا انها غير مترتبة فيجوز
 لانها غير مترتبة فيقال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب (من شرط

حادث) فقوله (دفع الدور والتسلسل) تحليل لما هو المقدر في الكلام واما الاختياج الى الشرط فلتلا
 يلزم تخلف المعلول عن علته الثامة (فحدوث النفس) من المبدأ القبيض (شرط وهو حدوث البدن)
 لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ القبيض
 ضرورة عموم القبيض ووجود القابل المستعد وبه ابطال للتاسخ) حيث قال ان صح التماسخ
 (فاذا حدث بدن تعاقبه نفس متاسخ وقاض عليه نفس اخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا
 من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كلافكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة
 فان كل احد يجدان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان
 التماسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس يلزم التماسخ) على تقدير قدمها (وبطلانها ثم بين
 بطلان التماسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال
 في ابطال التماسخ انه يلزم تذكرها لحوالها في البدن الآخر وان استعداد الابدان للنفوس
 وتكونها) اي وحدث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة
 النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد تنقو بقاء) اي فساد هواه (او جابحة) اي حادثة مستأصلة
 كالطوفان (او قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك
 الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما قل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم
 واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك ليوم ابدان بهذا العدد في جوانب
 العالم لتعاقبها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة
 التماسخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شي منها) والظاهر منهما
 اي من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتحويل) اذ لا يلزم لزوم التذكر لحوالها
 في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بتعلق به على انه قد تنقل عن بعضهم انه قال اي لا تذكر
 كوني في صورة الجمل ولا نسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري
 لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذي ابطال به التماسخ (اعتراضات
 تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلان يدعي حذرا من الاطناب) مثل ان يقال
 لا نسلم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان القاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتهما من غير
 ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخالف عن العلة المستلزمة سلبا لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس
 هو البدن ولم يجوز ان يكون له شرط غير سلبا لكن لا نسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يقبض عليه نفس
 انما يجب ذلك اذ لم يتعلق به نفس مستحقة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس
 فانه اصل لدليله على ابطال التماسخ فيعرض عليه باننا لا نسلم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز
 امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعا
 ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فسادا الى غير ذلك
 مما لا يخفى على الفطن (المقصد الرابع) في تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضيقا يسهل زواله بادي سبب
 مع بقاء المتعلق بحاله كمتعلق الجسم بمكانه والامتكانت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة
 الى امر آخر وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض
 والصور المادية بحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين
 كمتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا
 جليلا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان تعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تله مع طول المحبة
 ولا تترك مفارقتها وذلك (لتوقف كالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها في مبدأ خلقها خالية
 عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى
 ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا

كلا بصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو احدثت الالة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حفظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتفاظها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما تعلق من البدن (اولا بالروح العلوي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيجعله بمرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند اطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد الاصابة يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يطلها عما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطيبة تشهد بذلك (وتفسيده) اي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسري) الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفسه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا

في المرصد الرابع في العقل

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسميا ولا حالا فيه ولا جزأ منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في قاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة في الاول في اثباته في قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث (قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله توري ان العلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات وتنفوس العلوم يسمى قلم ومن حيث توسطه في افاضة اتوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحبوا) على اثبات العقل (بوجهين * الاول الله تعالى واحد) حقيق لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد) مجتمع ان يكون ذلك (الصادر عنه) (جسم التركة) فلو صدر اولاً لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول (احد جزئيه) اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذي هو محله فكيف يوجد قبله (ولا تنفصا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذي هو آلتها (فيتمتع ان يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيما صدر اولاً (فحين ان يكون الصادر الاول) هو العقل * لمخبره اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانفناء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس اشائي الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لا يوجد جزئيه) لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين) في مرتبة واحدة (ولاجساما آخر اذا الجسم انما يؤثر فيماله وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب او بالمحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالجربة) فان النار لا تحترق اي جسم كان بل ما قاربها والشمس لا تضئ الا ما يقابلها (فلو) اوجد جسم جسم آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو (افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسه متمسدا في الجهات (ولا تنفصا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات الجسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ان يحددها اباه (ولا احد جزئيه) والالكان ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد ابطالناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة لموجده الآخر (ولا عرضا

لآخره) في الوجود (فهو) اي الموجد للجسم (العقل * الاعتراض بناء على) تسليم (ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (وبواسطة يصدر الآخر) وقد صرحوا بان الصورة جزء لعله الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متضمنة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف بصرفها في البدن على تعلقاتها به توقف انجاده مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سبطله واما على) الوجه (الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيقله وضع بالنسبة اليه بمشروع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (بمعيد العموم) لانه استقراء ناقض (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولاً ثم تتعلق سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بان يوجد احد جزئيه ابتداء ويتوسطه الجزء الآخر (كما مر) في الاعتراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذ اثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوده بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فاعتبار وجوده يصدر (عقل وباعتبار وجوده بالغير) يصدر (نفس وباعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (استنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخر الى الاخر فانه اخرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثاني عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر في هيولى العالم السفلى (المفيض للصور) والنفس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات السبية عن الحركات العقلية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها * الاعتراض) ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حيثئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزءا لمصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا بالكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للبدا الاول فيجوز ان تكون مجنسها مصدرا لامور متعددة كالعلول الاول وذلك منساقا لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث استناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واستناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تخص (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك استناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفاشية من الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المصنف (ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطالب العالي) وفي المخلص انهم خبطوا قنطرة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك ونارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وثارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك القبر وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظم الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة * الاول انها ليست حادثا لما تقدم ان الحديث يستدعي مادة * الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة وليسها صورة اخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وقيل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وقيل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل معصم في شخصه اذ تشخصه بما هيته والالكان بالمادة وما يكتسبها كما تقدم * الرابع ذاتها جامعة لكما لايتها

اي ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (وما ليس حاصلها فهو غير ممكن لماعلمت ان الحدوث يستدعي مادة يحدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان)
والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها اقله لذواتها اذا تعقل حضور الماهية المجردة) عن القواشي
الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم
من حضور الماهية المغارة وغير المغارة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز
ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغارة كافي الحواس) فان الاحساس انما يكون بمحصل صورة
مغارة عند الحاسة لا بمحصل صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو
باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات
(اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته متزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشواثب
المادية المانعة من التعقل فاهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصبح معقولة فان لم تعقل كان ذلك
من جهة المساقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل
مع غيره اذ) نعم بالضرورة انه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد
من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا يفتك من صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة
والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره
في الجملة وحيد (فيمكن ان يقارنه) اي المجرد (الماهية المجردة) اي الماهية الكلية التي (للغير في التعقل)
لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في المساقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا
حاصلين في التعقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد
في التعقل (فيمكن ايضا ان يقارنها) اي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) اي سواء كان المجرد
موجودا في العقل او في الخارج (اذ كونها) اي حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرط للمقارنة)
المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اي مقارنته المجرد
(للعقل) التي هي اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اي بكون ماهية المجرد (في العقل)
لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بمشروطه الاعم (و) حينئذ يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد
في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به (واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية
الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جاز مقارنته) الماهية الكلية (المجردة)
التي للغير (ايها) يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (امكن تعقلها) اي تعقل الماهية
الكلية (له) اي للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية المقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي
(وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذا هو عاقل لكل ما يغاير) من الكليات
(بالفعل وهو المطلوب) وبحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغاير من المفهومات وكل ما يمكن ان يعقل مع
غيره امكن ان يقارن ماهية ما هيته غير لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان
مقارنة المعقول المجرد لما هيته معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه
نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومناخرا عنه وانه محال
واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا
في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياها واذا امكن تعقله له
كان حاصله بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لان كل مجرد يمكن تعقله كالباري)
نعم فان حقيقة مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة المعقول والنفوس) فانها
غير معقولة لان ان الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل
يعمل به ايا يصح ذلك اذا انحصر المسامح من التعقل في السادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلنا فلا نسلم
ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتناقض

بين التعقلات (لا يصح) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز
تعقله) كما اشترنا اليه (وان سلنا فلا نسلم انه) اي تعقله مع الغير (يقتضي مقارنة الماهية المجردة) التي
لذلك الغير (للعقل) اي للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل)
حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد سلطنا فيه) حيث بينا ان العلم تعالى خاص
بين العالم والمعلوم (وان سلطنا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني (فلا نسلم انه يلزم
من جواز المقارنة) بينهما في العقل (جواز مقارنته) اي مقارنة المجرد (للغير مطلقا) والا لكان
مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل (ويلزم الدور) قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان
اي مقارنة احد العقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط
المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا في الدور (وهو) اي كونهما مثلين (ممنوع
فان حصول الشئين) كالمجرد وما هيته الغير (في ثالث) هو العقل (مخالف لحصول احدهما) اي
احد الشئين كالمجرد (في الاخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل الحال الاخر والثاني
مقارنة الحال للحال فان احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وما هيته الغير
مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط
الشيء بنفسه لا يقبل قبله من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل ففانما ليست المقارنة مطلقة
مشروطة بكون المجرد في العقل والادار كما عرفت لا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه
المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره
من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فانت شرط المقارنة بينهما
فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلنا) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنته كل واحد
من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنته له
(وانما يلزم هذا لو كان هو) اي المجرد (قابلا للتعقل) اي لكونه عاقلا وهو ممنوع (لا يقال التعقل نفس
هذه المقارنة) فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعيا (لا نمانعه) اي نمنع اتحادهما (لجواز ان يكون)
التعقل (امر اغيارا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط
فيه (السامع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية) لانها تحتاج الى آلات جسمانية (لتدرك بها)
(ولانها) اي الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه
ستعرفه في بحث صفات الباري) سبحانه (في مسألة العلم) فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون
هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية (بخلافه) لمباحث العقول (في الجن والشیاطين)
فانها ايضا من الجوهر الغائبة عن حواسنا (وهي عند الملئین اجسام تشكّل باي شكل شاءت) وتقدر
على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة تنفذ الهواء المستنشق واختلوا
في اختلافهم بالتويع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملاك والانس (ومنه الفلاسفة لانها
اما ان تكون) اجساما (لطيفة اولوا كلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر) هي (على الافعال
الشاقة وتلاشي بادي قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه
يوجب ان ترى ولو جوتنا اجساما كثيفة لا تراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا تراها وبوقات
وطول لا سمعها وهوسقطة) محضة (والجواب ان لطيفتها بمعنى الشافية) اي عدم اللون (فلا يلزم
احدا الامرين لجواز ان يقوى الشفاف) الذي لا لون له (على الافعال الشاقة ولا يفعل بسرعة ومع ذلك
فلا تراها بالجملة فان اردتم بالاطافة الشافية ففختارنا لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الافعال
(وان اردتم) بها (سرعة الافعال والانقسام الى اجزاء) متصرفة (ورقة القوام) فان اللطافة تطابق
على هذه المعاني (ففختارنا غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالماء) الا انه يشكل سهولة تشكّلها باي شكل
شاءت فذلك قال (كيف وقد يقض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقها (قوة عظيمة فان القوة

لا تتعلق بالقوام) في الرقة والغلظ ولا بالجسنة في الصغر والكبر (الترى ان قوام الانسان دون قوام
الحديد والحجر وترى بعضهم يمتثل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يستند الى
غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجسنة (كأن
الاسد مع الجمار قال قوم هي النفوس الارضية) فان النفس ان كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي
النفس الفلكية وان سكنت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية (وهي مختلفة في هذا
الملائكة الارضية) واليهما اشار عليه السلام قوله اتاني ملك الجبال وملك الأمطار وملك
البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروية يخفف لراه اي الملائكة المقربون وورد به
غير مناسب لان الكروية من الملائكة هم المهيمنون المسترقون في انوار جلال الله سبحانه وتعالى
بحيث لا يتفرقون معه شيء اصلا لا تدبر الاجسام ولا التأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين
وغیر ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة الفارقة فالخبرة
من المفارقة عن الابدان (تعلق بالخبرة) من المقارفة انها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير)
والسداد (وهي الجن والشريعة) منها (تعلق بالشريعة وتعاونها على الشر) والفساد
(وهي الشياطين والله اعلم بحقيقة الامور

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مرادف) الاخسة كما وقع في بعض النسخ (المقصود الاول
في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصود الاول في ايات الصانع وفيه مسائل خمسة) المسالك
الاول للمتكلمين (قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على ايات الصانع (بكل واحد
منهما اما بامكانه او بحدوثه) بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث
شرطا او شرطاً (فهذه وجوه اربعة) الاول الاستدلال بحدوث الجواهر (قبل هذا طريقة
تحليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال لا احب الاقلين (وهو ان السلام) الجوهرى
اي المحيى بالذات (حادث) كإمر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهته العقل
فان من رأى بشيء رقيقا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه
المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها
فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود
بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجع وجوده على عدمه الى مؤثر
كاسلف في الامور العسامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى
(ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جمعا وجوهر افردا والواجب
لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة) الثالث (الاستدلال) بحدوث
الاعراض (اما في النفس) مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد
لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل
محال وكذا صدورهما عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقل عن ادراك الحكم المودعة فيها واما
في الاقلاق كانشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور
في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها
كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى (اي اعطى
صورته الخاصة وشكله المدين المطابقين للحكمة والمنفعة الملوطة به (وهو ان الاجسام متمثلة)
متفقة الحقيقة لتزكيتها من الجواهر العسامة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام
(بماله من الصفات جاز فلا بد في التخصيص من تخصيص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول
مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم

اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول يسمى باطل لاسم (في مرصد
العله والعلول من الامور العامة (فتمين الثاني وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل
ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والشهور ان المتكلمين احتدلوا باحوال
خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لأمم فكذا الاعراض فلا بد لها
من صانع ولا يكون حادثا والاحتياج الى مؤثر آخر فيلزم الدور والتسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان
باطلان والثالث هو المطلوب في المسلك الثاني (للعلماء وهو ان) في الواقع (موجودا) مع قطع النظر
عن خصوصيات الموجودات وحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود
(واجبا فذلك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والالزم
الدور او التسلسل وفي هذا) المسلك (طرح لمؤثرات كثيرة) كانت في المسلك الاول من بيان حدوث العالم
وامكانه وما توجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنهما فانها سقطت ههنا (كما ترى في المسلك الثالث) (في
بعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركب فان استدلوا بالواجب
ابتداء وانتهى اليه فذلك وان تسلسلت المركبات قلنا (جميع المركبات) التسلسل الى غير النهاية
(من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه الى اجزائه التي هي غير علة) موجودة ترجع وجوده على
عدمه لما عرفت من ان الامكان محجوج (وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول
وتمتع تقدم الشيء على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه علة (ولا تصكون) ايضا (جزءه) اي بعض
اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع
علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع
بل بعضها فقط وحينئذ (فيلزم ان يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعالمه) ايضا
واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا امر ادا خلا فيه (فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع
الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فننتهي به
السلسلة (واعترض عليه بوجوه) الاول المجموع يشعر بالانتهى (لان ما لا ينتهى ليس له كل
والمجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب
(فانتهى به) اي ايات الواجب بما يدل على تنامي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب
ان المراد به) اي بالمجموع وما يرافقه في هذا المقام (هو الممكنات) باسمها (بحيث لا يخرج منها شيء
منها وذلك متصور في غير المتناهي) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجالية شاملة لجميع آحادها انما المتع
ان يتصور كل واحد مما لا ينهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان اردت
بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل
واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينهي الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل
المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس معه هيئة اجتماعية) لا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري
لا يكون موجودا خارجيا (والجواب ان اردت) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الاتحاد (كافي بمجموع العشرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى
موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعله) العلة (التامة فلم لا يجوز ان تكون نفس علة العلة متقدمة
قلنا لان ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منها متفرقة اليه) فيكون كل واحد من تلك
الامور متقدما على العلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء
متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اي بالعله (الفاعل)
وحده (فلم لا يجوز ان يكون جزءه) قولك لانه علة لكل جزء (فيكون علة لنفسه واماله قلنا ذلك
(عنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعله هو
(الفاعل المستقل بالقاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل
من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالفعولية الا اليه اوالى ماصدر عنه (والا وقع بعض

فقله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه
او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى
يخرج حل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا
والحق انه لو لم يبعد المسلك الاول بذلك كما يبعد
في المحصل لكان اظهر

قوله حيث قال لا احب الاقلين اي لا احبهم
فضلا عن عبادتهم لان الاقل حدث يحدث
مارضه الدال على حدوثه اعني الاقل وما هو
حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع
الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون
محبوا للعالم ثم ان الاقل اعني القية وان هم
الجوهر والارض الا ان قوله عليه السلام لا احب
الاقلين في رويية الجوهر على الوجه المذكور
فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام
بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط ما يقال
من ان اللازم من استدلاله عليه السلام عدم
صلاحية الاقل ربا لاجتبات الصانع للعالم
وان الحدوث يقتضي المحدث هذا فان قلت
بمحمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان
بان يكون حاصلا ان الاقل تغير من حال الى حال
والغير يقتضي امكان التغير المحجوج الى علة قلت
هذا التمايز اذا علم اقتضاء التغير امكان التغير
بلا ملاحظة استازامة الحدوث والا فالتجاوز
منه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة
على المطالب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم
بتلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة
بقي ههنا شيء وهو ان ادلة استلزام حدوث
الحال بحدوث المحل مما لا يكاد يصح كاسمعي
فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الاقل
على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كان
الاقل امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه
نعم كونه امرا متجددا مما لا يخفى فيه لكن محل
المجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك
منه عليه السلام برهان حدسي فانه عليه السلام
اقوة حدسه استقاده منه ان مرسومه لا يصلح
للالوهية

قوله اي المتغير بالذات ففسر العالم الجوهري
به لان المجرىات غير ثابتة عندنا
قوله بشره فيما) التقييد بالرفع ليس الاحتراز
بل زيادة مشابهة للعالم الجوهري المشتل على
النظام الاحسن فان في هذا رفعة شأن كإان في
ذلك رفعة محسوسة

الجزء الثاني

* بسم الله الرحمن الرحيم *

وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين * ربهم
بالخير واعصمنا من الزبغ والزال * والخطأ
والخطل * واجعله خالصا لك

قوله المرصد الاول في الذات التي في بعض احوال
الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة
فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت
ما السبب في افراد المقاصد المذكورة في هذا
المرصد عما بعد ما تقدم عليها قلت اما المقصد
الاول فنظائر لان ايات الوجود اهم مع ان
الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها
وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية
اذا اخذت على وجه العدول لاسالبة المحمول
واما المقصد الثاني فلان مخالفة ذاته لسائر
الذوات مني لاختصاصه بالصفات الثبوتية
القديمة والصفات السلبية ايضا كما سيظهر
واما المقصد الثالث فلارتباطه بابواب الوجود
اشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء
على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعني بشأته وانما
هو اشارة الى ما فصل في الامور العامة

قوله اما بامكانه او بحدوثه (المتبادر من هذه
العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال
بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور
المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين
ولم يسبق منه تعرض لقول بعضهم بان علة
الاحتياج مجرد الامكان لم يلفت اليه
الشارح وحل قوله اما بامكانه على اعتبار
الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شرطاً
وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده

قوله بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل
لقد وهدا الطاهر ان المراد من الفعل نفس
الحاصل بالصدر لا المعنى المصدري اذا حصل به
من حيث هو كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل
حيث لا يكون فاعلا وان كان قديما ضروري
فان قلت ما ذكره من ان فعله لا يخلو من
المطالب العقلية التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق
ان الفاعل اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى
القياس ويغيب اليقين عليه بنوا كلامهم لكن
يرد عليه ان لا يتم ان الواحد متاخر لافعاله
ودعوى الضرورة لا تنفع ههنا قطعاً وان ارادوا
بالفاعل مطلق المؤثر يرد النفع عليه ايضا فلعل
افعالنا عندنا واعيانا حدثت اتفاقاً بلا مؤثر فان بنى
هذا على مجرد ان كل حادث لا بد له من محدث
يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على
استحالة الحدوث اتفاقاً دليلاً استغنوا بذلك
الدليل عن هذا القياس
قوله وكل ممكن يحتاج الى الخ فيه انه رجوع
الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في
الاستدلال بالحدوث لان الفاعل ان كل ممكن
يحتاج الى المؤثر لحدوثه لاننا نقول ان ارادته
يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد
انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجوع الى الاستدلال
بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في الاستدلال
بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا
على شهادة البداية
قوله والواجب لا تركيب فيه اي ما يكون
واجباً لا يكون مركباً ولا متكرراً وهذا الحكم
لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى
يلزم الدور بل يكفي ملاحظته ثم هذه المقدمة
اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم
الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب
مركب ولا كثير فالعالم الجوهري ليس بواجب
ويلزم منه انه ممكن لا يتحصر الموجود فيها فتوهم
الاستدراك والاستطراد من قلة التذير
قوله وكل ممكن فله علة اي لامكانه وحدوثه
اللازم له في ماسوى الصفات فان قلت الثابت
بعدم البرهان ان له علة لان له علة موجودة وانما
يلزم لو بين ان الماهية من حيث هي لا تؤثر مع
ان جمهور المتكلمين يصرحوا بان الماهية الواجبة
علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطائه
وجوده وبين اعطائه وجود غيره ؟

اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) اي عن الآخر (لم يحصل الماهية) المعلولة
التي هي المجموع (فليكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلاً) بالمعنى المذكور وهو خلاف القدر (فان قيل
هذا الذي ذكره من مقتضى التركيب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع
لا شك انه ممكن لا احتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلاً لكل واحد من اجزائه
(وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لزم في مركب في اجزائه
ترتيب زمني) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند
وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم
الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقص (اما قدناه) اي الكل (بما كل جزء
منه ممكن) كما مر آنفاً (فاندفع النقص) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء منه
ونستدعي بالتركيب من الواجب والممكن فلا يجزئكم اخراجه بقيد الامكان فلنا هذا المنع مندفع
بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلاً لكل جزء منه اذا كانت
احاده باسرها ممكنة (وعن الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى
الذي صورناه (لا يتبع) انما المتع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه
التأثير اعني العلة النامة على انما نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب
ان تكون علة لكل جزء منه (ان علته) اي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك)
الذي ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون
جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي امانته وهو محال او ما هو داخل
فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة نفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض
علة في تلك السلسلة فان علته اولي منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان
تمسك في ابطال علة الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احدا الامر ان (اذ قد تكون علة كل جزء)
من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فتد وجود الجزء المتقدم توجد علته
النامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته النامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل
ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرناه
في المسالك الرابع وهو ما وقفنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة (اي لو لم يوجد الواجب
لا تنحصر الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لا تحتاج الكل) اي المجموع بحيث لا يشذ عنه
شيء من اجزائه الممكنة (اي موجود) لكونه ممكناً مركباً من ممكنات (مستقل) في الوجود لان لا يستد
وجود شيء من اجزائه الا لئلا ياتي ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء
او بواسطة هي منه ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) اي بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد
من اجزائه اصلاً متمتعاً بالنظر الى وجوده) اي وجود ذلك الموجد المستقل (اذ ما لا ينسج جميع
انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد
ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلاً بوجه من الوجوه ولا شك
ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد
المستقل لكل يجب ان يكون بحيث يتم بسببه جميع هذه العدميات المنسوبة الى اجزائه (و) الشيء
(الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اي عديم اي واحد منها (كان) ذلك العدم (متمتعاً بالنظر الى وجوده)
يكون خارجاً عن المجموع (لا ينقص ولا يخالفيه لان عدم شيء منها ليس متمتعاً بنظر الى ذاته والا كان
واجباً لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجباً) وجوده في حده ذاته اذ لا موجود
في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار
الموجودات في الممكن يكون خلفاً لازماً على تقدير نقض المطلوب لا مطلوباً كما في قولنا ان لم يكن
الواجب موجوداً لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون

محالاً فيقتل نقض المطلوب فنظهر حقيقة قلت نعم لكن تخلف اللازم قد يكون عين المطلوب
ولذلك يقال هنا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل
ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه
حال وجوده مقبوساً اليها في المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لولم يوجد واجب لذاته لم يوجد
واجب لغيره (اي ممكن) وحيث (فيلزم ان لا يوجد موجود) اصلاً ضرورة انحصار الموجود في الواجب
والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد
كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اي بالكلية
(لا يكون) على ذلك التقدير (متمتعاً بالذات) وهو ظاهر لانه واحد برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت
من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالرة لا بد ان يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والفروض
عدمه (واما الثاني) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلاً (فلان)
ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كاتقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده
بوجوده الذاتي واما يمكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن
حديث الدور والتسلسل وقر به منه مكشوف لاستزاجه في المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء
ونحريه ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاد لغيره لان مرتبة اليجاد بقيد
مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلاً لان
الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده ولا في ايجاد واذا لا وجود ولا في ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره
وهذا المسلك اخصر المسالك وظهرها في وقد ذكر ههنا في اي في مقام اثبات الصانع (شبهات
كثيرة) اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو
ان يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فبريد بينهما ترديدا ما نعا من الخوازم بطول
كل واحد منهما بدليل الاخر ليلزم في القدر المشترك وحلها اجالا هو القدر في دليل الطرف
الضعيف من المذهبين اوفي دليلهما ان الممكن) ولا استبعاد في امكان القدر في دليلهما معا
(اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها) حتى يلزم ارتفاع
المتقابلين وذلك لان الدليل ملزم للارول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولذكر منها) اي
من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لتطلع بها على احوال نظائرها في الاول لو كان الواجب موجوداً
لكان وجوده اماناً نفس ماهيته او اذناً عليها اذ لا مجال لكونه جزءاً منها (والا لولا بطلان الوجود
مشترك كاهي والماهية غير مشتركة واشتاق باطل والا كان وجوده معلول ماهيته) لا متنازع كونه معلولاً
لغيرها (فتقدم) ماهيته (عليه) اي على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده
نفسه ونعم الاشتراك في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الاعيان)
اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (واما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك
فيه وذلك (كالماهية والشخص او وجوده غيره) اي زائد عليه ومعلول لماهية (وتقدم الماهية
عليه ليس بالوجود كما تقدم) الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجود الكان اما مختاراً
او موجباً والا لولا بطلان لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى الخسار والثاني باطل واللازم قدم
الحادث اليومي او التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا سلم ان العالم قديم وقدم ضعف دلالة
الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجوداً لكن) اما على الجزئيات اولا ولاول باطل ولا يلزم التغير
فيه) اي في ذات الواجب تعالى (لتغير العلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلاً يتصف
تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه (فلا يكون) الواجب
على هذا التقدير (واجباً) بل حادثاً لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لاننا لم) بالذات (ان هذه
الافعال المتغيرة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عدم العلم والجواب مختار انه عالم بالجزئيات
والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لافي الذات) اي لاق صفاته الحقيقية فان علة تعالى صفة

قوله مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة الخ
الشاهدة كناية عن العلم اليقيني والنطفة
في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة
اي ماء قليل عذب والمراد ههنا المني والنطفة
قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره
قدر ما يمتنع والمراد بالحم في قوله لما ودما اللحم
الذي كسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى
فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً
انما ناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين
ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع
قوله لما ودما والاول اظهر وترك المصنف ذكر
العظم لتمام الاستدلال بدونه
قوله عن مؤثر لاشعوره) يعني القوة المولدة
المركوزة في النطفة كما يدعيه قوم ناهوا في
الطوائف واعلم ان الظاهر ان المراد بالاغراض
الحادثة ههنا ليس بمجرد كون النطفة عذبة وكونها
مضغة مثلاً كما يشرب به ظاهر السياق اذ الظاهر
ان هذا الكون اختياري فيجد دليلاً بمحدث بالمعنى
المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات
من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون
المخصوص وغيره والله اعلم
قوله مقبوساً الى محالها) لا شك انه يمكن الاستدلال
بامكان الاعراض في نفسها ايضا لكن لما اشتهر
بعدمهم ان وجود العرض في نفسه وجوده في محله
لم يخل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن
خفاء فلم يلتفت اليه
قوله ان الاجسام متمثلة) فلا يكون اختصاص
كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير احتياج
الى تخصص خارجي
قوله فتمين الثاني وهو المطلوب) اذ المطلوب
ههنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء
باسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها
في بعض فذلك بحث آخر مستند عليه بدليل
مذكور في غير هذا الموضع
قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان
وحده) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكناً
فله مؤثر له مؤثراً لحدوثه لا لامكانه وحده حتى
يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب بتمتع
لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات
القديمة فان قلت مذهب العالم لا يكون ممكنياً
فانما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين
فيصير ذلك التوجيه قلت المحفوظ ههنا عنوان ؟

واجدة حقيقة قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لاقى صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب (كاسياني) ولتقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك (التطويل (بحر في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الانتهاء اليه) بما فيه نكته من الضابطه والامثلة (ان توفر من امثاله الا بآخر) جمع بغير **خاتمة** للمقصد الاول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده ومنتجع عدمه) فقد ثبت انه ازل ابدى ولا حاجة الى جملة مسئلة (راسها) قال الامام الرازي في الاربعين تلامحه انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب تمتع لم كونه تعالى ازلها انما فلا حاجة الى جملة مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازلها لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعله وهو ايضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريقان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالعدم واما بظواهر شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم فخلت الكلام اليه وزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريقان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله (والتكلمون انما احتجوا) بوجوه اخر (عليه) اى على كون الصانع ازلها ابدى (قبل اثبات ذلك) اى قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا تطول به الكتاب) كما طول به الامام كآبه على ما نشرنا اليه **المقصد الثاني** في ان ذاته تعالى مختلفة لسائر الذات (اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لآخر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالوا بالمخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء القومية وعلى هذا (فهو معزى عن المثل) المشارك في عام الماهية (والند) الذي هو المثل المتساوي (تعالى عن ذلك علوا كبيرا) وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى بمثاله لسائر الذات (في الذاتية والحقيقة) وانما امتاز عن سائر الذات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة (اي الواجبية والحياة والعالية والقادرية الثابتهن هذا عند ابى على الجبائي (و) اما (عند ابى هاشم) فانه (يمتاز) بمعامده من الذات (بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى **ليس كمثله شئ** لان المماثلة المقتضية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الوجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين اوجب بان الوجود عند مشيئتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه غيرا فالمراد بالوجودية البهية هو الوجودية المقتضية بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد وتندفع المناقاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق انه تعالى (او شاركه غيره في الذات) والحقيقة (مخالفة بالعين ضرورة الاثنية) فان المتشاركين في تمام الماهية لابد ان يتخالفا بتعين وتخص حتى يمتاز به هوتهما ويعددا (و) لانك ان (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو يناقى الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه ونقر بها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد الفسحة مشترك بين اقسامه وايضا فمن يجزم به) اى بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والحواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا العلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فقلوا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب بان المشترك مفهوم الذات) اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اى مفهوم الذات على الوجهين امر (عارض للذات المخصوصة) المخالفة للحقائقي على ما ل قولهم الى

ان الاشياء متساوية في عام الماهية مع اختلافها في البوازم وهو غير معقول وما لوقولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا القاطع منشأ عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان للموضوع وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) اعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا المقام ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزمها وقد يكون عارضها فان ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة مجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة اعني اشتباه العارض بالموضوع (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فلا بد من تهذيب له) اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (كنت ذاق شيطان) اى يقظان فيقول على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقد برت) على (ان تغالط) غيرك (وامت) من (ان تغالط) انت (منها) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ يجزم به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود) لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراد المخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به (والزجاج) انما وقع (فيه) لاقى مفهوم عارض بالحقيقة (ومن هنا فواءم الوجود زائدا لا ينقل الوجود دون المساهية) كافي الواجب شيلا (وبالعكس) اى ينقل المساهية دون الوجود كافي المثلث فلا يكون الوجود عينيا ولا داخليا (قلنا فيه ملائمة) من ان الزائد مفهومه لا حقيقة (ومن هنا الوحدة عدمية والتسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحة ان يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مررت اليه الاشارة في مباحث الوحدة (ومن هنا الصفات زائدة على الذات والالكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولا شبهة في استحسانه (قلنا يكون ما صدقا) اى ما صدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا) واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان يحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها **في تنبيه** نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى (وجودها مشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه لغيره فان وجوده الممكنات مقارنة لمساهية مقابلة له ووجوده ليس كذلك) وفي هذه العبارة نوع قصور ولا يظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ما هياتها او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لمساهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لما هياتها (وهذا بطلانه ظاهر) اما على المعنى الاول فقلنا يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امرا مخالفا لجميع الممكنات حتى القادورات ولا يخفى استحسانه واما على المعنى الثاني فلا يلزم منه التساوى في الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يحقق عندي هذا النقل مفهوم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالوا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد عارض لمساهية او ليس بذاك **المقصد الثالث** في ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء (اورزاند) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات او يخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية) فلامعنى للمادة

المرصد الثاني في تنبيهه

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد خمسة **المقصد الاول** في ان الله تعالى ليس في جهة (من الجهات) (ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفرق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب ابو عبد الله) محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها (وهو ان يكون بحيث

الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان كون عدم القيام بغيره مدبرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانقضاءه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كاسياني فالرجوع بالاخيرة الى الامكان وحده حينئذ ايضا فليأمل قوله والشهور ان المتكلمين (اى ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور اعني مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو مسلك الامكان فقدر قوله ولا يكون حادثا والاحتجاج الخ) في هذا التقرير نوع ركازة لان حاضره ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احدا من الحائرين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان اللازم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالأظهر ان نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب او نقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول باطل للزوم الدور والتسلسل والثاني هو المطلوب قوله المسالك الثاني للحكماء (غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فمسلك آخر قوله مؤنثات كثيرة) في لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض المؤنثات السابقة وهو ان احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا يثبت نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر قوله وان تسلسلت الخ) لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كاسياني قوله لا يحتاجه الى اجزائه) ولان كل جزء منه ممكن قوله لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جمع اجزائه) اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الاحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل

بان لا يحاط كل واحد من الاجزاء صلة للآخر تسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل مخصوص في الكلية للمجموع ونظيره ما قبل في امتناع كسبة الصور المعرف للماهية تمتع ان يكون نفسها وكذا تمتع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة عليه جميع اجزائه الشئ له في الخارج كحجة عليه له في الذهن ويكون الحكم بالنفس في كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اراد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك قوله فيلزم ان يكون الجزء الذي الخ) وايضا يلزم توارد البعثين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى قوله وتناسي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يتسلسل تناسي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التامى وما يدل عليه وان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مصادرة كافي الاستدلال بالار على المؤثر لاننا نقول العلم بتناسي الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولا بد ان يستند الخ قائماته لم يدل على التامى يكون مصادرة فان قلت العلم بتناسيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا اتعنت في الحكم بالتامى والعلم ببرهان التطبيق لم يكن محاذ كره دليلا مستقلا على ذلك البطلان قوله انما المتع ان يتصور الخ) هذا المحصر اضافي لاحق فان ضبط غير المتامى بالحد واطلاق اسم الكل والجميع عليه تمتع وان لم يلاحظ اجزائه مفصلا كما اشار اليه في بحث العلم قوله موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود في خارج معدوم قوله وان اردت بهما الفاعل) لم يتعرض لسائر اهل الناقصة لان الكلام في العلة الوجودية وهي منحصر في العلة التامة والفاعل

بشار اليه انه ههنا او هناك قال (وهو ليس للصفة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يطم من تحت اطيط الرجل الجديد) تحت الركب الثقيل (وقالوا انه بفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كحضر وكهمنس واحدا للهيبي ان المخلصين) من المؤمنين (بما يقوونه في الدنيا والاخرت ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير محاسن فقل) بعده منه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون الاجسام في الجهة) (والثالثة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرح به (ثالثا) في اثبات هذا المطلوب (وجوه الاول لو كان) الرب تعالى (في مكان) اوجهه (زم قدم المكان) اوجهه (وقد رهنما ان لا قدم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتكلمين (الثاني المتكلم يحتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن عن المتكلم) لجواز الخلاه فيلزم امكان الواجب وجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون (في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاه المتشابه (و) تساوي (نسبة) اي نسبة ذات الواجب اليها) وحيت (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك تخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك تخصص خارجي (واما الثاني) وهو ان يكون في جميع الاحياز (فلا يلزم تداخل المتكلمين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اي تداخل المتكلمين مطلقا (بحال بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثاني (مخالفة لقاذاورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا) الرابع لو كان متغيرا المكان (جوهر) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذ كان جوهر (فاما ان لا يتقسم) اصلا (او يتقسم وكلاهما باطل اما الاول فلا يكون) حيث (جزأ لا يجزى وهو احر الاشياء تعالى الله عن ذلك) واما الثاني فلا يكون جسم وكل جسم مركب وقدم مرآة اي التركيب (يتاق الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب ورجعنا الى ان في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدره) وحيث مقابلة لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد عليه قادرون احياء) كليا يفيض دليلا بالانسان الواحد لجرأه فيه وهذا الاستدلال ضيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور (وربما يقال) في اني المكان عنه تعالى (لو كان متغيرا) لكان مساويا لغير المتغيرات (في المساهية) فيلزم (حيث) اما قدم الاجسام او حدوثه) لان المتغيرات تتوافق في الاحكام (وهو) اي هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتغيرات بالذات) وربما يقال لو كان متغيرا مساويا لاجسام في الغير ولا بد من ان يتخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته (وقد علمت) في صدر الكلب (ما فيه) وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (الحجج الحضم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه خمسة) (الاول ضرورة العقل) اي بدوئته (يجزم بان كل موجود فهو متغير احوال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة اوتبعها (والجواب من الضرورة) العقلية (وان ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصويره) اي تصوير موجود لا حيز له اصلا (بالانسان الكلي) المشترك بين افراد (وعليه) فانهما موجودان وليسا متغيرين قطعا اما الاول فلا يكون متغيرا احوالا فيه لاخص بقدر معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة القادير والاصاح فلا يكون مشتركا بينهما واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والالم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين وبدو ظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه

من حيث هو كذلك يكون متغيرا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصويره ولم يقبل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف في الشيء كل موجودين فاما ان يتصلا او يتفصلا فهو) اي الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم متغيرا وان كان متفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول) اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتقسم انها منها (الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم اولاد اخله ولا خارجه والثالث خروج عن العقل) وعما تقتضيه بدهة العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهوانه متغير وفي جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الوهم دون العقول (الرابع الموجود يتقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتغير بالذات والقائم بغيره هو المتغير تبعاً وهو) اي الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متغيرا بذاته والجواب منع التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متغيرا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متغيرا تبعاً (وقد يقال في تقريره) اي تقرير الوجه الرابع (اجمعاً) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (الغير تبعاً) فيكون هو متغيرا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كاهم (الحاسم الاستدلال بالظواهر الموهمة بالجسم من الآيات والاحاديث بخلافه تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك يصعد الكلم الطيب تعرض الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام امتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث التزلزل) وهوانه تعالى يتزلزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاعف عنه (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء ابن الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران (يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية) الدالة على اني المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما مكن فتؤول الظواهر اما اجالا وبفرض تفصيله الى الله كما هو رأي من ينف على الله وعليه اكثر السلف كإروى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة) واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فتقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهران (والنديية بمعنى الاصطفاء والاصكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يتمتع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه اوسلطته او ملك) من ملائكته (موكل بالذباب) المستحقين (وعليه قس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه والعروج الى موضع يقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه في ظلال اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير يقاب قوسين تصور للمعتول بالمحسوس والتزلزل محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بان استكشاف عما ظن انها متفردة له من الابنية في الالهية فلا اشارت الى السماء علم انها ليس بذنية وحل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فتحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فالرجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها في المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم (وهو مذهب اهل الحق) (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اي بعضهم (قالوا هو جسم اي موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع سهر) على التفسيرين (الافق السمية) اي اطلاق لفظ الجسم عليه (وما اخذها التوقيف والتوقيف) ههنا (والجسمة) قالوا هو جسم حقيقة فقل (مركب) من لحم ودم كقنات

لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه يمكن واما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثنان منه عندهم كإيتاء في بحث الملة والمعلول قوله فلا يجديكم اخراجه) لان دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد قوله وعن الثاني وهو المعارضة) لا يخفى ان كون الثاني معارضة هو الذي يقتضيه ظاهر قول المصنف وايضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقص الاجمالى وهي لزوم الحال على تقدير تمام الدليل لا يتخلف في صورة النقص كافي السؤال الاول قوله فان علمه اولي) لان تأخير ذلك الجزء في السلسلة بتحصل ما تحته وتأخير علمه بتحصله وتخصيل ما تحته ولا شك ان جعل علم السلسلة ما يؤخر في اجزاء اكثر اولى من جعلها ما يؤخر في اقل هذا وقد اشرنا فيما سبق الى الدفاع هذا الكلام بان ما قبل المعلول الاخير متعين لعلمية السلسلة لكفائته في ايجادها وعدم احتياجها فيه الى معاون اذا المعلول الاخير ليس بهالة لشيء بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج في ايجادها الى الجزء الذي صدر عنه قوله ولك ان تتسك الخ) فان قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقي المقدمات المذكورة فيه مستندركا فيجوز الدليل السابق قلت ماله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث نبريات الهبولي من موقف الجوهر قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة الى ما في كلام المصنف من الخلال وامل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجود يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه متمما بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من احوال السلسلة غير المعلول الاخير منع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من احواله ومن جملة الاحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علمه ؟

٢ للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي
يتوقف عليه عدم المجموع بالشيء السابق
وما يمنع الوقوف عليه منع الوقوف بالضرورة
فالصواب ما أشار إليه الشارح من أن وجود
السلسلة ينبغي أن يمنع جميع طرق انعدام السلسلة
وحيث لا يجوز أن يكون جزءها لأن من جملة طرق
انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض
عليه أنها لا يمكن أن يكون عدمه مستلزما لغيره
مع إمكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف
إذا فرض عدم جميع الأجزاء بقوله لا يمكن أن
واحد منها ويمكن أن يوجد كلام المصنف
أيضا بأن كل جزء من السلسلة إنما يمنع عدمها
بعدم معلوله إذا كان موجودا أو المفروض عدمه
أيضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون
الواجب أن ما ذكره الشارح أظهر
قوله لأن عدم شيء منهما ليس مستلزما نظرا
إلى ذاته) فيدحض لأن هذا المستبعد إذا لم
أن يكون علة الشيء فإنه يمنع جميع أنحاء عدمه
بنفسها إذ لو كان كونه علة مانعة له عما ينفعها
أو يحجزها لم يقدح في جواز أن يكون ما قبل
المعلول الأخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها
بعدم نفسه لكن لا ينفسه بل بما هو داخل فيه وهو
ما قبله بمرتبة واحدة كما في ما سوره من قبل ثم الحق
أنه يكفي كون العلة مانعة لجميع أنحاء عدم المعلول
أما ينفعها أو يحجزها لقطع بأن (أ) إذا كان
علة (ب) (و) (ب) علة (د) كان مجموع (أ) (ب)
علة مستلزما لمجموع (ج) (د) ومانعا لجزءه لعدم
ذلك لمجموع بعدم أحد جزئيه فليأمل
قوله وهذا المسلك غير محتاج إلى (هذا
ظاهر فإن حاصله أن علة الجميع يجب أن يكون
خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب
ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع
متساويا غير مشتمل على الدور وإن كان ثبوت
الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك
الأول والثاني فإنه جويل فيهما بطلان الدور
والتمثيل مقدمة الدليل إثبات الواجب صريح
وأما احتياج المسلك الثالث إليه كما يشير به
تخصيصه بعدم الاحتياج بالاربع والتأسيس فغيره
خفاء والحق أنه لا فرق بين الثلاثة فإن كلامها
أشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل من
غير احتياج في إثبات الواجب إلى ملاحظة بطلانها
فليأمل

ابن سليمان (وقيل هو) نور تلا لا كالسلسلة البيضاء وطوله سبعة أشرار من شرف نفسه ومنهم
أي من الجملة (من) بالغ (وقيل أنه على صورة إنسان قليل شهاب من دجيد قيطط) أي شديد
الجمود (وقيل هو) شيخ اشعث الرأس والحية تعالى الله عن قول المبطلين والمغمد في بطلانه أنه
لو كان جمعا لكان نصيرا واللازم قد ابطأنا في المقصد الأول (وايضا يلزم تركيبه وحدوده)
لأن كل جسم كذلك (وايضا فإن كان جمعا لاصف بصفات الأجسام أمالها فيجمع الضدان
أو بعضها فيلزم الترجيح بالأمر جمع) إذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى
إلى تلك الصفات كلها (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الانصاف بذلك البعض إلى غيره (وايضا
فيكون متاهيا) على تقدير كونه جمعا (فيخصيص) لاصالذ (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص
(واختصاصه) به مادون سائر الأجسام يكون لخصيص (خارج عن ذاته فلا يلزم الترجيح بالأمر جمع
(و يلزم) حيث لا حاجة إلى الغير في الانصاف بذلك الشكل والمقدار (ووجهه ما تقدم) من أن كل
موجود فهو إما متغير أو حال في المتغير كاشهده البديهة والثاني لا يتصور في حقه تعالى والأول
هو الجسم وأبواب قائم بنفسه جسم وأيضا الآيات والأحداث دالة على كونه جمعا (والجواب
الجواب المقصد الثالث) أنه تعالى ليس جوهر ولا عرضا أمال الجوهر (فقول أنه مطلوب عنه تعالى
(أما عند المتكلم فلا نه المتغير) بالذات (وقد ابطأنا وأما عند الحكم فلا نه ماهية إذا وجدت في الأعيان
كانت لاقى موضوع وذلك كما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا
يكون جوهره عدمه أيضا (وأما العرض فلا احتياج) في وجوده (الجملة) والواجب تعالى متغير
عن جميع ما عداه (المقصد الرابع) أنه تعالى ليس في زمان) أي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى
كون الوجود زمانيا أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان كما أن معنى كونه مكانيا أنه لا يمكن حصوله إلا
في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب المال ولا نعرف فيه للعلاء خلافا) وإن كان مذهب الجملة يجر
إليه كما يجر إلى الجهة والمكان (أما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات
(فلا يتصور فيما لا يتعلق به بالحركة والجهة) وتوضيحه أن التدرج في زمان بمعنى أنه يتغير
بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الأقبه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان
فلا لا تغير فيه أصلا لا يتعلق به بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله
وأما أنه زمانى أو آنى أي واقع في أحدهما فمكلا (وأما عندنا فلا نه) أي الزمان (مجدد
يقدر به مجد ولا يتصور في القديم فأي تفسير فسر) الزمان (به امتع ثبوته لله تعالى) فليد
ما يتصور هذا الأصل الذي مهدناه (يعلم ما ذكرنا أن سواء فلك العالم حادث بالحدوث الزمانى)
كأهورا (أو الذاتي) كأهورا أي الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجدا إياه (ليس
تقدما زمانيا) واللازم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عينا
كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم أيضا (أن بقاء ليس عبارة عن وجوده في زمانين)
والإمكان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنية (ولا تقدم عبارة عن
أن يكون قبل كل زمان زمان) واللام يتصف به الباري تعالى (وأنه) أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس
زمانيا (يسمى العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلى بصفة الماضي ولو في الأمور المستقبلية)
الواقعة في الأزلى كقوله تعالى أنا أرسلنا نوحا وذلك لأنه إذا لم يكن زمانيا لا يحجب ذاته ولا يحجب صفاته
كان نسبة كلامه الأزلى إلى جميع الأزمنة على السوية إلا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض
الأمور بصفة الماضي وعن بعضها بصفة المستقبل فسيط ما تمكك به المعتزلة في حدوث القرآن
من أنه لو كان قديما لزم الكذب في أمثال ما ذكره فإن الإرسال لم يكن واقعا قبل الأزل (وهنا أسرار
آخر لا يوحى بها فمقطعتك) منها إذا قلنا كان الله موجودا في الأزل وسيكون موجودا في الأبد
وهو موجود الآن لم يزد به وجوده واقع في تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها

كتملق الزمانيات ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها أنه إذا لم يكن
زمانيا لم يكن بالقياس إلى ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علة بالتغيرات تغير في علمه إنما يلزم ذلك
إذا دخل فيه الزمان في المقصد الخامس) في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) أي في الموقف
الثاني (وامتناع اتحاد الاثنين مطلقا) في (أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره) وذلك (لأن الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وأنه في الوجوب) الذاتي (وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه)
الأبد في الحلول من حاجة ويسهل أن يعرض للفنى بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول
بالغير (والاحتياج إليه) أي إلى المحل (لذاته) فإن الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما (ولزم)
حيث لا حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم بحالنا معا (وايضا) إذا حل في شيء (فإن المحل أن قبل
الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه إلى أجزائه) وهو باطل (والا) أي وإن لم يقبل الانقسام
كالجوهر الفرد (كان) الواجب (أحق الأشياء) لحاوله فيه (وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول)
في الجسم (والأجسام متساوية في القبول) لتركيبها من الجواهر الأفراد المتماثلة (وأما التخصيص) بعض
الأجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حواله في البقة والنواة وأنه ضروري البطلان
وتلخص معترف به وربما يحجج عليه بأن معنى حواله في الغير كون محيرة تبعا لغير المحل فيلزم كونه
متغيرا وفي جهة وقد ابطأنا وقد عرفت ضعفه) لأن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية
في التغير (كيف وأنه ينقص بصفاته تعالى) فأنها قائمة بذاته ولا يتغير هناك بخلافه كما لا يحل ذاته
في غيره لا يحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وأما هو من خواص الذات لا مطلقا
(بل الأجسام) وأما ان المخالف في هذين الأصلين) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث
(الأولى التصاري) ولما كان كلامهم محطبا ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما بين بالقصود فقال
(وضبط مذهبهم أنهم أما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالشيء أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه
(كل ذلك أمائده) أي يدن عيسى (أو بنفسه) فهذه ستة (وأما أن لا يقولوا بشيء من ذلك وحيث
فأما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق) والاتحاد (أولا) ولكن خصه الله تعالى بالجزرات وسماها بنا
(أشرفنا) وأكراما (كأسمى أراهم خيلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخيرة الستة الأولى
باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما بينا أن لا يؤثر) في الوجود (الاله)
وهذا كلام أجمالى (وأما تفصيل مذهبهم فستذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك
إلى جميع المال والتحمل إشارة خفيفة لكنه بسد أمام الكتاب رأى الاقتصاد على بيان الفرق
الاسلامية أولى خوفا من الأمل * الطائفة (الثانية) النصيرية والاسحاقية من (غلاة) الشيعة قالوا
ظهور الروحاني بالحسماني لا ينكر في طرف الشر كاشياطين) فإنه كثيرا ما يتصور الشيطان
بصورة إنسان ليظهله الشر ويكلمه بلسانه (وفي طرف الخير كاللائكة) فإن جبريل كان يظهر
بصورة دحية الكلبي والأعرابي (فلا يتبع) حيث (أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
وأول الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العتر الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة
التامة من الأئمة) من تلك العتر (ولم يحاشوا عن إطلاق الألقاب على أنفسهم) وهذه ضلالة بينة
* الطائفة (الثالثة) بعض المتصوفة وكلامهم محط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه
في قول التصاري) والكل باطل سوى أنه تعالى خص أولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت)
من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول والاتحاد (أدكل ذلك بشر بالغيرة
ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحا وبطلانا
(من) ذلك (الجزم) إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها قائل ولا مبر أدنى بميز
في المقصد السادس) في أنه تعالى يتمتع أن يقوم بقاءه حادث ولابد (أولا) أي قبل الشروع
في الاحتياج (من غير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات) من الجانبين (على شيء واحد
فقول الحادث) هو (الموجود بعد عدمه وأما ما لا وجود له ويجدد ويقال له مجدد ولا يقال له

٢ قوله وقر به منه مكشوف) فإن الرابع ناظر
إلى وجوب الوجود والخامس ناظر إلى امتناع
العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح وذلك
أن تعكس حديث النظر كما يشير به قول الشارح
في المسالك الرابع ومخرج من ملاحظة حال
عدم المعلول الخ
قوله لزم أن لا يوجد شيء أصلا الخ) قول
هذا المسلك أيضا يحتاج إلى إبطال التسلسل
لأن كل ممكن وإن لم يستحق الوجود نظرا إلى
نفسه استحقه نظرا إلى علته فيجوز أن يعمل
كل من الممكنات بعلة ممكنة لا إلى نهاية مستحق
الوجود ولا إيجاد بالنظر إليها والظاهر أن هذا
المسلك يحتاج إلى نوع حدس
قوله وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها
قبل ههنا مسلك آخر لطيف وهوائه لو لم يوجد
الواجب لانهصر الموجود في الممكن وكل ممكن
موجود لابد له من علة تامة بالضرورة فإن كانت
علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت أيضا
إلى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن
المفروض أولا لا احتياجه إلى علة تلك العلة أيضا
وإن كانت واجبة أو مشتملة عليه ثبت المطلوب
وفيه أن العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب
جاز أن يكون نفسه علة لها كما أشار إليه في
الاعتراض على المسلك الثالث وأما فاعله المستقل
بالتأثير فيجاز أن يكون جزءا منها وبالجملة بعض
الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة منات
ههنا أيضا فأمل
قوله لأن الدليل ملزوم الخ) فيه أن الملزوم
هو الدليل الصحيح والذي يبطال هو الفاسد
فلي تدبر أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم لاختلاف إبطال ذلك الدليلين الفاسدين
على تقدير تسليم الاستلزامين
قوله لكان وجوده أمان نفسه ماهية) أو حل
وجوده على مفهوم الكون في الأعيان المضاف
إليه تعالى سقط الجواب الأول لكنه خلاف
الظاهر
قوله لأن العالم قديم بداليله) فيه أن القديم
من العالم عدم من يقول به بعض أجزاءه إذ لا شك
في تحقق الحوادث فيجاز أن يكون الواجب
تعالى موجبا بالنسبة إلى ذلك البعض
ومختارا بالنسبة إلى ما عداه فلا يبطال بهذا
الاختيار المطلق وإن حل الاختيار والإيجاب

(حادث ثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجديدها) في ذاته تعالى (الا الحسني) من المعتزلة
 (قانه قال يحدد العاليه فيه يحدد المعلومات) هكذا ذكره الامدي في ابكار الافكار وقال الامام
 الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز يحدد الاحوال مثل المدركة والسامعية والبصرية
 والمريديّة والكاهية واما ابو الحسين قانه اثبت يحدد العاليات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات)
 اي النسب (و يجوز تجديدها اتفاقا) من العقلاء حتى قال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه
 (الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل انصاف الباري تعالى به امتنع تجديده) كافي قولنا انه ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجديدها (والاجاز) قانه تعالى موجود مع كل حادث
 ويزول عنه هذه الماهية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن (اذ عرفت هذا) الذي
 ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل لحوادث) اي الامور الموجودة بعد عدمها (فذهب الجمهور)
 من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قانه) اي يجوز
 ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا
 (بل كل حادث يحتاج) الباري تعالى (اليه في الاتحاد) اي في اتحاد الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث
 (فقبل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة
 القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على
 (انه) اي الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لاحادنا (فرقا
 بينهما) في اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة: الاول لو جاز قيام الحادث) بذاته (لجاز ان لا يلزم باطل
 اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والازم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي)
 فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حصد نفسها قبل عروض القابلية لها متممة
 القبول للحادث المقبول وبعد عروضها يمكنه القبول فلا يلزم ذلك الانقلاب او فرض زوال القابلية
 بعد ثبوته ازم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا
 لم نعرض له (وابضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوته للذات ازلا (طارئة على الذات
 فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحيد فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية
 القابلية لازمة للذات فذلك والا فهناك قابلية ثالثة (و يلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين
 حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع اتفاقها معها فتدوم) القابلية
 (بدوامها والذات ازلية فكذلك القابلية وهي) اي ازلية القابلية (تقتضي جواز انصاف الذات به) اي
 بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الانصاف به) اي بالقول (واما بطلان اللازم فلان القابلية
 نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها اذ لا تستلزم صحة الطرفين اذ لا يلزم صحة وجود الحادث اذ لا هذا
 خلف (الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص) والذات هي عليه محال اجاما
 فلا يكون شي من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره)
 واو قانه حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم)
 مما ذكرناه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس
 بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اي صحة ازلية وجود
 الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكن الازلية ولا تستلزم كافي الحوادث اليومية
 على ما مر تحقيقه (فان احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرناه من نقوض (اذ لولم) وصح (لزم) مثله
 (في وجود العالم واتحاده) قانه تعالى موصوف في الازل بصحة اتحاد العالم فيصح في الازل وجوده
 قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلزوم من القابلية الازلية امكن ازلية الحادث لزم
 من القابلية الازلية امكن ازلية العالم (لا يقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكن
 ازلية الموقول (دون القابلية) قانه صفة غير لازمة فلا يلزم امكن ازلية المفعول (لانا نقول الكلام
 في قابلية الفعل) والتأثير قانه ازلية كما اشترنا اليه فيلزم امكن ازلية المفعول لاقى القابلية الحاصلة

(بالفعل)

في قوله اما اختيارا او وجوبا على الاختيار والواجب
 بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة الا يرى
 ان المتكلمين قائلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى
 صفاته ويختار بالنسبة الى ما عداها فكان ما ذكره
 الكلام الراسي قائل
 قوله لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل
 اذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث
 ربح الثاني والازم الاول
 قوله اي في ذات الواجب تعالى اي باعتبار
 صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر طباق قوله
 الاتي اي لاقى صفاته الحقيقية فان علمه الخ
 قوله ان هذه الافعال المنقبة لا تستند الى
 عدم العلم هذا بناء على المذهب الحق الثابت
 بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء
 ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد
 الواجب ولا يكون فاعل هذا التيقن بل يكون
 الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل
 بالاجاب
 قوله احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر (قبل
 فله ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث
 العالم فهو ثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه
 فهو ثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك
 لكنهم لم يرضوا بشئ منها عند اثباته
 بل جعلوا كلامها مطلبا آخر
 قوله اما لذاته وهو باطل واما بافعال (قد سبق
 في موقف الاعراض اعتراض على كل من
 المقدمات المذكورة ههنا فليظفر فيه والا قرب
 في بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا
 اذ لا يمكن قابلا لعدم فتحنا في ترجيح وجوده على
 عدمه الى مرجح خارجي فينتسب
 قوله في ان ذاته تعالى مخالفة الخ (جمل
 المخالفة في الحصول من الصفات السلبية
 وهو مبنى على تأويلها بعدم المسئلة ولا ضرورة
 الى التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه
 ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا
 لم يورد المصنف في شيء من التسعين واكمل
 وجهه هو موليها
 قوله فانها مخالفة بين كل موجودين اي
 بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد
 الانسان عندنا حقيقة مشتركة وهذا
 هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل
 شيء من حقيقة مع نفيه الوجود المطلق وان
 اوله المصنف فيما سبق بان معناه انه ليس للوجود
 هوية مغايرة لهوية الوجود

(و) بمكر الجواب (عن) الوجه (الثاني) بان يقال (لم يجوز ان يكون معه صفات كمال متلاحقة)
 غير متماهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منهما مشروط بالسابق) على قياس الحركات
 الفلكية عند الحكماء (فلا يتصل) حيث (من الكمال المتكامل له الا الى آخر) يعاقب (ولا يلزم الخلو)
 من الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه
 ولا لئلا امتناع الخلو عن مثله) بماعتق بقاؤه انما المتكامل هو الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه
 عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم (حيث) فقد كالات غير متماهية فكان قدغه (اي فقد كل واحد منها
 لتحصيل كالات غير متماهية هو الكمال بالحقيقة) لا يوجد انه مع فقد ان تلك الكمالات الا ان هذا
 التصور يتأخر به ان التطبيق على رأى التكلم كما يشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه
 (الثالث) وهو انك ان اردت متأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اهل المسئلة (اذ لا معنى
 لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مصادك فيكون مصادره على
 المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تتحصل في ذاته من فاعل غير متدفع) ان ذلك لازم من
 قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا
 من الترتيب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما وجدنا سائر المحدثات) في اوقات مخصوصة (يوجد
 الحادث في ذاته وربما يقال اوقام الحادث بذاته لم يتخل عنه وعن صفته وضد الحادث حادث وما لا يتخلو
 عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (ينتهي على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة
 ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يتخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يتخلو عن الحوادث
 فهو حادث والثالث الاول) من هذه المقدمات (مشككة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال
 بها (والرابعة اذا تمت الدليل الثاني) والتمتع عنه حديث تلاحق الصفات (احج الخصم بوجوه ثلاثة
 (الاول الاتفاق على انه متكلم سمع بصير ولا يتصور) هذه الامور الا بوجود مخاطب والمسموع وبالبصر
 وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اي تعلق ما ذكر
 من الصفات (وانه) اي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجديدها وتغيرها اذ الكلام عندنا
 معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود مخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر
 والارادة والكراهة (الثاني الصحيح للقيام به اما كونه صفة فيصير) هذا الصحيح الحادث (او) كونه صفة
 (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وان سلب لا يصلح جزا للمؤثر) في الصحة فتعين الاول
 فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا الصحيح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة
 الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالفا للعالم بعد ما لم يكن) و صار
 (خالفا له وجدده بعد ان كان عالما بانه موجود) فقد حدث فيه صفة الحاقية وصفة الاله (قلنا) التغير
 في الاضافات (فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم بتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية
 من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير تعلقها بالخالق لانفسها قالت الكرامة اكثر العقلاء
 يوافقونا فيه) اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة
 وكراهة حادثين لاقى محل لكن المريديّة والكراهية حادثان في ذاته وكذا السامعية والبصرية
 تحدث بحدوث المسموع والبصر وابو الحسين ثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو
 امارع الحكم (القائم بذاته) اوائهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين (والعلاصة انما
 الاضافات) اي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقابلية) المتجددين لذاته تعالى
 كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم
 في بحر محل النزاع) فراد الاشعرية ان تعلق الحكمة ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين
 والجبائية هو ان تعلق العلم والمريديّة والكراهية يتجدد او يتغير هؤلاه ذهبوا الى تجدد الاحوال
 في ذاته كما يجب عليه (والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا بد عليهم الالتزام) بالعية والقابلية ونظائرهما
 قانهما اضافات لا وجود لها (و) نبيه على ضابط بنقته في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات)

قوله فهو منزلة عن الثلث اما في ذاته فلا
 ذكره واما في صفاته فلان شيئا من الممكنات
 لا يندب مسدده في شيء من الصفات وكان ذكر
 التبدل بعد التل يشير الى الثاني
 قوله هو التل الثاني اي المعادي واصلة
 الهزل لانه من التده وهو الهوض وكان المعادين
 ينهض كل منهما الى الآخر
 قوله مماثلة لاسرار الذات في الذاتية والحقيقة
 ومضى كلامه على ان مفهوم الذات علم حقيقة
 ما تحتها كاسبق والا فاشراك ذاته تعالى لاسرار
 الذات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه
 او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل
 صدق العارض على المعروض بالاتزان فيه
 قوله والحيوة والعلم التام الخ) انما لم يقيد
 الحيوة بشئ يمازاه عن حيوتنا كما قيد العلم
 والقدرة لان حيوته تعالى مخالفة بالنوع لحيوتنا
 على ما سيجي في رابع مقاصد المرصد الرابع
 فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا
 قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تعالى وكذا
 قدرته ليس بمرض بخلاف علمنا وقدرتنا
 فكيف المماثلة ويمكن ان يقال انما لم يقيد
 الحيوة لان حيوته تعالى عند غير الفلاسفة
 وابى الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة
 كما سيجي والظاهر ان مراد شئ الاحوال بهما
 العالمية والقادرية اللتان جعلوهما بمرتبتين
 له تعالى فقيدهما بالنامة تقييد للحيوة في المال
 والله اعلم
 قوله ليس كذلك شيء (قبل العرب اذا ارادت
 البالغة في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه
 فيقول ليس كذلك فلان اخذ وقبل الكافي صلاته
 زيدت في الكلام للبالغة وقبل التل صلة كما قال
 الله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به وقالوا
 يقال ليس هذا كلام مثلك اي كلامك والكلام
 في هذه الآية مبسوط في الطول وحواشينا عليه
 فليظفر فيها
 قوله هي المشاركة في اخص صفات النفس
 قد سبق في اواخر بحث الوجود ان المشاركة
 في الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم
 ويشير اليه الان ايضا فني المشاركة في
 اخص الصفات يستلزم في المشاركة في
 الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة في الذات
 والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد رد

على ثلاثة أقسام (حقيقة محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقة (ذات إضافة كالم والقدرة وإضافة محضة كالعية والقيلية) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة إلى ذاته تعالى (التبريق) القسم (الأول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا و) أما القسم (الثاني) فإنه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (ويجوز في تعلقه بالمقصد السابع) **في تعلقه على** أنه تعالى لا يتصف بشئ من الأعراض المحسوسة) بالحس الظاهر أو الباطن (كأطعم والوفون والرايحة والالم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المتألف للوجوب الذاتي (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون واثنها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك اللذات في أدراك كالاتي ذاته النذية وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم إن كاله تعالى أجل الكمالات وإدراكه أقوى الادراكات فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات) ولذلك قالوا أجل منتهى هو المبدأ الأول بذاته تعالى (والجواب لا سلم أن اللذة نفس الادراك كما هو وإذا كان سببا للذة فلا يكون ذاته قابلا للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود السبب (دون وجود القابل وإن سلم) قبول ذاته لها (فقلت إن ادراكها كادراكها لا يدرك بالحقبة) حتى يكون هو أيضا سببا للذة كادراكها ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجبه كالآتي على ذي فطرة سليمة

في المرصد الثالث في توحيد تعالى

أقرده عن سائر التزيينات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو أنه يتمتع بوجوده الهين أما الحكماء فقالوا يتمتع بوجوده موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (أوجهين الأول لو وجد واجبنا وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمازيا بين لامتاع الانثنية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون امتياز بالتميز) الداخلي في هوية كل من ذينك التشاركين (فيلزم تركبهما) أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتميز المميز (وأنه محال) إذ يلزم أن لا يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) أي هذا الوجه (مبنى على أن الوجوب وجودي) إذ جئنا بكون نفس الماهية (فإن صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى البد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير بئوته نفس الماهية) و لا منع (كون التميز أمرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حينئذ وإنما لم يمكن منهما (إذ قد فرغنا عنهما) أي عن هاتين المقدمتين وثابتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقضي للتميز الذي يتضمن السبب) فيتم التميز (حينئذ في الواجب) (أما الأول) وهو أن الوجوب هو المقضي للتميز (فاذلوا فاما أن يستلزم) ويتقضى (التميز الوجوب فيلزم تأخره) أي تأخر الوجوب عن التميز ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون مقدها على ما عدها علة له (ولا يستلزم) ولا يقتضي شئ منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لا انفكاك أن يكون هناك أمر تلك مقتضيا لهما معا حتى يتلزاما لاجله (فيجوز الوجوب بالتميز وأنه محال) إذ يستحيل أن يوجد شئ بلا تميز (و) يجوز (التميز بلا وجوب فلا يكون) ذلك التميز الموجود (واجبا لذاته) لا امتاع الواجب بدون الوجوب (وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهية (وأما الثاني) وهو أن الوجوب إذا كان هو المقضي للتميز امتاع التعدد (فلما علمت أن الماهية المقضية لتمييزها بتعريفها في شخص) واحد ولذلك لم تعرض له (وأما المتكلمون فقالوا يتمتع بوجود الهين مستجمعين لشروط الألوهية لوجهين * الأول لو وجد الهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ المقضي للقدرة ذاتهما وللقدرة إمكانية) لأن الوجوب والامتاع يحلان التدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذلوا فلو وقع هذا المقدور

المين أما بينهما وأنه باطل لما يتنام امتاع مقدورين قادرين وأما أحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح) فلو تعدد الآلهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين أما وقوع مقدورين قادرين وأما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (إذا أراد أحدهما شئ فاما أن يمكن من الآخر أو أنه لا يمكن أو يتعاضد وكلاهما محال أما الأول فلا نفرض وقوع إرادته لا يمكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم أما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين وأما لا وقوعهما ويلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وإيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادر به عليه فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معاً هذا خلاف (وإيضاً فإذا فرض) ما ذكرناه (في صدين لا يرتفعان كركب جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معاً (وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً) كما لا يكون الهان (وأما الثاني) وهو أن يتمتع إرادة الآخر ضده (فلان ذلك الشئ) الذي امتنع تعلق إرادته الآخر به هو (إذ أنه يمكن تعلق قدرته كل من الإلهين وإرادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وإرادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرته الآخر) وإرادته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون الهان (هذا خلاف) لأنه خلاف المقدر وقدره أنه يمكن إثبات الوحدة بالذات لا بالصفات لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم أنه لا يخالف في هذه المسئلة الاثنوية) دون الوثنية فإنهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاثنان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الانبياء والزهاد والملائكة أو الكواكب واشغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلوا بها إلى ما هو له حقيقة وأما الاثنوية (فإنهم قالوا يجمع في العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً والواحد لا يكون خيراً شراً بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة فالأثوية والدينية من الثبوتية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانها عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجاً إليه وكانهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والجورس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعتونه الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شراً) بمعنى أنه يوجد خيراً كثيراً وشراً كثيراً (اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبغي عنه ظاهر اللغة) فلا يجمعان حينئذ في واحد (لكنه غير ما لم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشترنا إليه (فلا يفيد إبطاله) أي إبطال ما ليس بلزماً (ثم بعد) هذا المنع والتزل منه (يقال لهم الخيران قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وإن لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح الهان فلا يوجد الهان كما ذكرتم (فتعارض خطايتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا وانثر افئنا

في المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد

ثمانية (الأول في إثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون أخرى (ذهب الاشاعرة) ومن أنسى بهم (إلى إزاله) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم يعلم بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا) القياس فهو سمع بصير بصير حي بحية (وذهب الفلاسفة والشعنة إلى نفيها) أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف الشيعة في إطلاق الاسماء الحسنى عليه) فهم من لم يطلق شئ منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوها عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسئلة) مسئلة من مباحثها (أحج الاشاعرة) على ما ذهبوا إليه (بوجوه) ثلاثة (الأول ما اعتمد عليه القدماء) من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة واحد والشرط لا يختلف غالباً وشهدا) ولا شك أن علة كون الشئ عالماً في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحده العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد متماثل أصله فكذا شرط صدق غاب عنا وقس على

في استدلال الاصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويجعل كلامهم على التبع والتدقق في قولهم مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز عن جميع الذوات المسئلة له في الذاتية وأن حصل التميز عن بعضها وهو ذوات المدومات الممكنة الثالثة في حال عدم تعدد المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت أن الحجة المذكورة أيضاً كذلك أي أن يقال المشترك هو الوجود المطلق ويجوز أن يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير إلى التقييد بمجرد نفي المناقاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان أولى ويمكن أن يقال مرادهم بيان الأمر الذي أثير تعالى عن غيره ويكون معقولاً لاحتياجه تميزاً به صلتنا بوجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصيته وإنما يعقل بالانقياد الكلية وإن كانت مختصة في فرد كالوجوب تماماً

قوله فيلزم التركيب في هوية كل منهما) فإن قلت الشخص عين الماهية في الخارج كما سبق لتحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب في العقل أيضاً يتمتع في الواجب تعالى كما علق بقى أن يقال تميز الواجب تعالى ذاته على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عديم ليس بداخل في هويته تعالى والشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التميز ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والالم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع أن المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده إلى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التميز لا يلزم أن يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضاً لأمر منفصل للزوم الاحتياج تميز معروضه لأمر مختص وذلك الأمر إما ذاتي أو متي إليه لا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فقدر

قوله أعني اشتباه العارض بالعرض) الأنسب لما سبق أن يقول أعني اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون الشبهة الموردة من اشتباه العارض بالعرض

قوله ذاقب شيعان) الشيعان جمع الباه

في الفيوز الحذر على خرجه استمارة القلب الذي يدفع شين الشبهة وغار الاغاليط عن نبات فكره

قوله قلنا فيه ما تقدم) فإن قلت حاصل الاستدلال أن يقول تعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الفعلة عن الواجب بالكلية فيكون زائداً عليه وحينئذ لا ينجبه الجواب قلت المعلوم في الصورة المفروضة هو الفعلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكلية وعن تعقله من حيث أنه واجب لا عن تعقله بوجه ما

قوله على تقدير صحته) إشارة إلى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها باله لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع أفرادها جواز أن تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مراراً

قوله تنبيه نقل من الحكماء) الاظهر أن يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كالاتي

قوله وفي هذه العبارة نوع قصور) لأن الضمير في قوله ويمتاز عن غيره أن كان راجعاً إلى ذاته تعالى لم يصح أن يجعل عدم العروض للغير سبباً للاستدلال لأن كثيراً من الجواهر كذلك اللهم الا أن يجعل ضمير عروضة الوجود اعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وإن كان راجعاً إلى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحته أن المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود ببيان ههنا بل المقصود أما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات أو بيان امتيازها عن سائر الوجودات الخاصة

قوله محالاً لجمع الممكنات) قالوا لا ينبغي أن نور الشمس إذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلاً وإذا كان في المحسوسات شئ كذلك فلم يجوز أن يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق أنه عذر بارد

قوله وهي الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال كما أن الوجودية تسمى بصفات الاكرام وأما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماماً بشأنها فإن التزيم من التقايب أهم من إثبات صفات وجودية زائده على الذات وهذا التزيم هو معظم المقصود من بعث الانبياء عليهم السلام كما اشترنا إليه في أوائل الكتاب

٢ قوله ليس في جهة ولا في مكان) ان اردت بالجهة منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة يكون الجهات اطرافا وحدها لا مكنة لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان اردت بهذا المكان الذي هي جهة ما يكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافته ما في الملازمة بين في المكان وفي الجهة ان قلت لم يقدح في الجمع بين التبيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى

قوله الى ان كونه في الجهة الخ) اي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصوه بجهة الفوق اتسافا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة الفوق

قوله اطيطة الرجل) اطيطة صوت الرجل والاول من ثقل اجسامها وكذا صوت الجوف من الخوى

قوله وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول الهنطلي ولا يخفى انه ليس بمقول اصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تنافها

قوله راجعة الى الاقطار دون المعنى) قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام ليس كنهها كما ان اثبات الرؤية لا كروية الاجسام ليس كنهها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للزاع وهو الانكشاف التام البصري بالجهة ومقابلته بخلاف الجهة فان المنفى منها والجهة المشار اليها بهما اوهناك وامامنا سواما فسكون عنه لا منفي

قوله لم يقدح في المكان) ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش صح الزوم لكن لا يكون دلالة على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح او البعد مجرد الوجود اما اذا قلنا بانه الحلاء التوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود لاول له ولا وجود للمكان حينئذ اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع طر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول مما سوى ذاته تعالى لان في الازلية كيف واعدام الحوادث الازلية لا مبرهنة

ذلك سائر الصفات) وقد عرفت ضعفه) في المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والجسم)

اي القابس كما وقع في كلام الامدي (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف الارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف (وقد منع ثبوته) اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظارها (في الشاهد بالثابت فيه) يعني هو (العلية والقادرية والمربية) لا ما هي مشتقة منها فيحصل القياس بالكلية * الوجه (الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقدح فيها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) او العالم او القادر والحي الى سائر الصفات (بمثابة حل الشئ على نفسه واللازم باطل) لان حل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونهها نفسا ولا مجال للجبرية قطعاً

نعتت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لا يفيد الزيادة هذا المفهوم) اعني مفهوم العالم والقادر ونظارهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو تصورنا) اي مفهوم الوصف والذات معا بمحققتهما

وامكن حل احدهما) اي الوصف على الذات (دون) حل (الآخر) اي الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن اني ذلك) التصور الواسل الى كنه حقيقتهما * الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكن العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضروري البطان) وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اي الوجه السابق عليه (والاراد هو الاراد) يعني انه بدل على تغير مفهوم العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فشا هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن ان يصلح به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخلسه بل معناه ان ذاته تعالى يرتب عليه ما يرتب على ذات وصفه معا مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها متكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متفارقة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول تنافها ونماتهما من الذات وحدها

واجب الحكماء به لو كان له صفة زائدة على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لذلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانهم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واجيب المعتزلة) والشبهة (بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كبروه كبرت التصاري والجواب مامر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قديمة (الثاني طائفة وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان العلية عندنا) يعني نفاة الاحوال (ليست امر او اراء قيام العلية فيكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بانها واجبة) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى طائفة حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون بحاجة مائلة بالعلم (وان سلم) ثبوت العلية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) يثبت ان يجوز وان لم يجوزونه (وان اردتم انها) اي العلية

(واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي (الثالث صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذي هو تلك الصفة (وهو باطل اتسافا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لارائه (فهو جائز عندنا وهو المتسارع فيه وان اردتم) به (غيره) غير المعنى الذي ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم يتوالى زومه) لاداعيناه ومخلصه ان المحال هو استغناء صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبننا هو الثاني لالاول لكن يجده ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختياره لم يحدوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا لذاته فلا يكون الانجاب نقصا فيجاز ان يتصف به باقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال واجباب غيرها نقصان مشكلة * المصدق الثاني في قدرته وفيه بحثان * الاول في انه تعالى قادر (اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجادهم للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثنوا له الايجاب بعمائهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فصل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو افيض والوجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية تمتع الصدق وكلنا الشرطية بين صادقان في حق الباري سبحانه وتعالى واشار المصنف الى الاحتياج على كونه قادرا بقوله (والا) اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احدا الامور الاربعة اما نفي الحادث) بالكلية او عدم استناده الى المؤثر والتسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر (الموجب التام) (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان اللزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا متنهيا اليه فلا يهناك من مؤثرات حادثه غير متناهية مع كونها متتية بجمعة وهو تسلسل محال اتسافا (وان انتهى فلا بد) هناك (من قدم بوجوب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفع التسلسل) في الحوادث سواء كانت بجمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي بوجه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الوجوب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث متدق وقته ليس اول من وجوده فيما قبله قبل هذا الدليل برهان بدعي لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تقدم به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت) في اثبات كونه قادرا (لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل) بطلانا ظاهرا (و) اما (بين الملازمة) فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما (او حدث يتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الوجوب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة وجمعة وكلها محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باختر بغير الاول ان بين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لو لذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قدم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث (و) ان بين مع ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة

٢ قوله فيلزم امكان الواجب) فان قلت اما يلزم امكان الواجب اذ لزم الاحتياج الى العرفي الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود الممكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في الممكن احتياجا اليه في الوجود ما لا ولا شك انه يناق الوجوب الذاتي الذي هو متنا الاستغناء المطلق فنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه خالقا الى ماصدر عنه غلط

قوله ووجوب المكان) فيه انه ايضا مني صلي وجود المكان فلا يستقيم على رأي التكليم وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان اللازم من جواز الحلاء عدم احتياج المكان الى كونه الممكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناء عنه في وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متغيرا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجود عند التكليم ايضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محل الحوادث وما لا يخفى عن الحوادث فهو حادث

قوله فيكون اختصاصه بعمضاها الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه التسوب اليه وعن الثاني بان استناد التمكن الى الارادة بوجوب حدوثه والممكن مستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والحصم ايضا معترف به فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نهائية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثه قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله اي تداخل التعيين مطلقا) اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهرى من ان استحال تداخل التعيين فيما اذا كان من جنس واحد ومنها ليس كذلك

قوله لكن جوهر الاختصاص كون الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا هو التعيين القائم بنفسه وبالعرض هو التعيين القائم

تحقق الخبر وأنه يكفي في استلزام كون شيء
أختر الأشياء كونه مخبراً قائماً بنفسه غير قابل
للقسمة أصلاً غاية ما في السبب على تقدير اخذ
الإمكان في مفهوم الجزء الغير المنجزى ان يكون
اطلاق الجزء بالعين المتعارف عليه مساححة
قوله فلا يمتنع ان يكون جزءاً لا يتجزى فان قلت
يجوز ان يقبل الانقسام فرفضه الخارج فلا يلزم
كونه جوهر فرداً ولا ان يكون جسماً قلت ان
طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير شئ
في الواقع يلزم ان لا يكون جزءاً لا يتجزى بل جسماً
مركباً من شيئين او اكثر لا تنفك الواسطة على
الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافي كونه
جزءاً لا يتجزى واحقر الأشياء كما حققناه في موقف
الاعراض

قوله بناء على تماثل الاجسام) فان قلت
لا يلزم من المساواة في الحصول في الخبر الاتحاد
في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى عمائل
الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساوياً
في الحصول في الخبر نعم يجيبه انه لا يلزم من
الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث
فانهما من الوازم الخارجية كما سبصر به
الشراح فيما سألني

قوله بل على تماثل المخبرات وجه الاضراب ان
هذا هو المناسب لقوله لكان مساوياً بالسائر المخبرات
واما البناء على عمائل الاجسام فقط ففيه ان
تماثلها بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المخبرات
فلا يلزم الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم
حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثها اللهم الا
ان يقال عدم كونه تعالى جزءاً لا يتجزى ثابت
بالاتفاق فلو كان مخبراً لكان جسماء مساوياً
لأسائر الاجسام المخبرة في التركيب من الجواهر
المتماثلة فيلزم حينئذ احد الأمرين المذكورين
وانت خير بان اثبات استلزام المخبر للتركيب من
الجواهر المتجانسة دونه خطر القناد

قوله والجواب منع الضرورة العقلية) كيف
ولو كان ضرورياً لا يمتنع اطباق الجمع العظيم
وهم ماسوى الخدابة والكرامية على خلافه

قوله لا يخص بمقدار معين الخ) قد يناقش في
ذلك لجواز ان يكون مخبراً على سبيل الشرح مخبر
الاستحسان وان لا يكون له في ذاته مقدار ووضع
مختار بل يكون موصوفاً بهما على سبيل المجاز
وهو الحال بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان

لانهاية اهتدائه) اذ لو جاز ذلك لتمكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا لحادث مشروط بصفة
حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته
وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته ثم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط
او بشرط قديم قديم قطعاً لا متناهي الخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقين (ارسين
في الحادث البوي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لانه لا نهاية محظوظا) استاده كذلك (بحركة
دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مقيضاً لوجود الحادث البوي على
مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة
حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذ لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين
عالمى القديم والحديث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فاعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم
وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذ لم يجز هذا الاستناد
فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث البوي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديمة اذ الخلف
فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا واقتل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا لا بطريق
الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته التي لا تنتهي لم يلزم الامر الرابع
اصنى الخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلا يجرى ان يكون ذلك القديم مختاراً كما مر واما على
الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تنهى وليس يلزم على شيء من هذين
تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام
في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وانت بعد احاطتك
بما تقدم) من الباحث (خليف بان يسهل عليك ذلك) اى بان الامور المذكورة اما بيان حدوث
ماسوى الله سبحانه فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقاً اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص
بالاجسام مع نفي التجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي
الاجتماعى الحكام على ان يجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله
(الاول) لانه الذى عليه يولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادراً اذ (تعلق القدرة)
منه (باحد الضدين) المقدور به له تخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلاً دون ماعداده من
الاشكال والالوان (اما ذاتها) بالمرجع وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى
الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادرية (وانه بسبب اثبات الصانع) فيجوز حينئذ ان
يرجع وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضا يلزم قسم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط
التأثير لان الواجب ازل وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر
حادث اتفاقاً وخصوصاً على رأيكم (واما لانها تحتاج) لتعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك
لمرجح لا يجب الفعل والالزام الايجاب بل كان جائزاً هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل)
في المرجحات (والجواب) نختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بامر خارج وليس
يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدور به الى داع (كما بينا في طريق الهارب) وقد سعى
المطشان قولكم) اولاً (فيستغنى الممكن عن المرجح) قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد
مقدور به (على الآخر) بالمرجع (وداع) ترجيح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح
المؤثر فيه اذ يمتنع ما بين بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر
قادر (بالمرجع) اى بلا داعية غير الترجيح بالمرجع اى بلا مؤثر اصلاً مغايرة ظاهرة ولا يلزم
من صحة صحته) اى من صحة الاول صحة الثاني البرى ان يدبها العقل شاهدة بامتناع الثاني
بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك باستناع الاول ومن ثم
ترى جماعاً يجوزونه (وربما) نختار ان تعلقها لانها (يقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينهى

الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر لتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر
من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن من المؤثر (قولكم) ثانياً (يلزم
قدم الاثر قك ممنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذى اذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً اذا نسبته
الى الازمنة سواء واما القادر) الذى هو مؤثر تام (فيجوز ان تعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت)
الذى اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق
بين القادر المختار والعلة الموجبة البرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختاراً في قيامه وقعوده
وكون الحجر هابطاً بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
(ما قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقان
من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاداً في وقت معين وان التفسير في صفاته محال فوجود
ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورد
في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطريق في الازل) على هذا الوجه وهو ان يوجد
في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فافرق) يكون (بين الموجب والمختار
قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق
قدرته بغيره الطرفان) وجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به
(لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك بالعكس)
واما الموجب فانه يعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلاً ويقر من هذا ما قد قيل عند تمام
المرجح من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب
الفعل والامكان ان يوجد معهما نارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بالمرجع واذ اوجب الفعل فلا فرق
بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سريرة الغير لكنهم قالوا ذلك
الغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثيره لا يتغير اصلاً واجيب عنه منع امتناع الغير في تعلق قدرته وارادته
بمتن عليه الغير فكذلك تأثيره في غيره لا يتغير اصلاً واجيب عنه منع امتناع الغير في تعلق قدرته وارادته
وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق (فان قيل) هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال (القدرة نسبتها
الى الوجود وعدمه سواء) فانها لو تعلق باحدهما فقط كانت ايجاباً لا قدرة (والعدم غير مقدور
لانه لا يصلح) لانه لو تعلق بغيره فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدوراً فلا قدرة اصلاً
(قلنا لا ينمى ان عدمه غير مقدور وانه لا يصلح) انما ان عدمه الملول مستند الى عدم علته كما ان وجوده
مستند الى وجودها (وان سألناه) اى كون عدمه لا يصلح) انما ان عدمه من ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل لا ان شاء فعل عدمه) فان عدمه ليس اثره مفعولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه
انه لم تعلق شيئاً به بالفعل فلو وجد بالفعل وهذا اول مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء
ان لا يفعل لم يفعل لان استناد عدمه الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون
عدمه العالم ازلاً في فروع على اثبات القدرة (كما هي) عندنا (اعنى ان تكون صفة زائدة على الذات قائمة
بها) (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقدره
بطلانه وكانت ايضا (واقعة) اى صادرة عن الذات (بالقدرة لاسيما) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند
الى الموجب القديم التسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل)
لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ لا قدر حدوث القدرة القائمة به تعالى تستند الى قدرة اخرى فيلزم
تسلسل القدرة الى ما لا ينهى وهو ايضا محال (الثاني انها صفة واحدة والا لا تحدث) تلك القدرة
المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول
فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع
الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدرة الصادرة عن
الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) فلا يلزم الترجيح بالمرجع كما ذهب اليه ابو سهل الصملى وهو

٢ مخبراً او بالتع لم يكن يدرى وضع مخصوص
ومقداره عين فلا يطابق افراد مختلفة الاوضاع
والمقادير على ان تسليم العقلاء القائمين بوجودها
يعدم مخبراً بها يكتفى لينا اذ فرضه انه لا يمتنع
تعلق امر لا يثبت له العقل حيزاً ضرورياً فان هذا
القدر يكفى في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال
المذكور لا يقدح في هذا الفرض كما لا يخفى
قوله فاما ان يتصلا او يتفصلا) قيل لو زيد
عليه قوله ولا هذا ولا ذاك فهو خروج عن المعقول
كما فعله في الثالث لكان احسن والامر فيه
سهل
قوله الثالث انه اما داخل العا
بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال
هو المماسمة سواء كان من داخل او خارج
واو اشترط فيه كونهما من خارج فافرق اظهر
والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك واما
الخروج فهو يتناول المماسمة من خارج
والانفصال
قوله والاولان فيهما المطلوب) اما الاول
فلان العالم في جهة فاهو فيه يكون في تلك الجهة
واما الثاني فلا يجرى اذا كان خارجاً عنه يكون في
احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقوله صاه
الكواشف ليت شمرى ما المحذور في اختصاره
خارج ومنع ما ذكر فيه وكأني توه ان الخروج
بمجرد سلب الدخول ولا شك ان المتبادر اخص
من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مبين عن
العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل
فلذلك لا يختار
قوله والجواب منع التفسير بن) ان كان المقصود
بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى
القياس با خبر مطلقاً هو الخبر تبعاً لم يجبه هذا
الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم
وانما يحصل به الزام بعضهم
قوله وقد يقال في تقريره الخ) جعل الامدى
هذا وجه آخر ولما كان قريياً من الرابع جداً
حكم المصنف بانه تقرير آخر له وفي كلامه ايماء
الى انه كلام ابتدائي قيل ملاحظة الجواب
السابق وان علم منه ادقاهه ولذا سكت عن
جوابه فلا يجبه انه لا وجه له بعد منع تفسير القام
بغيره بما ذكر والمراد بالايجاع على ان الله تعالى
صفات اجسام الجسم مع اهل السنة ولو اريد
اجماع الكل وجب ان يتم الصفات للاحوال
والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء
فيه

الاستواء يشترط بالخير يقال استوى فلان على دابة أي استقر والحي والنبات والزر والانتقال من مكان إلى مكان والعنبرة مشعة بالخير والجهة والصدور والعروج الحركة إلى جهة الطول فكأنها اليد تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة أيضا تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون خيرا فيقيد والدنو مشعر بالخير لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضمير دنا إلى الله تعالى والرجوع إلى خبر بل عليه السلام مذكور أيضا في كتب التفسير وقد يستدل على التحيز لشيوخ رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء فإنه طريقة متوارثة من السلف والجواب أن ذلك الرفع ليس لأن المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لأن السماء قبله الدعاء كما أن الكعبة شرفها الله تعالى قبله الصلوة فكأن الله عز وجل يخص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب إليه بالدعاء

قوله آيات عذابه وإنما خصه بالظلم من التمام لأن أكبر العقوبات يتقدمها ظلم منه كما نقل في القصص

قوله والدنو هو قرب الرسول عليه السلام الخ يعني أن دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كتابة عما ذكره فلا يظن أنه مبنى على أن الضمير في دنا راجع إلى الرسول عليه السلام والظاهر أن يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكاتبة

قوله وخص بالليل الخ وخص بالسماء الدنيا مبالغة في التلطف

قوله فلما اشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحل اشارتها الخ ادعاء هذا العلم والجل أن كان باسنادها إلى الوحي المقارن لاشارتها إلى السماء فلا كلام فيه وإن كان باسنادها إلى نفس الإشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه أنها امتداد على ذلك لو كان السؤال بين الله وأما إذا كان بين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لأن الله تعالى اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره ولا في الجاهلية ولا في الإسلام كما صرحوا به من أين يعلم من تلك الإشارة أنها ليست وثنية وإنما تريد أنه تعالى خالق السماء وليس على معتقد كفار العرب من صكونه ؟

باطل لأن وجودها لا يتأخر محال مطلقا وقد بينت لك ضعف نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع وعندك لا يقيد (و) زداد ضعفه ههنا بان (هذا مصريا إلى الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد) ويلزم منه في ماعدا القدرة من سائر الصفات إذا تأثر الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كأنه يثبت عليه بل يجب أن يكون بالاجتناب فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالاجتناب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب إليه مثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) أي ليست موصوفة بالتأني لا ذاتا ولا تعلقا (أما إذا قلنا التناهي من خواص الكم ولا كم) إذا القدرة بحسب ذاتها من كيف فيسلب عنها التناهي (وأما تعلقها) أي معنى سلب التناهي عنه هو إثبات اللانهاية له وهي لا تنافي (أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) أي بما وراء ذلك الحد (وإن كان كل ما تعلق به الفعل متناهيا فمتعلقا بها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الأحكام) الثلاثة النفرية (مطردة في الصفات كلها فلا تنكرها) يعني أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متناهية وغير متعددة وقيمة قديمة وقديمة واحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى إثبات اللانهاية في تعلقها بالفعل والارادة أيضا كذلك لكن تعلقها غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا ففسر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المنفردة فلا حاجة إلى التكرار في نفيه في القدرة صفة زائدة على الذات (لميتا) من أثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد يحجج المعتزلة على نفيه بوجهين الأول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلية المشتركة ولا مشترك بينهما) سوى كونها قدرة فلو كان الله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام (لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا) والجواب أن التعليل بالمثل المختلفة جائز عندكم فإن الفصح حكم واحد وقد علمتوه تارة يكون الشيء ظلما وأخرى يكون جهلا إلى غير ذلك وكذا صحة الرؤية مائة عندكم بخصوصيات المراتب (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يمتد الحكم إلى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) أي عدم وجودها شأن تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدر في الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (في الغائبان كانت) القدرة (منها) أي مثل إحدى القدر التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (خلق الأجسام) كظنيتها (والألم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضا (والجواب نعم أن مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر في البحث الثاني في أن قدرته تعالى نعم سائر الممكنات) أي جميعها (والدليل عليه أن مقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاتها إلى ذاته (والصحيح للمقدورية) هو (الإمكان) لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحلان المقدورية (ونسبة الذات إلى جمع الممكنات على السو) ذات قدرته على بعضها تثبت على كلها (وهذا الاستدلال) بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نوعي محض لا امتياز فيه (أصلا ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة) من أن المعدوم (لامادته ولاصوره خلافا للحكمة) والألم يتبع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى (دون بعض كما يؤوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مائة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستند المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على سواء قبل ولا بد أيضا من تجانس الأجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتشابهة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لارادة الفاعل المختار أذع مخالفتها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها (وإعلم أن المخالفين في هذا الأصل) يعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم الأصول فرق) متعددة كما سيأتي عليك (الأولى القلاسة) الإلهيون فانهم (قالوا له) تعالى (واحد حق

فلا يصدر عنه أثران والصادر عنه) ابتدأ هو (العقل الأول والوفاي صادرة عنه بالوساطة كما شرحت) من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) وما تمسكوا به في إثباته فقد رتبناه * الفرقة (الثانية المجنون ومنهم الصائبة قالوا الكواكب) الحركة بحركات الأفلاك (هي المديرات أحرار) في عالمها (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف تلك القمر وجودا وعلما (مع مواضعها) أي مواضع الكواكب (في البروج) ومواضعها بعضها إلى البعض وإلى السفليات وأظهرها ما شاهدته من اختلاف الفصول (الأربعة) وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليد بالسعادة والعفوسة (والجواب أن الدوران لا يقيد العلية سيما إذا تحقق الخلف) كما في ثوابين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (إذا علم البرهان على نفيها) فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا يؤثر في الوجود إلا الله (كيف وتقول لهم) ما استنبوه من الأحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لأنكم (قد ادعيت أن الأفلاك بسيطة فاجروا ما مساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حرارة أوتيرة أو نهاريه) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية الأنحكما بمحا) وكذا الحال في جعل بعض البروج يتألكوكب وبعضها يتألكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبلا إلى غير ذلك من الأمور التي تدعوونها فأنها كلها على تقدير البساطة تحكمت بحضرة (ثم زدوا تقول الأفلاك أن كان بسيطاً فقد بطلت الأحكام) التي تزعمونها (لما ذكرناه) والأبطل علم الهيئة إذ بيناه أن الأفلاك بسيطة فمركانة بسيطة) متشابهة في أفعالها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضي بحركات مختلفة) على أوضاع متفاوتة تكون حركاتها كلها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت) وإذا بطلت الهيئة بطلت الأحكام (الجسمية) لأنها مبنية عليها على الهيئة المتخيلة لهم والأفلاك أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها أحكام) مرتبة عليها (لا يقال الأفلاك وإن كانت بسيطة) مساوية الأجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطابع (والعبارة) في تلك الأحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبعدها) عنها (ومما عدها) فدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج (لأننا نقول البروج صكما علمت تعتبر من القلاك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وإن أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل بها أحد منهم فإن قلت البروج المعبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامت كواكب مخالفة الطابع وهذا القدر كاف لاختلاف الأحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامنة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الأحوال من برج إلى آخر وهو باطل عندكم (ثم) أنا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء معين من أجزاء القلاك) يبطل ببساطة الأفلاك (أذا كانت بسيطة) لزم الترجيع بلا مرجع وعلى هذا (فيعود الأشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا أنه تعالى لا قدر على الشر والالكان خيرا شريرا معا) فلذلك أثبتوا الهدين كأمير تفصيله (والجواب أنا نلزمه تعالى) فانه تعالى خالق للخير والشرور كلها (وأما لا يطلق لفظ الشر عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القدرة والخسار) مع كونه خالقاً لها (لاحد أمرين) إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما قال فلان شريرا يرى ذلك مقتضى تحيزه أي طبيعته (والغالب على محبته) أي دأبه وعادته (وأما لعدم التوقيف) من الشرع (وأسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومبعضه ما لا يقدر على الفعل) (الصحيح) لأنه مع العلم بجهده صفه ودونه جهل وكلاهما يقص) يجب تزيينه تعالى عنه (والجواب أنه لا يبيح بالنسبة إليه فان الكل

تعالى في السماء على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى ما من من في السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم زعموا أن الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أنه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال بآية والقصد إلى خلاف ما رقب السامع من الجارية الآية بعيد جدا ولا يزال المكاشفة فيه وفي أمثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله اعلم

قوله وذهب بعض الجهال الخ) إذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا أما على التغليب أو على إطلاق الاسم مع عدم ورود الأذن ومع الإيهام بما لا يجوز في حقه تعالى أصلا على أن إجراء الجسم بحري الموجود والقائم بنفسه من آثار الجهل لا يخالف للعرف واللفظ ولما اشتهر من الاصطلاحات

قوله لو كان جسما لكان متغيرا) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى إذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسميته كافي في بعض الأدلة السابقة

قوله فيلزم الترجيع بلا مرجع) قبل لم لا يجوز استناد الترجيع إلى الإرادة والجواب أن الاستدلال مبنى على تماثل الأجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد أن هذا أصل يبنى عليه كثير من قواعد الإسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الإرادة إذ ينقل الكلام حينئذ إلى اختصاصه تعالى بتلك الإرادة على أن بعض الصفات مما له مدخل في تعيينه المتقدم على اتصافه تعالى بالإرادة فلا تكون الإرادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وإيضافا لمستند إلى الإرادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث

قوله يكون لمخصص خارج) هذا أيضا مبنى على تماثل الأجسام فنفضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اعتدادها وهم محض أذات الواجب تعالى بخلاف لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات

تختلف ما إذا كان مائلا للأجسام قوله انما يتصور في وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في أول موقف الأعراض أيضا وصرح الشارح هناك بأن قوله إذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فبأن زيادة الوجود المطابق مما لا نزاع فيه ؟

٢ الفلاسفة لم لا يكتفي بذلك في صدق هذا التعريف
على الواجب وبسببنا القول فيه بعض البسط
فليرجع اليه
قوله فلا يكون جوهرًا عندنا ايضا (قبل
اطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى
الوجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة
اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه محمد بن
صكرام ان الله تعالى احدى الذات احدى
الجوهر
قوله كما يجر الى الجهة والكان (لفظ يجر
يدل على انهم لا يصرون بالجهة والكان
وقد سبق تصريحهم بها وكان مراده ان هذا
الجزء يحقق ثابت باعتبار قولهم بالجمعية سواء
صرحوا بهما ام لا ولا يجوز ان يكون ايراد الجز
للمشكلة
قوله اوالذاتي (لفظة او بمعنى الواو والافند
المعنى اذ التسوية انما هي بين الامر بين لابن
احدهما وفيه توجيه آخر ذكرناه في بحث الحمد
من حواشينا على المطول
قوله والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان
ظاهرة مناقض لما يفهم من كلام الشارح في
مباحث الزمان من ان الثابت اذا نسب الى المتغير
بالقدم الزماني لم يتحقق التقدم الى الزمان
والظاهر ان التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم
لا يتجلى فيه القبل البديوي يكتفي فيه مقارنة التقدم
لزم ما لا يتسارعه التأخر اللهم الا ان يقال ما ذكره
الشارح ههنا متابعة للصفة وليس بمختاره كيف
وتقدم الباري عن اسمه على الحوادث لا بد ان
يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على
الابن كذلك عندنا ايضا اذ قد صرحوا
بوجوب اجتماع المتقدم والتأخر في غير التقدم
الزماني وبذلك استدلو على سرمدية الزمان
وبهذا يعلم ان قوله بل هو تقدم ذاتي عندنا
انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء
العالم
قوله عن وجوده في زمانين (اي عن وجوده
الواقع فيهما بان يكون امرًا تدبر بجنا منطقيا
على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر الى
الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة
قوله كان نسبة كلامه الى (سيحيى في بحث
الكلام ما يفيد زيادة بصيرة
قوله منها اذا قلنا (قيل خلاصة هذا
السر قد اتيخ لها فيما سبق فالذي لم يبح به هو
الثاني والثالث

ملكه) فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد (وان سلم) فبح الفعل بالقياس اليه (فقامت عليه الفعل
لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينفى القدرة) عليه (الفرقة (الخامسة) ابو القاسم (الحنلى
ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طساعة) مشبهة على مصلحة (او معصية) مشبهة
على مقسدة (او مفسدة) حال منهما ومشتغل على متساو بينهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها)
اي ما ذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها وصدوره بحسب
قصدنا ودواعينا (واما فله تعالى فخره عن هذه الاعتبارات) جواز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل
العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لساننا ان يقول ما صدر
عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مقسدة او مخلو عنهما وعلى التقدير يكون متصفا
بشي من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) اي ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض
كما رافعه) (المرتبة عن الاغراض فلا يجه ان يقال هناك مصلحة او مقسدة) (ولا يلزم) (من عدم
ثبوت الغرض) (البحث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل بمشأنه ان يقع فله الغرض لا بمن تعالى
عن ذلك (الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بل على التماثل وهو انه لو اراد الله
تعالى فعلا (من افعال العبد يوجد فيه (و اراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع التضيض
اولا ووقوعهما فيرفع التضيض او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر (على مراده والقدرة خلافه
(لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي
الهي (لا تافه) معنى كون قدرته اعم تعلقيها بغير هذا المقدور ولا اثره في هذا المقدور فهما
في هذا المقدور سواء) فيقتضيان في (والجواب انه معنى على تأثير القدرة الحادثة وقدينا بطلانه
فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساو بهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد
فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته الكلية نعم ثبت فيه نوع
عجز وذلك بنافي الاوهية دون العبدية هو المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان • البحث الاول
في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما انتفاء شذوذه (من قدماء الفلاسفة) لا يباينهم
وسنذكره (لكن الملاك) في اثبات كونه تعالى عالما (يختلف اما المتكلمون فلهم مسلكتان الاول ان فعله
تعالى متقن (اي محكم خال عن وجود الخلل ومشتغل على حكمه ومصلح مشككة (وكل من فعله متقن فهو
عالم اما الاول) اعني اتقان فعله (فظاهر ان نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما اذا تأمل (في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة
لها وبين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها الجملدات واما
الثاني) وهو ان كان فعله متقنا كان عالما (فضروري وبينه عليه ان من رأى خطأ حيث يتضح
الفاظا عذبة رشيقة تدل على ••••• دقيقة موقنة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطبا
متقنا مناسباً لاقسام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافقة
للمصلحة من جميع الوجوه فمنوع) ان فعله تعالى متقن (اذ لا شيء من مفردات العالم وممكنه
الاو يشتمل على مقسدة ما) ويتضمن خلا (ويمكن تصوره على وجه اكل) بما هو عليه (او الموافقة
للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذ ما من اثر الاو يمكن ان يتفهمه متفهم سواء كان
مؤثرا عالما ولا كاحرائ النار ويبرد الماء (او امرا انما فيه لنا) ماهو (وكيف) يدل على علم الفاعل
(و) يقول ايضا (انه) اي دليلك على اثبات علمه (متقن) بفعل العمل لتلك البيوت المدسة (
المساوية) بلا فرجار ومطر واختيارها السدس لانه اوسع من (المثلث و (المربع) والخمس
(ولا يقع بينهما) اي بين السدسات (فرج) يقع (بين الدورات وما سواها) من الضلعات (وهذا
الذي ذكرناه) لا يعرفه الاخذاق من اهل الهندسة وكذلك المتكلمون تسبح تلك البيوت (وتعمل
لهاسدي ولجة على تناسب هندسي (بلا آلة مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضح من الحكم
(والجواب عن الاول ان المراد) بالتقن (ما نشاهده من الصنيع القريب والترتيب الجيد) الذي تخبر

فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالة علم الصانع (وتوضيحه
ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتغاله على كل
كامل (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علمه) (الجواب) (عن الثاني
اننا لنسلم عدم علم الخلق والممكنات بما فعله جواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر
عنهما او يلهمهما حالاً لا مالم يبدأ بذلك) الفعل الصادر عنهما في السلك الثاني في انه تعالى قادر للمع
وكل قادر هو عالم (لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال)
كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن الثائم والعاقل) مع كونهما قادرين عند المعزلة وكثير من
الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله)
ولا عبرة بالقلّة والكثرة (لا تافه) لاننا نقول لاننا لزمنا اذا ضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن
عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم عند القدرة فالسؤال ساقط عنه
(واما الحكماء فلهم) في اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكتان الاول انه مجرد (اي ليس جمعا ولا جسيما
كأمر في التزيينات) و ككل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقدير بها (فيما سلف) (على المقدمتين
• الثاني انه تعالى يفعل ذاته واذا فعل ذاته عقل ما عداها اما الاول فلان العقل حضور الماهية المجردة
عن العلائق المادية (الشيء المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل في ذاته) لان ذاته مجردة غير غائية
عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثاني فلانه مبدأ لا سواء) اي لجمعه اما بواسطة او بدونها (والعلم
بالملة يوجب العلم بالعلول) فيكون عالما بذاته وجميع معلولاته (ويرد على) السلك (الاول منع
الكبرى) القائلة بان كل مجرد عاقل للمفاهيم الكلية (و برهان) الذي عكوبه (قد مر ضعفه) (و
(على) السلك (الثاني) اننا لنسلم ان العقل ما ذكرتم وتبريقه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك
ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالعقل ذلك (المعنى الذي عرفوه به) ولكن من ان اهتم
ان الحالة التي يجدها من انفسنا ونسبها العلم حقيقته ذلك (الذي ذكره) (لا بد له من دليل سلطه)
اي سلطانه حقيقة العلم ما ذكرتموه (لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغير) بين الحاضر وما حضره عند
فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما يشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غائية عنها (سلطه) عدم اشتراط التغير (لكن لاننا لم ان العلم بالملة يوجب العلم بالعلول
والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي
هو معلوله واذا علم ما علم العبد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء) الذي هو ملة
(وعلم انه علمه) اي الشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم (انه موجود) علم (انه يلزم من وجود الملة
وجود العلول) فحينئذ يعلم وجود العلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات الملة التي هي ذاته
الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلما قلتم ان ذلك) كله (حاصله) حتى يتم مطلوبكم
(تنبيه • مسلكتا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات)
كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورته) فيكون عالما بهما معا (واما مسلكتا الحكماء
فلا يوجبان الاعمالا كليا لان ما علم بهما هي (المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلمه) كما استفيد
من الثاني (يعلم) علما كليا فان العلوم ماهية كذا اما وحدها) كافي للسلك الاول (او مع كونها
معلولة بكذا) كافي للسلك الثاني (والماهية كلية وكونها معلولة بكذا كافي) ايضا (وتقييد الكل بالكلية)
مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم يزعمون ان العلم التام
بخصوصية الملة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط
وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات
معلولة كالكليات فلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم الجأوا في دفعه الى تخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم

٢ قوله لان الحلول والحصول على سبيل
التبعية (لم يرد بها التبعية في التخيير حتى يرد ان
الحلول هو الاختصاص الناعت بل ان الحال
تابع للحمل في الجملة وذلك ضروري ومنتف
للاجوب الذاتي الذي هو منتف الاستغناء المطلق
واستغناء لا لهم على انتفاء الوجوب الذاتي في
الصفات بغير هذا لا يقدح في ذكرناه اذ تعدد العلل
لا ينفى
قوله لو استغنى عن الحمل لذاته (بحث
الذات لا تستلزم لذلك الاستغناء فحينئذ لا يرد
جواز الخلف بخلاف الكربة عن الصفاء
والبرودة عن الماء
قوله فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة
بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة
بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه
في ثاني مقاصد مرصد الملة والمعلول فليست
فيه وقد يقال في تصحيح اصل الاستدلال
بمجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان
الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة
الى توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يهتم
اولم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بان
عدم استغناء يستلزم الاحتياج المستلزم الامكان
فتمام
قوله فلزم محالان معا لا يقدح في لزوم المحالين
مع عدم لزوم قدم الحمل على تقدير حدوث
الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا
ممنوع الا يرى الى الصفات الممكنة القديمة واوسلم
فادعاء لزوم المحالين الزام الخصم القائل بالحلول
وقدم الحال ولا شك في صحته
قوله فان الحمل ان قبل الانقسام الخ (اي
ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله
من هذه الحيلة سواء قبله من حيلة اخرى
ام لا لزم الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم
الانقسام على الشق الاول بجواز ان يكون حلوله
غير سر باني نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم
حلوله في الجرد الا ان يبنى الكلام على عدم
ثبوت المجردات بل على عدمها لكن في تمام دليله
كلام
قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) وتجويز
ان يكون لذاته تعالى خصوصية مر جنة
لبعض مع تساوي الكل في القبول لا ينافي

المهيبة لان الانتقال يتناول الجوهر افراد
والجسم وكأنه اكتفى بالاجسام لان انتقالها
يستلزم انتقاله ضرورة ان انتقال الكل يستلزم
انتقال الجزء اولان انتقال الجسم ظاهر متفق
عليه
قوله وضبط مذهبهم ليس المراد ضبط
مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد
الوجهين الاخرين ليس قولاً بشيٍ منهما
بل المراد ضبط مذهبهم مطلقاً ويكفي في الترتيب
اشتراكه على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي
قسمان لم يذكر في الضبط وهو اتحاد حقيقة تعالى
يدين عيسى عليه السلام واتحادها بوجه الاله
الا ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم
جداً على ان دليل بطلان الاتحاد بغير الذوات
والصفة ثم الذين لم يقولوا بشيٍ من الاحتمالات
الست طائفة منهم اذ لا شبهة في قول بعضهم
بالحلول والاتحاد فلا يشاق هذا الاحتمال الجزم
بان الخصال الاصلين ثلث منهم النصاري
واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو
القول بتولد بذنه او نفسه من ذاته تعالى او صفته
قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد
مرجعه الى اتحاد الذات او الصفة بعيسى عليه
السلام او حلول الذات او الصفة فيه اذ لا يقل
التولد الا بان يكون من الاب شيٍ في الابن ومن
هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام
الاربعة والله اعلم
قوله كلها باطلة الا الاخير فهو ماعليه
اهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على
الله تعالى والاين على المسيح عليه السلام
قوله خوفاً من الاملا (وضمناً في البينة فانه
املى الموقف السادس في آخر الحية بعد خمسة
السابقة بحسب وعشرين سنة كذا نقل من
الشارح ثم نسخ الكتاب وقت رويته الاقتصار
على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في
الافطار فلم يمكن حذف الحوالة من جميعها
قوله فانه كثيراً ما يتصور الشيطان الخ
لا يخفى ان الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني
وطريق الحلول والاتحاد ولا شيء منها مما ذكره
من الصورتين بل المحقق فيها مجرد تمثيل
فأعلم من ادعى التفسير لا التمثيل
قوله وهو العزة الطاهرة عزة الرجل نفسه

بما وقع من اطرافها وذلك مما لا يستقيم في العلوم البقية * البحث الثاني * ان علمه تعالى يعلم المفهومات
كلها الممكنة والواجبة والمتصفة فهو اعلم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات
والمتمتعات (وانما قلنا بعومها للمفهومات لئلا ماصر في القدرة وهو ان الموجب للعالم ذاته والمقتضى
المعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالماً بمعضها كان
عالماً بكلها (والمخالف في هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاول من قال) من الدهرية (انه لا يعلم
نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متقاربان هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء
الى نفسه محال) اذ لا تغير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) حقيقة (بل هو صفة) حقيقة (ذات
نسبة) الى العلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينهما وبين العلوم ونسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما
ممكنان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبر
بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اي كون العلم نسبة محضة بين محله ومعلقه (لكن لا نسلم ان الشيء
لا ينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التقدير الاعتباري كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا يكون كذلك
واحدنا يعلم نفسه) مع عدم التقدير بالذات (لا يقال ذلك) اي علمنا بذواتنا جزئياً (لتكفي في اغنا بوجه
من الوجوه) اي سواء كان تركيباً خارجياً او ذهنياً (ولا يشاق الواحد الحقيقي) الذي لا يتكرر فيه اصلاً
قلو كان عالماً بذاته لم يحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعاً بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها
نسبة فلا يتحقق التقصص به (لا نأخذ احدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد
حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الاحد جزئياً فيكون
العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت لتغير
الاعتباري بالصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة متغيرة فلهذا
باعتبار صلاحيتها العالمية في الجملة وهذا القدر من التقدير يكفي (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من
قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئاً اصلاً ولا يعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيٍ انه يعلم وذلك
يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرق الاولى (لا يقال لا يعلم ان من علم شيئاً علمه عالمه
والا لزم من العلم) بشيٍ العلم بالعلم بذلك الشيء) وهكذا يلزم من العلم) بشيٍ واجداً للعالم بامور غير متناهية)
وهو محال (لا نأخذ قول المدعي لزوم امكان علمه) اي بانه عالم وذلك بما لا يخفى فيه (فان من علم شيئاً امكنه
ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون احداً عالماً بالمسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة
الكثيرة الباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكن ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك
وبالغ في الاجتهاد وذلك سفطة) ظاهرة واذ لزم الامكان ثبت المدعي لان امكان المحال محال
(والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه متنا الملازمة وقلنا بالضرورة) التي ذكرتموها اعلمها (فيمن
يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه نفسه (متنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالعرض
(وايضا قد مر بطلان ما ذكره في) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال
انه لا يعلم غيره) مع كونه عالماً بذاته وذلك (لان العلم بالشيء غير العلم بغيره) اي بغير ذلك الشيء
من الاشياء الاخر (والا فليعلم شيئاً علم جميع الاشياء) لان العلم به حيث عن العلم به هو باطل واذا كان
العلم بشيٍ متغيراً للعلم بشيٍ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة)
متعققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنتهي وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه)
اي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانه لا تسلم تعدد ذات العلم بتعدد
المعلومات بل (العلم واحد) بتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اي تكثر الاضافات والتعلقات
(لا يتبع) لانها امور اعتبارية لا موجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعلم غير المتناهي
اذ المعلوم متغير عن غيره) لان العلم امان في التغير اوصفة توجبه ولا يلزم لغيره من غيره لم يكن هو
بالعلمية اول منه (وغير المتناهي غير متغير عن غيره) بوجه من الوجوه (والالكان له حد) وطرف

(به غير) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين *
الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متغير عن غيره بوصف
اللا متناهي ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متغير كاذكرتم (وفيه نظر لان تلك) الوصف اعني
اللا متناهي (امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والزاع اعما وقع فيه)
لانه الموصوف باللا متناهي لاني ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد
ان مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال
(وبالجملة فالزاع في غير المتناهي تفصيلاً لا اجالا) وما ذكرتم علم اجالي لا مازعة فيه لاحد كيف
ولا بد منه في الحكم بعد غيره (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متغير عن غيره)
من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في غير كل واحد واحد (عدم غير الكل) من حيث هو كل
ولازم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا اجالا على عكس الجواب الاول
اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لا نسلم ان) المعقول (المتغير) يجب ان يكون (له حد ونهاية)
بما تراه من غيره (وانما يكون كذلك ان او كان معلقه بغيره) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه
متنوع) لان وجوده التميز لا يتحصر في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والا فاذ علم) مثلاً (ان زيداً في الدار الا ان ثم خرج زيد) عنها (فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس في الدار اوبقى ذلك العلم بحاله والاول بوجب التغير) في ذاته من صفة الى
اخرى (والثاني) بوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب ترتيبه تعالى قالوا وكذا لا يعلم
الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون
بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتغيرة اذ قد اجتمع فيها السانمان بخلاف الجزئيات
التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع
لزم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة اوصفة حقيقة
ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم
تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جاز وادراك المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية
اذ كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقة ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بانه وجد
الشيء) (و) العلم بانه (سيوجد واحد) فان من علم ان زيداً سيدخل البلد قد علم عند حصول القديم
بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة من بيله له (وانما يحتاج احداً
الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (اطري بان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه
الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد) فلا يلزم من تغير العلوم من عدم الى وجود
تغير في علمه (وهذا) الذي ذكره (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علماً (زمانياً) اي واقفاً
في زمان كعلم احداً بالحوادث الخاصة بأزمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحداث منها
في ذلك الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضياً او مستقبلاً واما علمه تعالى
فلا اختصاص له بزمان اصلاً (فلا يكون نمسه حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة
للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحاصل معناه زمان حكمي هذا والماضى زمان) هو
(قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا) فان كان علمه ازيلاً محيطاً
بالزمان وغير محتج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض
ولامستقبل) فانه علمه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمتها الواقعة هي فيها لان
حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضى وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحادثة
يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الزمنة ثابتاً ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن
مكانياً كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط وكذلك

٢ وزعمه) وارادوا بها علماً واولاده رضي الله
عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد
مع على كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو
العلي الكبير فانظروا الى جهلهم وجاهلهم
قوله والاجاز الخ اي ان لم يكن السلب منسوبا
الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به جاز
تجدده في الجملة ولم يرد جواز تجدده في جميع
صوره الا يرى ان ترك الاتحاد العالم في زمان ما
لا يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لا يمكن
ان يتجدد فتأمل
قوله فقبل هو الارادة وقيل هو كنه ومنهم
من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع
والبصر
قوله مستدال القدرة القديمة لا يخفى ان القدرة
القديمة ان كان شأنها التخصيص لم يتجنى الى
ايات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا
وان لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح
استداهذين الحادثين اليها
قوله لاحادنا فرقا بينهما (ووجه التخصيص
في الاطلاق ان الحادث القائم بذاته قد يكون
مشتاقاً اليه فينسب اليه يسمى الاول حادثاً
بصفة الفاعل والثاني محدثاً بصفة المفعول
ط فبه لطافة مد
قوله الاول اوجاز الخ) فان قلت هذا الدليل
ينقص بالتجدد فانه اوجاز قيامه بذاته تعالى لجاز
ازلا الخ مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان
اللازم ههنا متنوع اذ الحال هو جواز ازالة
الحادث الموجود لاجواز ازالة غير الموجود
الا يرى ان اعدام الحوادث ازالة نعم لو كان
مبنى استحالة ازالة الحادث متافاة وصف التجدد
الذي يتضمنه الحدوث لانه لا يستحال ازالة المتجدد
فقيم النقض فليتأمل
قوله والا لزم الانقلاب) فان قلت المراد
باللزم ههنا امتناع الاتكالك كما صرح به
ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما تقتضيه
سياق كلامه لجواز ان يكون القسالية جائزة
الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى اصلهم
على ان اتصاف الذات بالقسالية لا يبدله من صفة
تقتضيه اقتضاه تاماً واذا لم يكن نفس الذات
والا لما جاز الا تفكك فهي الذات بارادته
اذ لا يجوز ان يكون علمه قابلية الذات غيره على ان
الغير حادث فلزم حدوث القابلية البنية وبهذا
يظهر توجسبه قوله وايضا فكون القابلية الخ
قليلاً

قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة عليها على ان المراد بالزيادة في كلام المصنف العروضة واستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع منه قول الفقهاء الزيادة في المبيع المبيع يمنع الرد وحديث يظهر وجه تفرع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركائه بناء على ان الزيادة ثابتة على تقدير الزوم ايضا

قوله ويلزم التسلسل في القابليات (اورد عليه ان التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات ايضا فلا يدل هذا الوجه على الزوم وقد يجاب بان المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا يجتمع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعدادهما بالمعنى المذكور وانت خير بان هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ان لا يستلزم صحة الطرفين اذ لا يشك ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور كان ازيلتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم صحته اذ لا مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب في الجواب ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الانصاف كما صرح به بالصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان انصاف الموصوف بها واجبا لا يمكن ان يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقي ان يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الانصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن بمعنى الامكان العام المقيد بوجوب الوجود محقق قطعا والام لم يتحقق الانصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالة متعوضة واما قوله المحصورة بين حاصر بن فقد يسترض عليه بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقق ذلك ان الانتهاء طولا لاثنائي التسلسل عرضا لقابليات التي هي شروط لاعمال اولياتها لم يلزم الاعداء الانتهاء عرضا والذات انما وقع في جانب الطول فليس طرفا لغیر المتأخر في جهة عدم تناهيه فليدبر اللهم ؟

للممكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالهوى والاستقبال والحضور بل كان يثبت الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه وشبه هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لامتوهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها بدون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالعلوم ينساق ماتوهموه كما سبق اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد (واجيب عليه بوجوه) الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع (بالضرورة) فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين (اي العلوم) يستدعي اختلاف العلم بهما * الثاني ان شرط العلم بأنه وقع (هو) الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع (هو) عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما (اصلا فضلا عن التماثل بين شرطيهما) (وقد يعبر عنه) اي عن الوجه الثاني (بان من علم ان زيد سيدخل البلد غدا وجلس الى محلي) (القدر في بيت مظلم) مستديما لذلك العلم (فليعلم) لاجل الظلمة (دخول غدا لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستتر فكيف يكون احدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اي الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غدا علم) من هذين العلمين (ذلك) اي انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لاعتين احدهما وانما لم يجعل وجهها ثالثا كافله الامام الرازي في الاربعين لان محصولة هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بحجي الغد والعلم بأنه دخل في مثالا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجهها على حدة (الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما ان علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه (وغير العلوم) اي ما ليس معلوما في زمان (غير العلوم) اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغير العلمان تغير العلمان وعلى هذا فقد رجعت الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بأنه عالم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع وبالعكس وغير العلوم غير العلوم فيثبت حينئذ تغير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بان قبل الوقوع اعتقاداته سيقع علم واعتقاداته وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتصارا) لتأني وصفهما معنى العلمية والجهلية كذا في وصفي العلمية والجهلية المتبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجهها برأسه ثم ان ابو الحسين بسدا بطلان جواب مشائخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه بالانبياء وزعم ان ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالعلوم بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويؤول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المخالفة (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سبب الكل) اي دفع الاججاب الكل (لا) بمعنى (السبب الكل) كازمنة الفرق الثنية (اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم) ايضا (علمه) لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه) لانه شئ آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب انه تسلسل في الاضافات) لاقى امور موجودة لان العلم من قبل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اي تسلسل الاضافات (غير متع) كما مر غير مرة قبل نقول (كيف) يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كاذب اليه الامام والقاضي) فانها قالا كل شئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعالم بالشئ والعلم بالعالم به وكأنه بالتضاد والاختلاف فقد تعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث في تنبيه العلم بصفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به (للمار) من بيان زيادة الصفات على الاجال (وانكر المعتزلة لوجوده * الاول لو كان له تعالى

علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمانه فقد تعلق به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجالا او تفصيلا (فيلزم) جند (عما شهما) لان كل علمين تعلقا لهما واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حودتهما) معالان التماثلات يجب اشتراكهما في الاوالم (فان قيل) في جوابهم (هذا لازم حكيم في العلمية) فانه اذا تعلق عالمة تعالى بشئ وتعلق به عاليتان من وجه واحد لم تماثلها واشتركا كهما في القدم والحدوث (فاهو جوابكم) في العلمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا) لهم ان يقولوا في دفع هذا التخص (عاليتهم تعلق الذات) بالعلوم (وعاليتهم تعلق العلم بالعلوم) (فليسا) اي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه (التماثل اذ التماثلات) بل التماثلات (تشترك في لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ما ذكرناه على تعلق العلمين (فهم يعرف تعلق العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة تماثلها) (فذلك) يتوصل به اليها (والاتوقف) كما في سائر الاشياء التي لا يسهل انشاؤها الى معرفتها (سلكنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان التماثلات قد تختلف فيهما (كما في الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود المعينات حادث مع تماثلها وسره ان التماثلين لا بد ان يشارا بشئ فربما كان ذلك الشئ مبدأ لحكم مخصوص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بالانهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) ان يكون له (علوم) مؤخوذة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشئ غير العلم بشئ آخر (ويلزم ان التمدد في التعاقبات العلمية) (وهي اضافية) فيجوز لتأنيهاها واما ذات العلم فواحدة (اشك) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بالعلم ان يكون (علمه بعلمه) ايضا زائد على علمه (ونسأل) العلوم الموجودة الى ما لانهاية له (والجواب انه في الاضافات) لان علمه واحد وله تعاقبات بمعلومات لا تنهاه من جعلها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم) لكان هو قديم علم واللازم باطل اتفاقا لان الملازمة قوله تعالى * وفوق كل ذي علم عليم والجواب العارضة بقوله وما جعل من بشئ ولا تضع الابله ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه ابواق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى في الفصد الرابع في كونه في ذاته تعالى حتى هذا ما اتفق عليه الكل (من اهل الملل وغيرهم) لانه عالم قادر للمار من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اي على انه عالم بالاشد من لاهم كاعرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لاهما في حقا اما اعتدال المزاج النوى) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج اوقوة الحس والحركة فهم معتقون وان كان امر اناك فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قولة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او شارة لها على ما اختار ان سينا كما مر (ولا تصور) الحياة بشئ من هذه العالقات (في حقه تعالى فقالوا) انتهى كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور (من اصحابنا ومن المعتزلة) انها صفة توجب صحة العلم) وانفسه (اذ لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصفة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحنا بالمرجع واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموحدة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لم يتناول في الصفات الوجودية هذا خلاف) (فلا بد من الاشهاد الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحنا بالمرجع ولما كان استدلالهم هذا مبني على تعلق الذات اشارة الى بطلان بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذات فقد يقتضي) هو ذاته (الاختصاص بالمرجع) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من العلوم ان (يسر جعل ذلك) لاهم الذي يقتضيه ذاته لذاته (علمه صحة العلم اولى من جعلها) اي جعل ذلك لاهم انه نظر الى قوله (نفس صحة العلم) اراديات زيادة على نفس الصحة (فليعلم بالدليل في القصد الخ) في انه تعالى امر مدفوع ببحثان * الاول في اثبات الارادة ولا بد منها من تصويرها اولا ثم تقريرها

الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية فيستحيل التسلسل فيها بمرهان التطبيق على ان مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشد عنها شئ قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى داخله في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله قوله واما بطلان اللازم فلان القابلية (نسبة) المراد بهذه القابلية القبول باطل الذي هو ما كقيام الحوادث به تعالى لا القابلية التي اثبتتها ازاوية بل اقابلية الازلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كيدل عليه التأمل في سياق الكلام والظاهر في العبارة ان يقال في بيان بطلان اللازم جواز انقياس عبارة عن صحة الاتصاف والانصاف نسبة تقتضي موصوفا وصفة وصحة ان لا يستلزم صحة الطرفين اذ لا يلزم صحة وجود الحوادث اذ لا قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كالا الا في بعض الاوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا بل ان هذا الوجه منقوض بالتجديد فانه صفة كل شئ من صفته نقص فان قلت الذي يجوز تجديده في ذاته تعالى هو الاضافات القديمة التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلمية السلام مثلا وان جعل صفة مقيدة فيجوز ان عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال انصافه تعالى بالتجديد ككونه رزقا لعمرو ومع شئ اعني قبل وجود عمرو فلم يكن الخ وهو باطل ومثل هذا الاحتمال في انصاف الحوادث لا يثبت على ما ذكر من تلاحق الصفات بالانهاية وهو باطل عند المتكلمين قوله الثالث منها انه تعالى الخ) ان قلت هذا الوجه ايضا يوضح بان الصفات متنوعة فان التأخر عن غير المتأخر قد لا يوجب تأخر قوله وهذا ليس بلازم لان لا يمتثل الخ) قد سبق في الامور العامة اعراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام لا حضور فلذا لم تعرض له ههنا

قوله ولا يلزم الخلو من الكمال المشترك الخ)
يعني ان نوع الكمال قديم محفوظ وجوده
بتمساقب الافراد الغير المتناهية وحدث كل
فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد
الا في ضمن فرد كإشعاره شارح المقاصد وههنا بحث
ذكره الاستاذ المحقق الطوسي في الزخر وادعى فيه
الثانية جدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير
متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم
يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد
بالقديم ما لا يكون مسبقا بالقديم وبالحادثات
ما يكون مسبقا فلا بد ان يكون سابقا على كل
واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم
من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له
تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
وعدم خلوه منة في حال من الاحوال فلا يكون
سابقا على كل فرد منها اذ المناقاة بين المقارنة
مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية
انتهى كلامه والحق ان انتفاض ما يلزم اذا
استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع
الذي هو عين مجموع الافراد الموجودة اولزم
سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد اذ اولم يلزم وكفي في السبق
في ازمة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى
على النصف

قوله كما يشير اليه المصنف) اى فى بحث القدرة
حيث قال بيان امتناع ذلك بسهل عليك بعد
حاطك بما تقدم

قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث)
 قيل هذا الوجه للحكمة فلعلمهم ارادوا به ولهم
 لا ينافر ذاته عن غيره انه ليس له جهة التأثير
 والقبول لانه واحد حقيقى فليس له الاجهة التأثير
 والفاعلية غايته ان يدل هذا على نقي الصفات
 مطلقا ارادوا يا غير فاعل تلك الصفة لانفسها
 على انه تعالى لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن
 بذ من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما ذكره
 في حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبني فلا عبار
 على الجواب جهلنا ايضا ٢

وتحقيقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه
عتاية) قال ابن سينا العتاية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على
احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبغ لفيضان الخبر في الكل
من غير انبعاث قصد صواب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجعاعة من رؤساء المعتزلة كالنظام
والجاحظ والعلاف وابي القاسم البخني ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك
كايجده كل حافل من نفسه ان ظنه او اعتقاده ينفع في الفعل) او علمه (بوجوب الفعل ويسميه) ابو
الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابني
الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (البخاراني) اي كونه
مريداً (امر عدمي وهو عدم كونه مكرهاً) ومغلو بال (وقال الكشي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة
(وفي فعل غيره الامر به (وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة تامة مغيرة العلم
والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصص احد المقدورين بالوقوع واحجبوا عليه) اي على ثبوت
تلك الصفة (بان الضدين نسبتها الى القدرة سواء اذ كان يمكن ان يقع بهما هذا) الضد (يمكن ان يقع بهما ذلك)
الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بهما (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بهما (فان نسبته
الى الاوقات) المعنية كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
وبعد فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات
(من) ثبوت (تخصص) يقتضيه (والازم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا يرجح) هذا خلاف
(وليس) ذلك لتخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع
الوقوع) اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظاهراً وحكايه عنه (فلا يكون
الوقوع تبعاً له والازم الدورق اذن هو) اي التخصص (امر ثالث) يكون مغايراً للحيات والسمع والبصر
والكلام ايضا اذ يصلح شيء منه للتخصص قطعاً (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة
نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كان يجوز نسبتهما لهذا الضد يجوز نعتها بالاضد الا خروكا
يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال
لا بد للتخصص من تخصص مغاير لالم والقدرة والارادة فثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل فلنلا نسلم
ذلك) اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاقوات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تتعلقها
باحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (يقال) اذا
تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب)
في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب الآخر (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار
قلنا) اي لا نقول وقد مر مثله (وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل بحقيقته لانه فرع وهما
بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها
متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذ لزم احد الارادتين ذات المراد يمكن له الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذ لم يلزم جاز تجدد الارادة
وحدونها وان لم تكن مغايرة لهما بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان يتعلقها باحدهما
لذاتها لم تتصور تعلفها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء
لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي) السابع لوجود المعلوم واما العلم العقلي
الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعانوم فيصلح ان يكون مختصا كما اختاره في الباري
سبحانه (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين)
فلا يكون شيء منهما مختصا وان كان العلم فعليا (في البحث الثاني) بوجه ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت
حادثة) ولا شك انها مستندة الى الخسار الذي هو ذاته تعالى لا تحتاج الى ارادة اخرى) مستندة الى

ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيات وعبد
الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنها مأخوذ من قول الحكماء انه
عند وجود المستعمل للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة
بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المكتشفة
بالممكن الذى يحدث في المادة وذلك لان المعدن يخص وقوع القدور على صفة معينة بوقت معين
يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا لامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها
فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة
واختصاص الحوادث باوقانها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر ان يقال
وجدا لاخذناهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه
اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيع بلا مرجع ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكما
بحدوثها ولما يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجاوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة
قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير
معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قديم بطلانه في جماعة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا
(قال الامام الرازي) في الاربعين (كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما
ان لا يكون نفس ذاته (و) حيثذ (اما) ان يكون (امر اسليا وهو احد قول التجار) كما مر من كونه غير
مغلوب ولا مكره (واما) امر (ثبويا) ولا بد له من علة لا مكانه فيكون (اما مطلقا بذاته) تعالى (وهو
القول الآخر له واما مطلقا) بغير ذاته وحيثذ اما ان يعال (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا
واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لاقى محل وهو قول الجبائية) وعبد
الجبار (من المعتزلة اوقام بذات غير ذات الله تعالى ولم تراحدا ذهب اليه وبطل الاول اما نقله ونسك
في كونه مريدا) يبطل (الثاني لزم كون الجاد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس
لزوم التسلسل) في الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس
خاصة) انه يلزم عرض لاقى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة
بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها الاولى من كون غيره مريدا بها (وكونه ذاته تعالى لاقى محل) كذلك الارادة
(لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لاقى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت في المقصد السادس
في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو معلمي بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق حائر الضرورى بالدينية (والقرآن) كذا (الحديث ما واه) بحيث
لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد اخرج عليه بعض الاصحاب بانه
تعالى سميع وكل سى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح تصافه بصفة اتصف بها وبضدها
و ضد السمع والبصر هو الصم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع تصافه تعالى بهما فوجب
اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لاحقة لها (الاولى انه سى بعبارة مثل
حياتنا) الصحيحة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حيتته بخالفة لحيته غيره) فلا يجب كونها
مصححة لذلك الاتصاف (واهذا لا يصح عليه) بسبب حياتها (الجهل والظن والشهوة والنفرة)
مع صحتها على باب حياتنا • المقدمة • (الثانية ان الصم والعمى ضدان هما وهو) ايضا (ممنوع بل
هما) عدم ملكة لهما) ولا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما بل هو ازانته القابل لارادة
(و) اما (اتصافه بهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة)
المتنازع فيها بيننا • المقدمة (اثبت ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها
(وقد قدم ضعفه) بان الهواء خال من الالوان والطعوم المتضادة كلها • المقدمة (اربعة انه تعالى منز
عن النقص) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) على ان ساحته عزه مبرأ عن شوائب النقص وحيث

ان اردتم بالصدم معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع
الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل
صفة حادثه صدا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك
فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح
ذلك لم ان يكون عدم العالم حادثا واو كان
عدمه حادثا لكن وجوده سابقا عليه وهو محال
وابضا لا نسلم ان ما قبل حادثا لا يتخلو عنه ومن
ضده اذا لم يكن جسم قبل الاوان ويتخلو عن الجسم
كافي الشفاف

قوله والارابعة اذا تمت ثم الدليل الثاني (لكنها ليست بشامة لان الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يتخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بالاموصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الحالى من واحدتها

قوله احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الخ
قد سبق ان الخصم هو الكرامة والمجوس
والدليل لا يصلح للكرامة على ما نقل المصنف
منهم من انهم لا يجوزون الاحداث ارادته تعالى
او قوله تعالى كن فاما ان يجعلهم دابلا الزمان
او تحمل الادلة على التوزيع فأن مل

قولہ وانہ اضافۃ فان قلت ای احتیاج الی بیان
اضافۃ التوافق مع ان محملہ نفس الصدقۃ لاذات
الباری تعالیٰ سبحانه فہو لی تقدیر وجودہ لا یلزم
کونہ تعالیٰ محل الحوادث قلت الدلیل الاول
یدل علی ان القديم مطلقاً لا یشترط محلاً للحدوث
فوجودہ الاحتیاج علی هذا ظہر

قوليد الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه
صفة الخ (سياق) كلامهم يدل على انهم يحاكون
المصحح للقيام بنفس كونه صفة فبرر عليهم انه لا يفتنى
صفة انصافه تعالى بكل صفة حادثة وقدم سبق
انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة لئلا يحتاج
البناء الى الابتعاد

قوله وأنه سلب لا يصلح جزأ المؤثر فيه بحث
أما أولا فلا لنا لأنسان ما ذكر حقيقة القدم بل هو
عارض لها وإنما هذا عدم البعض من الصفات
الحقيقية سواء أمانا فلان صحة اسم امر عدمي
فيحوز أن يكون علمه اعمدية كما سيأتي مثله في بحث
الرؤية وأما القول على تسليم وجودية المعاول
بكون القدم شرطا لتأثير لاجزا من المؤثر أو كون
الحدوث مانعا فل يتحقق البسبب الصف لالانه

٢ كانوا اذا المفروض هو الشرطية او المانعة

للتأثير في الصحة لاني نفس القيام بل لان اجزاء
العلة التامة للوجود كلها موجودة على زعم
المصنف كما سبق في بحث العلة والمعلول
قوله او من الحقيقة (بناء على القول
بالتكوين

قوله لكن المبدية والكراهية الخ) فان قلت
هذا يناقض ما ذكره المصنف سابقا اخذا من ابتكار
الافكار وان وافق ما نقله الشارح من نهاية القول
قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو
القول الحق فلا يخدور

قوله فيكونان حادثين) هذا مدفوع بان الكلام
في الوجود بعد العلم لا في العكس على ان الانتهاء
صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاول ان يقول
الشارح بعد قول المصنف وما عدم بعد الوجود
وما ثبت قدمه امتنع عدمه فليزمت حدوث الحكم
القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب
بالجواب

المحددتين لذاته تعالى) في تجدد القلبية بحث
الان يحصل ذكرها على التقلب والجواب ان
الكلام مبني على وجود القلبية وان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه ولما ثبت عدمها بيقين المعية
تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا في مباحث المقولات
التيسيرية فليأمل

قوله وكذا مراد ابي الحسين والجباية الخ)
القول بتجديد العالمية على معنى تجدد تعلقاتها
وكذا في غيرها لا يختص بابي الحسين ثم ان الجباية
لما قالوا بتعاقب المريدية بارادة واحدة لا في محل
مثلا تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو

الجواب الثاني
قوله لا يثبتون كل اضافة) اذا الاضافات التي
يختص بها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود لها
عندهم والمعية والقلبية من هذا القبيل فلا يرد
عليهم الارزام بها كذا في الكواشف وفيه
ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة
والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها في
ذاته تعالى عندهم كما صرح به في اواخر النظم السابع
من المحاسنات فاذا جوزوا تغير اعتباريات فلم
لا يجوزون تفسيرها لا يقولون تغير تلك الصفات
سلبا عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال
مخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات
ليس بمحال

(٣٦٠)

(فليعمل عليه) اي على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد طبقوا على انه تعالى سميع بصير
(و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكتفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجة الاجماع) الدال على التزعم
(ان ابتناها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التي تدل على حجة الاجماع (فالظواهر الدالة
على السمع والبصر اقوى منها) اي من الظواهر الدالة على حجة الاجماع اذ يتجلى على هذه اعتراضات
كبيرة يحتاج الى دفعها فلامعنى للدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج في اياته
الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان ابتناها) اي حجة الاجماع (بالعلم
الضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسئلة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا
في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجة بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل
بل نقول ابتداء هو علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه في توجيهه قد تقدم في مباحث العلم (ان طائفة
يزعمون ان الادراك) اعني السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) يتعلقه الذي هو المدرك
وقد ابطالناه باننا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانما يتجدد بالبدئية بين الحالتين فرقا وتعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار
وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مررت هناك (فهو لا زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع
والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجهين الى العلم لاصفيتين زائدتين عليه وفي المحصل
اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكهنة
وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور تناو من المعتزلة
والكرامية انها صفتان زائدتان على العلم وقال نافذة اراد فلاسفة الاعلام فان وصفه تعالى
بالسمع والبصر مستفاد من النقل واعمال بوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بهما
واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هو لا فان اثبات صفتين شبيهتين
بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما اثباتا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالاثبات المعروفين واعتدنا بعدم الوقوف على حقيقتهما **الحجج** على نفيهما عنه
تعالى (بوجهين) الاول انهما تارة الحاسة عن السموع والبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات
(وانه) اي التأثير المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذ العلوم انها لا يحصلان لنا الا
مع التأثير (ولا يلزم من حصولهما مقارنتا للتأثير فانيا كونهما نفس) ذلك (التأثير او مشروطين به وان
سلمنا انه كذلك في الشاهد فليقلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاته
فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطا به * الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا
سموع ولا مبصر) فيه (خروج عن العقول والجواب ان انتفاء التعلق) في الازل (لا يستلزم انتفاء
الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفضل في وقت (لا يوجب انتفاءهما
اصلا) في ذلك الوقت **الحجج** المقصد السابع **الحجج** في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم
السلام) فانه (تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر
بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله
ايه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) اي تصديق الله اليه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اي هذا
الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله
سبحانه (به) اي بصدق الرسول (دور فلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهر من المجرة على وفق دعواه
فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المجرة من جنس كالتبر ان الذي له اولاته معجزة خارجة
عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المجرة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين
متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفته وكل ما هو صفته فهو قديم فكلامه تعالى قديم وتأتيها
ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى

(حادث)

(٣٦١)

حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقد دلت واحدة
منهما في صغرى القياس الثاني وقد دلت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني
وقد حوا في احدي مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله
(ثم قال الخبالة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد باقوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والخلق قديمان) فضلا عن المصحف فهو لا يصححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه تعالى
زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) اي للحرف المشروط (اول فلا يكون قديما) وكذا
يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) اي
من الحروف التي لها اول زمان وجودا وآخرة واجتماعا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا
الخبالة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثات لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى ليجوزهم
قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة)
كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل بتخلقه الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث) كما ذهب اليه الكرامية خلافا
للخبالة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه
تعالى صفة له (وهذا) الذي قالته المعتزلة (لا تنكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف
بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكننا ثبت امر اراءه ذلك وهو المعنى القيم بالنفس) الذي يعبر عنه
باللفظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنحن صغرى القياس الثاني (ونزعم انه
غير الصبارت اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى
(بل) نقول ليس بتخصر الدلالة عليه في اللفاظ (فيدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالاشارة
والطلب) الذي هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات
(وغير المتغير غير المتغير) اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) زعم
(انه) اي المعنى النفسى الذي هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما يعلمه بل يعلم خلافه او يشك
فيه) ان المعنى النفسى الذي هو الامر (غير الارادة لانه قديما) الرجل (بما لا يريد كالتحيز لبعده
هل بطيعة ام لا) فان مقصوده مجرد الاختيار دون الايمان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده
بعصاه قائم قديما وهو يريد ان لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعتراض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لاحقيقته اذ لا طلب فيها اصلا كالارادة قطعيا
(فاذن هو) اي المعنى النفسى الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة
(قائمة بالنفس) ثم زعم انه قديم لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف (واثبات المعتزلة انه)
اي المعنى النفسى الذي يغاير العبارات في الخبر والامر (هو ارادة فعل بصير سببا لاعتقاد مخاطب
علم التكلم بما يخبر به او) بصير سببا لاعتقاده (ارادته) اي ارادة المتكلم (لما مر به لم يكن بعيدا) لان
ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه
عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات
مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة (لكني لم اجده في كلامهم) بل الموجود فيه ان مدلول
العبارات في الخبر يرجع الى العلم القائم بالتكلم وفي الامر يرجع الى ارادة المأمور به وفي النهي الى
كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه (اذا عرفت هذا) الذي
قررنا لك (فاعلم ان ما يقوله المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة
على المعاني المقصودة (وكونها حادثات قائمة) بغير ذاته تعالى (فمنه نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم
في ذلك) كما مر آتيا (وما يقوله) نحن ونثبت (من كلام النفس) المغاير لباقي الصفات (فهم ينكرون
ثبوته واولوه لم ينفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم

(موافق)

(٩١)

(ثاني)

٢ قوله ويجوز في القسم الثالث) مطلقا اراد
بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة
وتعلقها لانه يجوز التغير في جميع افرادها كيف
وقد ادرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز
التجديد في بعضها كما مر واعتراض عليه بان الادلة
المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته
تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص
الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد اشترنا الى
انقضاء حيث يتنازع انقضاء الدلائل المذكورة
بالتجديدات
قوله فانها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب
الفلاسفة واما المتكلمون فقد جوزوا حصول
هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما
صرح به في اوائل حواشي التبريد بالدليل لا يقيده
عدم الاتصاف بشئ منها عند جميع العقلاء كما
هو المدعى
قوله قالوا اللذة ادراك الملايم) قيل الحق انه
مساعدة منهم والا فاللذة هو الابتهاج المرتب
على ذلك الادراك لانفسه كما يشهد به الوجدان
قوله ولو قدم هذا السؤال الخ) وجهه الاولوية
ان منع قابليته بنفى ان يكون بعد تسليم الشركة
في العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح يشعر بان
السؤال ثلثة وتخصيص الكلام يقتضي ان يكون
اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من جهة منع كون
اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو
انه لو كان مثله ادراك الملايم وجب ان يكون مثله
بادراك المتأخر كاثبات التثبث مثلا لكنه باطل
بالاتفاق فليأمل
قوله في توحيدته تعالى) اتوحيده بطلق الاشتراك
على معان من جللتها اعتقاد الوحداية اي عدم
مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو المقصود
ههنا والمشار كذا في ههنا تستلزم الاشتراك في الوجوب
الذي هو معدن كل كمال ومعدن كل نقصان
فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت نفي التل
مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت
نفي الشر يك المسائل في النوع لا يستلزم نفي
الشر يك في الالوهية وجوب الوجود لجواز
كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم قد كرمافهم
بالانتماء في باب التزيم جاز للاهتمام
قوله وذلك اوجهين) كل من الوجهين مبني
على كون الوجوب طبيعة توجبة وهو ممنوع
لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا ٢

٢ لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقائق
ولاشك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب
ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه
وحينئذ يجازي الواجب بالذات فلا يلزم التركيب
ويعتضى الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية
الواجب تعينا فلا يمنع التعدد بما ذكرنا ظهر
انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول
المصنف فان صح ذلك تم الدست
قوله فيلزم تركبهما فان قلت يجوز كون التعيين
عارضا ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول
من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشترنا
هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا هناك كان
مبنيا على اصل المتكلمين كما بهنك عليه واما
الافلاسفة فعلمهم بقاؤون كون التعيين عارضا للماهية
لا يدفع لزوم تركب الهويية واما كونه عارضا
للهوية فغير معقول لان الهويية شخص جزئي
يتمتع بنفس تصور مفهومه من وقوع الشركة
فيه فلولم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء
اما بالعبية او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث
هو تصور مانع من وقوع الشركة فيه فلا يكون
شخصا جزئيا
قوله مبنى على ان الوجوب وجودي مع انه
ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود
او الاستغناء عن التعيين وكل منهما اعتباري
لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما يستحال
عدم تحققه فيه على ان الوجوب يحمل على
ذاته تعالى بالاشتقاق حلا صحيحا مفيدا فلو كان
عينه لما كان كذلك بل كان مثل ان يقال هذا
الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد
صلى انه يعقل وجوب الوجود ولا تعقل
خصوصية ذات الواجب وغيره فلو لم يعقل
واعلم ان الشارح اشار في مباحث الوجوب الى
ان برهان التوحيد يطل اشتراك الوجوب ولو
كان عدما زائدا على الماهية فبانه الدليلين ههنا
على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه
وقد اشترنا هناك الى جوابه فيلنظر فيه
قوله ويلزم الدور لان الوجوب الخ اعترض
عليه بان اقتضاء التعيين الوجوب على تقدير
عدم اقتضاء الوجوب التعيين لا يستلزم الدور
وانما يلزم الدور بفرض اول ذلك السدم واجب
بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الامر
ليكونه غير مطابق للواقع لان الواجب على الجميع

(في المعنى) النفس (واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما يتقدم بالنسبة الى
الجناب (الفالين يقدم الالفاظ) واما بالنسبة اليها فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على
حدوث القرآن مطلقا) اى بلا تقييد بالنفس واللفظي (حيث يمكن حله على حدوث الالفاظ
لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) اى لا يعطيهما فائدة وجدوى بالقياس اليها (الا ان يبرهنوا
على عدم المعنى الزائد على الالفاظ (واعلم الارادة) حينئذ يتقدم اذ على هذا التقدير يخصر القرآن في هذه
الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة (لكننا ذكر
بعض ادلتهم) التي من هذا القبيل ونسب عنها (تكمينا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطالب الحق
في من اى الاقدام (وهو من المعقول والمنقول) واما المعقول فوجهان في الاول الامر والخبر في الازل
(ولا ما مورولا سامع) فيه (سفة) فكيف يتصور شئونه لله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى
(قدما لا يتوهم) نسبة الى (جميع) (العلاقات) لانه حينئذ يكون (كالم) في ان تعلقه بتعلقه يكون
لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن
والقبح بالشرع صحيح في كل فعل ان يؤمر به وان يهيى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون
كل فعل ما مورابه ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن
الاول ان ذلك) السفة الذي ادعتوه انما هو (في الالفاظ) واما الكلام النفسي فلا سفة فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد) و رد عليه ان ما يجده احدا في باطنه هو العزم على الطلب وتخليه وهو يمكن
وليس بسفة واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفة بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني ان الشئ القديم الصالح للامور) المتعددة (فذات تعلق
ببعض) من تلك الامور (دون بعض) كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدرات وهو ما تعلق
الارادة منها دون بعض فان قيل يخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من تخصيص
و يعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها
ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر) واما المنقول فوجوده في الاول القرآن ذكر
لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك) مع قوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
وقوله (وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا
(الثاني) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) ادعاءه اذا اراد شيئا فانه لكان
(فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متاخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له
(و) يكون (حاصلا قبل كون الشئ) اى وجوده بقرينة القام الدالة على الترتيب بلا مهلة (وكلاهما
يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث
خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على المكان الحادث بمدة يسيرة
فظاهر ايضا دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذا قال ربك للملائكة اذنوا لفرعون زمان) ماض
فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الزمان) كآب احكم
آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا
قوله (انما انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قديم يكون عربيا نازلا وعربيا اخرى فيكون
متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لا يكون الا حرا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (معجز) اجابا (ويحجب مقارنته) اى
مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (وال) اى
وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى
وتصديقه (السابع انه) اعني القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة
الاتصال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه

يا رب

(يا رب القرآن العظيم يا رب طه ويس) فالقرآن مروب كلا وبمضا (والمر بوب محدث) اتفاقا (التاسع
انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انما انزلناه انما انزلنا) ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان
كلامه قديما لكان كذا يالانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل
(العاشر النسخ) حق باجاء الامم وواقع في القرآن وهو (رفع) وانتهى (و) لاشئ منها يتصور في القديم
لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة
والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجه العشرة (انها تدل على حدوث الالفاظ) كالاحتجاج على
التأمل (وهو غير المتنازع فيه) كتحقيقه في كلامه تعالى (واحد عندنا بالمر في القدرة) من انها
لوتعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى
المختار واما الثاني فلان نسبة الوجوب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا ينتهي (و) اما
(تقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والتسداء) فانه هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر
يكون امرا وكذا الحال في البواقي (وقيل) كلامه (خمسة) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد)
من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (واما يصير احدها فيما لا يزال
واورد عليه انها تتوابع فلا يوجد دونها) اذا اجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من انواعه (والجواب
منع ذلك في انواع يحصل بحسب التعلق) يعني انها ليست اتواجا حقيقة حتى يلزم ما ذكرتم بل هي
انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعهما ايضا فليس
كلام ابن سعيد بعيد جدا كما توهموه (نرفع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يتمتع عليه
الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلو جهين * الاول انه) اى الكذب في الكلام الذي هو عندهم
من قبيل الافعال دون الصفات (فيصح وهو) سبحانه (لا يفعل الشيء وهو بناء على اصلهم في اثبات
حكم العقل) بحسن الافعال وفجها مقبسة الى الله تعالى وشرف بطالانه (الثاني انه منافي
لمصلحة العلم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالشواهد والمساب
وسائر ما خبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والاصح واجب عليه)
تعالى عندهم فلا يجوز اخلاجه (والجواب منه وجوب الاصلح) اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل هو متعال
عن ذلك قطعا (واما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة اوجه * الاول انه قص والنقص على الله تعالى
محال) اجابا (وايضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (ان تكون) نحن (اكل منه في بعض
الاقوات) اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته يصحكون صادقا والازم نقصان في صفته تعالى مع كمال صفته ولا يدل على صدقه
في الحروف والكلمات التي يتخللها في جسم الدالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق
الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله ع و اعلم انه لم يظهر فرق
بين النقص في الفعل وبين الفصح العقلي) فيه (فان النقص في الافعال هو الفصح العقلي بعينه) فيها
(وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للفصح العقلي كيف تمسكون في دفع الكذب
عن الكلام اللفظي يلزمون النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو انصف بالكذب لكان كذبه قديما
اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يتمتع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال
ذلك الكذب وهو محال (فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل
فاننا لم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا
(انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام
النفسي (فلا) دلالة على صدقه لانها حادثات فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان اهم
عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا (خبر النبي عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اى خبره عليه السلام

٣ ماعده في نفس الامر وباليه اشتر بقوله لان
الوجوب الذاتي الخ فان قلت هذه المقدمة
اعني ان الوجوب الذاتي له لماعده متقدم عليه
يعني عن التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال حينئذ
اما الاول فلان الوجوب الذاتي عدله لماعده
قلت بعد تسليم كفاية مجرد القلية في المقصود
مشله من باب تعيين الطريق وليس بقصاح
في صحة الدليل عند المصنف كما مر مرارا نعم
يمكن ان ينافس فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على
مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة
عليها وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان قوله
الوجوب هو المقضى للتعين يفيد انحصار الاقتضاء
في الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فقوله
واذ لولا نفي انك لا تنحصر الاصل الاقتضاء
فيحصل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه وزوم
الدور مبنى على الاحتمال الاول وجواز الاشكال
مبنى على الثاني واما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء
التعيين الوجوب بدون العكس فلم ينفك اليه
لمعرفة من انه غير مطابق للواقع والوجه ان
يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب
التعيين وهو اعني من عدم العلية لان العلية تتناول
الثامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض
الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم
من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية
لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص
ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة باى وجه
كان
قوله ويجوز التعيين بلا وجوب اى يجوز تحقق
التعيين في شئ بلا وجوب قائم بذلك الشئ
اذ المفروض عدم الزوم بين الوجوب والتعيين
المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعيين بلا وجوب
قائم به فلا غبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك
التعيين واجبا كما توهم بناء على ان الواجب من له
الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وان المدعى
وجوب الكل لا التعيين فعدم وجوبه غير محذور
ولا احتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية
الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء كما مر على
ان في جواز استراق الاجزاء جواز عدم الكل
كلا يخفى
قوله وللقدرية الامكان) ظاهره انه موصوف
على معبولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم
والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فيتمتع
عليه بتمتع اقتضاه الامكان للمقدورية بل انما هو

٢ حلة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما وجوب او قبح
والجواب ان احكام القدرة في البين ثابت بالبرهان
من قدرة الصانع والافصوصية القدرة مما
لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي ان يقال لو وجد
الهان لكان نسبة المعاولات اليهما سواء لان
المقتضى للعلية ذاتهما والمعلولة الامكان ولك
تقدر المبدأ اي والمصحح للقدرة كاستبصار اليه
قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
قوله اما بهما اي بكل منهما لا يجمعوهما
اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما
لا وقوع مقدور بين قادرين وكان عدم تعرضه
لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا
لمفروض بقوله قادران على الكمال
قوله لاستلزامه احد المحالين رد عليه الاستاذ
الحق بان وجود شيء من الممكنات على تقدير
عدم الاله لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد
بأحد ما يتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر
والصواب في تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد
الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور
مبين ويثبت ان لم يوجد لم يجزها وان وجد
لم يجد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة
في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة
بجميع شرائط التأثير ومن جعلتها تتعلق الارادة
ففي كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع
بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين والثاني باطل بشهادة الحس بوجوده
ولزم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حيث لا دليل على
انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك
سواء يتعلق ارادتهما باقل ما يجسد شيء من الاشياء
او يتعلق ارادة احدهما دون الآخر
قوله لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال اي نظرا الى ذاته واما زومه نظر الى الامتناع
الغيري فلا يقدح في الاستدلال لتعين ان المحال
فيما نحن فيه افعال من تعدد الاله فيمتنع وهو
المطلوب
قوله فيلزم عجزهما فان قلت المعتزلة يجوزون
تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لا يتم هذا
الدليل عندهم مع انه لا يمكن قاطبة قلت المشية
عندهم نوعان مشية قسرية ومشية تقويض الى
اختيارهم فالجواب واقع في الاول اذ لم يحصل
المراد والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول
هم انما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان استلزامه وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر
بل نقول نواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل)
صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اي صدق النبي
(اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله
تعالى (فيلزم الدور) اذ ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما قلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو
تصديق فعلي لا قول ودلائلها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم
ان لا يصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال
الكلام هو المعنى النفساني فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده
واما عبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلائلها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد
كعدم اكفاره من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحمول كلامه حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فانما بدأت الله تعالى وهو مكتوب
في المصحف ومقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال
من ان الحروف والالفاظ مرتبة متساقفة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الاله فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب جعلها على حدوثه دون حدوث المقفوظ
جما بين الدلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل
تدرك حقيقة تم كلامه وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بهداية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة
* في المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل (احدى عشرة) في المقدمة
هي انه (هل له تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي
هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فتمت بعض اصحابنا مقتصرين)
في نفيها (على انه لا دليل على) اي على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر
من ان عدم الدليل عندك لا يفيده وعدمه في نفس الامر ممنوع وان لم يفيده ايضا لان انتفاء المزوم
لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكلفون بكمال
المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غير ما عرفناها) لكنها لانرفها بل لا طريق
لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتعريف عن النفاذ ولا يدل شيء منها على صفة
زائدة على ما ذكرنا (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اي التكليف (بقدر وسعنا) فنحن
مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى
(او) بان نقول لنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما
(يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم
وهؤلاء وان كانوا اكثر من (و) لكن (لا تمتنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كفوا به من كمال معرفته
(واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخرى) بانهما تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفاقوا على
انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (اثبت الشيخ) ابو الحسن واتباعه
وجهه ومعتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اي دون البقاء
كما في اول الحدوث (بل يتجدد بعده صفة هي البقاء) واجيب عنه بانه متقوض بالحدوث فانه غير
الوجود لتحقيق الوجود بعد الحدوث (يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه

الخروج من عدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجودية (فلو دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء
(على كونه) وجوديا (زائد للكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لذكرناه لان عدمه بعد الحصول
كالحصل بعد عدمه في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين عدمه وما يقابله
اعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا مع ان
الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وعنه بعد نقضه ان يتجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية كتجدد صفة الباري تعالى مع الحدوث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز انصافه
بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونه) اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضى ابو بكر
والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجهه ومعتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود
في الزمان الثاني) لا امر زائد عليه (اوجهين * الاول لو كان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن
البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حيث لا
(يتسلل) البقاءات المتزمنة الوجودية معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود
وووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب
كونه اعتباريا كما مر (الثاني او احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات
احتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معال به (والا) اي وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان
الذات محتاجا اليه) وكان مستغنيا عن الذات (مع استغنائها عن غيره ايضا) فكان (البقاء) هو الواجب
الوجود لانه الغني المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده
في زمن الثاني معال به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب ان
يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق
تحققهما معا) في نفيه * اثبات البقاء فديق ببيان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات
يريدان المتبين للبقاء فمصرفه تارة باسمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات
(و) اخرى (بانه معنى يعال به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين) للنافين (يعني) (الاول)
من معنى البقاء لان الاستمرار اذ لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا يخفى الثاني لان البقاء اذا كان امرا
يعال به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) يعني (الثاني) دون
الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو
الاستمرار فلا يلزم الدور * الصفة في الثانية في القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قد تقدم بنفسه لا يقدم
وجودي (زائد) على ذاته (واثبت ابن سديد) من الاشاعة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة
(ما مر في البقاء) وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذ انطاول عليه الابد
ومنه قوله تعالى كالرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد
تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية
لا بمجرد مدة متطاولة (ابطاله) اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادته شيئا منها وجعل ما مر على الوجهين
السابقين مما لا وجه لصحته (و) الذي (يخصه) اي يختص بابطاله (انه ان اراد به) اي بالقدم (انه لا اول له
فسلبي) فلا يتصور كونه وجوديا (او انه صفة لا جعلها لا يختص) بالباري سبحانه (بخير كما فسر) اي كافر
كلام ابن سديد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائيني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله
ثبت وجوده لاني حين كان المخير مختص بمعنى لاجله كان مخيرا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا
عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجه حيث لا وجود له لاني حين
فان قلت هذا السلب معال بالقدم لا تحسه قلت ان الصفات السلبية لا تعمل بخلاف الشبوتية
(او غيرها) من المعاني (فالتصوير) اي فعله تصور ذلك المعنى المراد اولا (ثم التفرير) رات تحقيق باقاة
الدليل عليه ثانيا (هذا) الذي اوردناه ههنا في ابطاله (منضم الى ما سبق) في مباحث الامور العامة
(من انه) اي القدم امر (اعتباري) لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا

٢ لقبحه لاني فعل نفسه والبحث فيه واما قوله كحركة
جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما اختياريين
لذلك الجسم وهو ظرف
قوله وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ
فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة
احدهما بالصد مانعا من وقوع الضد الاخر
لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى
ما ذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل
منهما وقوع مراد الاخر بل بسبب لزوم الترجيح
بلامرجه لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع
وقوع مرادهما معا كان وقوع مراد احدهما
دون الآخر ترجحا بلامرجه فليأمل
قوله فالذي لا يتبع مراده لا يكون قادرا كاملا
اذ لمفروض امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك
الممكن فحدث جواز التفويض وهم ولما منع
لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق
الارادة الاخرى بالطرف الاخر اخرجه عن حد
الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقيق
القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه
لما كان ممكنا في نفس الامر وسد التفسير طريق
القدرة عليه لزم عجزه بتجسير الغير اليه وهذا ظاهر
جدا
قوله فالصانع عنه هو تعلق قدرة الآخر
فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع
عن ذلك علة المصلحة في الضد الاخر قلت
كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع واما ما يقال
بعد تسليمه من ان فرض الكلام في ضدتين استلزم
وجوه المصلحة فيهما ولا شك في امكان ضدتين
كذلك غاية انه لم يثبت وجودهما ولا ضير فان
الفرض يكفي في اقتضاها في ذاته فيمكن ان يكون
عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما
من جهة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل
الدليل بفرض الارادتين معا فليأمل فان قلت
لا نسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما جعل
تعلق قدرة الاخر ممكنا ولا يخفى في مثله قلت
قد عرفت بما سبق الان ان دفعه وبهذا ايضا
يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول
مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما
عن حد الامكان فليتدبر
قوله لا يوافقون بالهين واجبي الوجود الخ
فقد هم من المشركين لقولهم بتعدد الصفات
للمادة لا لقولهم واجبي الوجود

قوله فالنورية والديسانية من الثنوية قالوا
(الح) لا فائدة في التخصيص فان المردكية ايضا
قالوا بذلك اما الماثوية فهو اصحاب ماني بن
ماني الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن اردشير
وقتل بهرام بن هرم بن شابور بعد مبعث
عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرايع
والانبياء وان اول مبعوث بالحكمة والنوثة آدم
عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم ووردت
والسبح وقولس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر
انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم واليلة اربع
صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة
والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك
واما الديسانية فهم اصحاب ديسان ومعتقدهم
معتقد المردكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن
نوشروان وهو وهم قدم النور والظلمة على
الوجه الذي اعتقده الماثوية لان المردكية
يقولون النور عالم حساس وانه يفعل مايفعل
بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى
وان مايفعله بحكم الانفة والخط والديسانية
يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يحدث من
الشركاين من الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق
والثنوية فرقان آخران يقال لهما المرقونية
والكمونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم
ذكره في اثبات النور والظلمة وخالفوه في اثبات
اصل تلك هو المعدل الجامع بين النور والظلمة
قالوا وذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق
الظلمة واما الكمونية فقالوا اصول العالم ثلاثة
النار والماء والارض فان خبير بطبعها يصدر
منها الحشرات المحضة والماء صدها يصدر منه
الشروع المحضة وماكان متوسطا من الارض
وهؤلاء المعتقدون في النار ومن مذهبهم نشأ
اتخاذ بيوت التبران في البلدان وعبادتها
تعتبها
قوله وكانهم ارادوا (الح) قال في الابكار معتقد
الماثوية ان النور والظلمة جسمان قديمان اديان
احسان من ان بصيران
قوله والجوس منهم) يباقي كلام الشارح
بصرح في ان الجوس من الثنوية وسياق كلام
الاشعري صريح في خلافه حيث قال اولالقرع
السادس في الرد على الثنوية والجوس اما
الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقتها قال
لواما الجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم

الصفة (انما الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف
الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء حيث (الى) صفة (القدرة قال الشاعر
قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهران * اي استولى وقال الآخر *
فما علونا واستولىنا عليهم * تركناهم صرعى لنسرو طائر * اي استولى لابقال الاستواء بمعنى الاستيلاء
(يشتر بالاضطرار والمقاومة والمغالبة) اي يشتر يسبق هذه الامور التي تسبق في حقه تعالى
(وايضا لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاء بعم الكل (لا ينبغي عن الاول منع الاشعار) الا ترى
ان الغالب لا يشتر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره نعمهم بما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية
من استند اليه الاستيلاء في امر مخصوص (وعن الثاني بان القائدة) هي (الاشعار بالاعلى على الادنى
اذمقر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس
ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى
اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اي الاستواء ههنا (المقصد)
فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اي قصد اليها (وهو بعد اذ ذلك
تعدى بالي) كالمقصد (دون على) كالاستيلاء (رذهب الشيخ في احد قوايه الى انه) اي الاستواء
(صفة زائدة) ليست عامة الى الصفات السابقة وان لم تعلمها بعينها (ولم يبق دليلا عليه ولا يجوز التعويل)
في اثباته (على انطواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد بالاستيلاء
او المقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام * الصفة في الرابعة في لوجه
قال تعالى وبني وجده بك كل شيء * هنالك الوجه ان يثبت الشيخ في احد قوايه وابواسحاق الاسفرايني
والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على ما مر من الصفات وقال في قول آخر ووافقه القاضي انه الوجود
وهو كما قبله (اعني الاستواء) في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال
(تنبيه * الوجه وضع) في اللغة (للجراحة) الخصوصية حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى (ولم يوضع
لصفة اخرى) بجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب) اذ المقصود من الاوضاع تفهيم
المعاني (فتعين ليجاز) ويجوز به عما يعقل ويثبت بالدليل متعين وهو ان يجوز به عن الذات وجمع
الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما عداها هالك غير باق * الصفة في الخامسة في
اليد قال الله تعالى * يد الله فوق ايديهم ما تمسك ان تسجد لما حلفت بيدي قائم الشيخ صفتين
ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحين (وعليه السلف واليه ميل
القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه شايع وخلقه بيدي اي بقدرته كقوله)
ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشر يف) وتكرمه
(كما اضاف الكعبة الى نفسه) في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها
(و) كما (حصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت
المعزلة) (اليد مجاز) عن القادرة بقاء على اصلهم) الذي هو في الصفات واثبات الاحوال (و) قال
(بعضهم) مجاز (عن التهمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة)
وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صفة اي افضة
بيدي زائدة كما في قوله * دعوت لما تاني مسورا * فلي فلي بيدي مسورا * وهو في غاية الركاكة
(ومحققة كما في الاول) اي كالحق الذي ذكرناه في لوجه من انه موضوع للجراحة وقد تعذر فيجب
الجل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة) العيان قال تعالى تجري باعيننا ونصنع
على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا)
فان آيات الجراحة تمتع والجل على التجوز عن صفة لان عرفها بوجوب الاجال فوجب ان يجعل مجازا
عن البصر او عن الحفظ والكلاء وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة في السابعة في الجب قال تعالى ان تقول
نفس (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر

اما

* اما تتقين الله في جنب عاشي * له كيد حري وعين زرقى *) اي تلح وتتحرك ورفراق الشراب
مانلا لامنه اي جاء وذهب وكذلك الدم اذا دار في الخلاق او اراد الجنب يقال لاذ بجنبه
اي بجنبه) وحرمه * الصفة (الثامنة) القدم قال عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فضع الجبار
قدمه في النار) فتقول قط قط اي حسي حسي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي
بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امثلاث
وتقول هل من من يد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار
او بمن يرفع نفسه عن امثال التكليف بما لا ينفك اليه كيف وقد ورد في رواية انس
في اثناء حديث واما النار فلا تمتلي حتى يضع الله رجله فيها * الصفة في التاسعة في الاصبع
قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفي رواية ان قلب بني آدم كلها
بين اصبعين من اصابع الرحمن قلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجراحة واما وجه
التأويل فكما في الدين * الصفة في العاشرة في العين قال تعالى والسعوات مطويات بيمينه)
وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة * الصفة في الحادية عشر في التكون في البنية الخفية (صفة زائدة على
السج الشهيرة اخذ من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات
اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والخلق) قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة
والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثرا للتكون هو الكون (الجواب ان الصحة
هي الامكان وانه لا يمكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) اي بإمكان
الشيء في نفسه (تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او متع فاذن
اثر القدرة هو الكون) اي ككون المقدور وجوده لا صحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة)
اخرى (كذلك) اي يكون اثرها الكون (فان قيل المراد بالصحة) التي جعلناها اثرا للقدرة (هو صحة الفعل)
بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لا صحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي
لا يمكن تعليله بغيره) واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هي
الصحة التي باعتبارها يصلح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له (فلا يحصل بها)
منه (احدهما بعينه) بل لابد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرفي وحده فذلك
الصحة هي التكون (قلنا كل منهما) اي من ذلك الطرفين (يصلح اثرا لها) اي للقدرة (وانما يحتاج
صدور احدهما) بعينه عنها (الى تخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حيث
(لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليله
المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كيدي ولا يجوز اثبات الجراحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل
هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالتدبير قال فلان في كف فلان اي في تدبير فلان فالتصود
من الحديث بيان الطائفة في تدبيره وبيان انه وجد روح الطائفة فان البريد يطلق على كل روح وراحة
وطائفة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه وبتع حله على حقيقة فقيل هو
ضحك لا كضحكنا وقيل مأول بظهور تباشير الخير والنجح في كل امر ومنه ضحك الرباض اذا بدت ازهارها
فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدت نواجذه عبارة عن ظهور كنهه ما كان
متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان جعل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث
المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعىا لجزالة
المعنى وفخامته ومجاسيا عما يجب ركا كنهه فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله
الستعان وعليك التكلان

المصدر الخامس

فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كارتوية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان في المقصد الاول

النور والظلمة كذهب الثنوية وقد اختلفوا
وتفرقوا قرأ ارباعا ثم فصل فرقتها وما ذكره
الشارح اظهر
قوله وفاعل الشر هو امر من الخ) واختلف
المجوس في ان امر من قديم اوجاد من زدان
قوله ولم يفصله فهو شرير) لان كل واحد
من التزك المتعاقبة يدفع كل شر لذلك الشرير
الكثير الشرير في نفسه فان قلت يجوز ان
يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على
حكمه قلت فينبذ يجوز ان يكون ايجاد الشرور
ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها كون الواحد
خيما وشريرا
قوله وان لم قدر عليه فهو عاجز) قيل انما
يلزم الجواز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار
كما يشير اليه قولهم في النور انه حي عالم قادر واما
اذا استندت اليه بالاجاب فلا وقد عرفت بما سبق
ان امكان الاندفاع في نفس الامر يكفي لزوم
الجوز ولا يتأني الوجوب بالغير
قوله فتعارض خطبايتهم بخطابة احسن
من ذلك ما لا ليس المراد بخطبايتهم ما يفيد
الظن كيف وشبهتهم لا يفيد الشك فضلا
عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما الطلاق
الخطابة على دليلنا فالشك كل ثم ان في العبارة
مناقشة وهي ان صيغة التفضيل يدل على حسن
خطبايتهم ما لا ينافي ولا ينجي بطلانه كيف
وما له الخلود في النار اعادنا الله تعالى منه والجواب
ما حققناه في حواشي المطول وحاصله ان افضل
انتفضيل قد يصحبه تجاوز صاحبه وتباعده
عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالتسببة اليه
بعد الاشتراك في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه
مساعد في اصل الفعل متزايدا الى كاله فالعنى
ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطبايتهم
التيجه متزايدا الى كاله
قوله ففهم من لم يطلبي شيئا منها عليه)
لا ينجي ان عدم الطلاق مع وروده في القرآن
المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجهل ثم
الانسان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه
عنها ومنهم من اطلق كلامها عليه تعالى
قوله والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل قال
في حواشي التحرير مذهب قدماء المعتزلة ان
الصفات ليست بوجود ولا عدمه وهؤلاء
مبتدوا الاحوال والمشهور باتباعها البهشية

٢ وانهم قد اتوا لله تعالى احوال خمسة من جملتها
الاولى هي الميزة لانه تعالى عن غيره ومذهب
التحدين من المعتزلة موافقة للحكمة في ثني
الصفات القديمة والقول بانها عين الذات
قوله وشرط صدق المتيقن على واحدتها
ثبوت اصله) فيه ان اللازم من هذا كون
الصفات امورا وراه الذات واما انها امور
موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت
بهذا والجواب بظهور ان العلم وكذا القدرة
مثلا وغيرهما ليس من الامور الاعتبارية العقلية
التي لا وجود لها في الاعيان والا لم يتغير الان
المعدومات غير متغيرة كما سبق واذ لا حال تميز
وجودها يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى
ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة
عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله
تعالى من المراتب الحقيقية وان لم يكن علم الممكن
كذلك دون ايمانها خسر القناد
قوله في المرصد الاخير الخ) حيث قال ثمة
وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا
قوله كما وقع في كلام الامدي) ايماء الى انه
الظاهر لان المتبادر من انظ الحصر هم ما نفاة
الصفات مع ان المراد به الاشاعة
قوله والارادة فيه لا تخصص) اي لا تخصص
ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة
عندنا
قوله وكذا الحال في باقي الصفات) فان علم
تعالى يتعلق بالاشياء بخلاف علمنا وحيوته تعالى
مصححة للعلم والقدرة التامين بخلاف حيوتنا
قوله كيف وقد يمنع ثبوتها الخ) فثبت
هذا احتياج على المعتزلة القائلين بحصة قياس
الغائب على الشاهد عند شرائطه ويكون هذه
الاحكام معلقة في الشاهد بالصفات كالعالمية
بالعلم فلا يوجب منع الامرين ولما كان الاحتياج
على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا لازم بعض
الحصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت
اليه
قوله فكان قولنا الله الواجب الخ) اراد هذا
المشال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات
الوجودية التي كلاها بطريق التفسير وفيه
زاد ان يقول انه عين الذات
قوله بمثابة حمل الشيء على نفسه) قد سبق

في الرؤية والكلام في الصحة وفي شدة التكرير فهنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية
وقد طال نزاع المتين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى وبنه الاكثرون) قال
الامدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤية تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلافا في جوازها
سما في الدنيا فائتت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع
من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته
عقلا لذى الحواس واختلاف رؤيته لذاته (ولا بد ان لا يحرر محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس
فرايناها ثم غمضنا العين فعدت التعميم فعمل الشمس على جليها وهذه الحالة مقابلة للحالة الاولى التي هي
الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد
هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأينا فانا نعلم بالبدية تفرقة بين الحالتين وان في الثانية
زيادة ليست في الاولى (قال الفلاسفة هي) اي تلك الغاية والزيادة (طائفة الى تأثر الحدقة) لا ان زيادة
في الانكشاف هي الرؤية والابصار (اوجوه) الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه
يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا تاتي له ان يدفعه) اي هذا التخيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان
الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية * (الثاني ان من نظر
بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينه الى شيء ابيض) فانه يرى اونه بمنزلة
من البياض والخضرة) فقد تحققت ان حدقة تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول *
اثبات ان الضوء القوي يغير الباصرة) وكذلك البياض الشديد يغيرها بحيث اوفظ الراي
بعد رؤيتها الى ضوء ضئيل او بياض ضئيل لم يرها (فلولا تأثرها) اي تأثر الحاسة (منه) بل منهما
(لما كان) الامر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي ذكرتموه (بدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (واما عود
تلك الزيادة التي هي (الابصار اليه) اي الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) اي فلا الابصار تأويل الرؤية
(هو) اي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشرطه عندنا) لخزان يرى الله سبحانه من غير ان تأثر عند الحاسة
(وقد سبق ما فيه كفاية) وهوان الرؤية امر يتخلقه الله في الحى ولا يشترط بوضوء ولا مقابلة ولا غيرها
من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة
ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان يتكشف لعباده انكشاف القرنية البدر) كما ورد
في الاحاديث الصحيحة (و) ان (يحصل له رؤية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تقدم به
اهل السنة وخالفه في ذلك سائر الفرق فان الكرامة والنجمة وان جوارزه بته لکن ينادى على اعتقادهم
كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم بما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد
عليك زبانه تقر بذهابهم (وقد استدلل عليه) اي على جوارزه بته تعالى (بالنقل والعقل فليجعله مسلكن
في المسلك الاول النقل) واما قدمه لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المتقولات في ذلك (قوله
تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك قال ان ترائى ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف ترائى والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل
الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجعله فان علمه فانه اقل
لا يطلب المحال فانه عيب وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نيكاليا) وقد وصفه
الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من النبوة هو الدعوة الى العقائد الحققة
والاعمال الصالحة * (لثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر يمكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان متمم الامكن صدق اللزوم بدون صدق اللازم * (الاعتراض
اما على الاول فن وجوده) الاول ان موسى عليه السلام لم يستل الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري
لانه لا زعمها واطلاق اسم اللزوم على اللازم شريع) سيما استعمال رأي بمعنى علم واري بمعنى علم فكأنه
قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) في الهذيل (الغلاف وتبعه) فيه (الجاني واكثر
البصرين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لکنها اذا وصلت الى فبعد جدا) والصواب ان يقال

لو كانت الرؤية المطلوبة في ارضي معنى العلم لكان النظر المترتب عليه معناه ايضا والنظر وان استعمل
بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بان مستبعد مخالف للظاهر قطعاً (ومخالفه الظاهر لا يجوز الا
لدليل) ولادليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدى الى رؤيته
فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (بمتنع حمله) اي حمله على الرؤية المطلوبة (عليه) اي على العلم
الضروري (ههنا اما اول افلا تله يلزم ان لا يكون موسى عالما به ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعمل
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب
ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن ترائى في الرؤية) لا لعل الضروري (باجماع المعتزلة) فلوجل
السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يستل ارامه
ذاته بل (سأل ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر
الى علمك (تخلف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (بحو واسر القرية) اي اهلها
فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك (وهذا تأويل
الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الادلل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما ولا
قلقه لن ترائى) فانه في رؤيته تعالى لا رؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال
حينئذ (واما ثانيا فلان كذلك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة
عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المتع من رؤية الاية) اي العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله لن ترائى على هذا انما ويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم
رؤيتها لان الاية في ذلك كدك الجبل لا في استقراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه)
لا لنفسه لانه كان عالما بانتعاشها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارن الله جهره وانما نسبها الى نفسه
في قوله ارنى (ليتنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة
لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة السؤال (وهذا تأويل الجاحظ
ومعنيته والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما ولا افلا تله لو كان)
موسى (مصدقاً عليهم لكفاء) في دفعهم (ان يقول هذا تمتع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب
ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم (و) قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الهام كما هم آلهة والا
اي وان لم يكن مصداقاً بينهم بل كان القوم كافرين بتركين اصدق (لم يصدقوه) ايضا (في الجواب)
بل ترائى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب بل الحاضرون
هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمجراته الباهرة (واما ثانيا فلانهم)
لماسألوا وقالوا ارن الله جهره زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يخرج موسى
في زجرهم الى سؤال الرؤية واصنافها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع السؤال لانهم
(لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه
بل) جاز ان يكون (ذلك) الاخذ (لقد صدقهم انما زجرهم) عن الاتيان بما طلبوه (تعتا) مع كونه ممكنا
فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تغير لنا من الارض ينوعا وقولهم ازل
حايثا كتابا من السماء بسبب التعت وان كان السؤال امر امكنا في نفسه (فاظهر الله) عليهم (ما يدل على
صدقه بمجرا) ورداعاهم عن تعنتهم * (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه
(وان علم استحالتها) بالعقل (اي كد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه تلك الاستحالة فان تعدد
الدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل
هذا السؤال وقوله (قل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارنى كيف يحيى الموتى قال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقدوه يعلم بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب
ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه التقيض بوجه من الوجوه (ولذلك
بأول قول الخليل) ثارة (بماضيف) وهوانه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله السيد الوحي يعلم انه من

٢ اعتراض البعض بان الحمل بين الشيء ونفسه
اشتقاقا بما يفيد ويصير ممكنا للعقلاء كما في الوجود
وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة
قوله بخلاف قولنا ذاته ذاته) الاظهر ان قول
ذاته ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس
الذات والحمل الذي ذكره جعل بالاشتقاق
بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فظهر ما ذكرناه
لاما ذكره لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقد
سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف
الظاهر
قوله اعني مفهوم العالم والقادر) حق العبارة
ان يقول مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم
حتى يظهر صحة قوله واما زيادة ما صدق عليه
هذا المفهوم الخ اذ المفهوم منه ان زيادة
ما صدق عليه هو المدعى فلا يظهر في العالم
بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم
العالم مثلا مفهومه الضمني وهو مفهوم العلم
فأما
قوله وامكن حمل احدهما دون الآخر حصل
المطلوب) لا ينبغي انه لا احتياج بعد تصورهما
بالكنة الى توسيط امكان الحمل وعدمه لان
البسطة حينئذ حاكمة بان هذين المفهومين
متحدان او متغايران وانما اغض عن هذا التحدان
المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على
الذات وفي حصوله مذكركه بحث اذ لغير الموجود
ايضا كنه قد يصح حمله على الموجودات وقد
لا يصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية
قوله فان قلت كيف يتصور الخ) فمتنا
السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن
يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تم
نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات
النفسية عندهم
قوله لا بصفة زائدة عليه كافي ذواتا) هذا الكلام
يدل على ان ذواتا مؤثرة بصفة زائدة ولا يقدح
فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فيها لان الكلام
من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وتأثره
على الفرض والتقدير بعيد
قوله لاستناد جميع الممكنات اليه) كان هذا
الكلام الزمى والا فاكسر الاشياء عند الحكماء
ار لغير الاستناد بالواسطة لا يصح استدلالهم
وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه في صفاته
الى الغير لكان الظاهر

عند الله وضعة انه خاطب الرب وجبريل ليس رب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب منه (و) نارة (عما يقوى) وهو ما روي من انه اوحى الله تعالى اليه اني اخذت نسايا خيلا وعلايته اني احيى الموتى بدعائه فظن اراهم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) اي يمكن موسى (ذلك) اي طلب اننا كد (من غير ارتكاب سوال ما لا يمكن) من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمي على استحالتها بل يطلب لها فيكون حيث يطلبها خارجا عما يليق بالعلاء خصوصاً الانبياء (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في بيوت (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبضا والغرض من البعث هو الدعوة الى الله تعالى واحداً وكاف عباده باوامر ونواه فغير انهم الى النعم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وامام من جعل الوجوب شرعياً فبغيره يجوز ان لا تكون شريعة موسى آمرة بغيره انه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية (و) (اسؤال) بطلها (صغرة) لا تتم على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى (بالكلام) في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعزلة (و) دون (من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشبهة) والطريقة العجوة التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزيم البت) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تقرر عنه من له ادنى غير فضلاً عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشر بالجسم على رأيكم (لا يبعد من الصغار) بل من الكبار التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغار نقول (في جوازها من الانبياء ما سألني) من المانع والتفصيل (واما على الوجه الثاني) اي الاعتراض عليه (فن وجهين) الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه (او) حال (حركته) الاول ممنوع والثاني (علم بيانه انه لو سلم) اي وجود الرؤية (عليه حال سكونه) لزم وجود الرؤية (لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل) فاذا (قد) تمين انه (علقه) عليه حال حركته ولا خفاء (في ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها (ايها) باطلاً فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالة (والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون والحركة والالزام الاضمار في الكلام (وانه) اي استقرار الجبل من حيث هو (يمكن قطعاً اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته) اي في زمانها (ليس محال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا يحدور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اي كونها مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بل صاحبه (الثاني) من الوجهين (انهم يقصد) من التعاقب المذكور (بان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكناً او ممتهماً فلا يلزم امكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصداً بالذات (ويلازم) منه لزوم ما قطعياً (و) (الحال) (ههنا كذلك) فانه اذا فرض وقوع الشرط (الذي هو ممكن في نفسه) فاما ان يقع المشروط فيكون هو (ايضاً) ممكناً ولا فاعل للمعلق به (او) اراد (الشرط والمشرط) لانه حيثئذ متحقق على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة المعلق ربط بعدمه بعدم مع السكون عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربت بك هو الربط في جاني الوجود وعدمه معاً لا في جانب عدمه فقط كما هو المعنى في الشرط المصطلح (تذنب) كل ما استلوه عليك (في المقام الثاني) (بما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا تطول بذكرها) ههنا (الكلام) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب (المسلك الثاني) من مسلكي صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (ملاك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابي الحسن (وانما ضاع) اي بكر (واكثرنا) ونحوه اننا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها (من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) وهذا ظاهر وزي الجواهر (ايضاً) وذلك (لاننا نرى الطول والعرض) في الجسم ولهذا تميز الطويل من العريض وتسمى الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين

قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلاً ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر جماً من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لم يقسم العرض الواحد بمجلين وهو محال فروية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تتركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهاعلة) مختصة بمحل وجودها وذلك (لحقها عند الوجود) كما عرفت (وانتفاءها عند عدمه) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال صكونها مربية بالضرورة والاتفاق) ولو لا تحقق امر محقق (حال الوجود) غير متحقق حان عدمه لكان ذلك اي اختصاص الصحة بمحل الوجود (ترجيحاً لا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير انتفاءها عن العلة الى طرفي الوجود وعدمه على سواء (وهذه العلة) الصحة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والالزام لتلبي الامر الواحد (وهو صحة كون الشيء مربية) (بالعمل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث العلم (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث لاننا مشترك بين الجوهر والعرض) واهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها صحيحة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح) ان يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق وعدمه لا يصلح ان يكون جزء العلة) لان التأثير صفة الثبات فلا يتصف به عدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط عدمه عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذا هي) اي العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقرر) من اشترك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية) حقيقة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية (وهو المطلوب واعلم ان هذا) (للدليل) (بوجوب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والارواح والموسات والطعوم والشيخ) لا شري (بل تقرر) ويقول لا يلزم من صحة الرؤية (شيء) (تحقق الرؤية له) واما لا يرى هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجربان العادة من الله بذلك) اي بدرويتها فانه تعالى اجري عادته بعدم خلق رؤيتها فيها (ولا يمنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه التكبر) اي الانكار ويقول هذه مكابرة محضه وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ما هو) اي انكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات (بل مما تحكم به العقول الحاصصة من الهواء وشوائب التقاليد ولا شهوة في ان الرؤية بالعنى الذي حققناه فيما سلف ليست بمنته في سائر المحسوسات (ثم اعترض عليه) بعد النقض المذكور (من وجوه) الاول لاننا نرى العرض والجوهر (معاً) بل المرئي (هو) الاعراض فقط قولك ترى الطول والعرض (وهو ما جوهران) (فلنا) الحكم رؤيتها صحيح (و) لكن المرجع لهما الى المقدار اذ عرض قائم بالجسم والجواب اننا قد ابطالنا ذلك (اي كونها مقدارا قائما بالجسم) بما فيه كفاية (فان وجود المقدار الذي هو عرض منى على نفي الجزء وتركب الجسم من الهوى والصورة وقدم بطلانه بما لاحاجة الى عادته (وتزيد ههنا) لا بطلان وجود المقدار العرضي (انما لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض) فاعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالتألف هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضاً فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذي هو المقدار (بها) ولا تمام المقدار الواحد (بها) اي تلك الاجزاء (وان كانت متتارة) متفصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها والالزام اشتراط الشيء بنفسه فراجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فريته رؤية تلك الاجزاء التحيز وهو المطلوب (الثاني) من وجوه الاعتراض (لاننا) احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان (والدعى) لا حاجة به الى علة (والجواب) جديلاً المعارضة (بما سبق فيه) اي في باب الامكان من الأدلة الدالة على كونه وجودياً (و) الجواب (بحقيقان) المراد بعلة صحة الرؤية (كما صرح به الامدني) (ما يمكن ان يتعاقب به الرؤية) لا ما يؤثر

الصفات عند من ينشأ ليس الا بطريق الاحجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى

قوله ودعوى ان احجاب الصفات كال الخ يمكن ان يقال احجاب الصفات كال لا يصلح ان الخلو عنها نقص بخلاف احجاب غيرها ودعوى ان اخاضة الوجود على المكنت جود وكال قولم يلزم ذاته تعالى لجاز انتفاء كالك الكمال عنه وهو نقصان في حيز التسع بل كال السلاطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من الباشيات وبعده كما لا يخفى على العاقل النصف على ان نفي الاحجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما يمكنه كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجتمع اهل الاسلام على كفر القائلين

بتعدد الذوات القديمة فأمل والله الهادي قوله في قدرته تعالى اعلم ان القدرة صفة تؤثر في المقدور واهابه تعلقان تعلق معنى لا يرتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاد وتركه ولا شك ان هذا التعلق تام لكل ممكن لازم لا قدر تقدم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يرتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا زال وكلام المصنف والشارح ايضاً فيما سألني يشعر به فان قلت القول بعدم التعلق التأثيري يقتضي الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط او استعدادات تحصل في المواد والام يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلزم اصول المتكلمين قلت انما لا يلزمها اذالم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين مما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله اعلم

قوله الان الحكماء ذهبوا قد سبق منا ان الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكره من لزوم مشية الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد

قوله وقد تقدم بطلانه) حيث بين في مباحث الدلة والمطلوب ان البسيط الحقيقي لا يكون قابلاً وفاقلاً وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطاً حقيقياً متى على نفي الصفات فالاحتياج على هذا النفي يأتى على البساطة دور فليأمل

قوله واخرج المعتزلة (الخ) فيه حرازة لانه ما بين مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتي في كل مسألة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزلة مطوف على الفلاسفة في قوله وذهب الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالاً منه فيهم حيث مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الوجودية الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتي في كل مسألة هذا وانما قدر الشارح والشبهة ووافقنا لما في الابكار اشارة الى ان المصنف اعترضا لاشتراكهما في الوجوه الثلاثة فكان ذكر احدهما ذكر الآخر

قوله الثاني حاله وقادريته (لا انتفاء لهما) لدلالة السياق على ان المراد هو التمثل والمراد حاله وقادريته وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل ايضاً نقياً للصفات على وجه عام

قوله والجواب ان العالمية (ان ارادوا بهذا الاستدلال الزام قدامه الاشاعة حيث قالوا العالمية في الشاهد معاملة بالعلم فكذا في الغائب لم يجز هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد

قوله وان سلم ثبوت العالمية) الانسب ان يقول وان سلم انها امر وراء الخ

قوله فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي) وايضاً العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة فهم لا يقولون به والالزم وجود الصفة الزائدة

قوله لكن يجز الخ) قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها وانما سارا اذلة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جداً فان ما له الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده عن ذاته او عن غيره فاذا اتى الثاني تمين الاول ويلزم الوجوب ولهذا حال الحق التفاضل في شرح المقاصد استناد

في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الروية ضروري (ونعلم)
 أيضا (بالضرورة أنه) أي متعلق الروية (أمر موجود) لأن المعدوم لا يصح رؤيته قطعا (الثالث)
 من تلك الوجوه (لأننا إن علمنا صحة الروية يجب أن تكون مشتركة إما بالافلاک أو بالافلاک والافلاک
 واحدا) بالضرورة وهو ظاهر (بل) نقول صحة الروية لا تعارض لا محالة مع صحة الروية الجواهر (الثالث)
 ما يستدل به (منها) (مسدداً آخر) روية الجسم لا تقوم مقام روية العرض ولا بالعكس (إذ يستحيل أن يرى
 الجسم عرضاً أو العرض جسماً) (وأما الثاني فليجوز تعليل الواحد بالآخر بالعلل المختلفة (في مباحث
 الدلائل والعلل) فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلة متماثلتين (والجواب قد ذكرنا
 أن المراد بـ صحة الروية متعلقها والمدعى أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أي من الجوهر
 والعرض (فأننا نرى الشيخ من بعد ولا ندرك منه إلا أنه هو بقا) من الهويات (وأما خصوصية
 تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلاً عن) ادراك (أنها أي جوهرها وعرضها هي
 وإذا رأينا زيداً فأننا نراه روية واحدة متعلقة به وبته ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما نقوله
 (الفلاسفة) حيث يزعمون أن المرئي بالذات هو الألوان والأضواء وأما الأجسام فهي مرتبة بالعرض
 والتمية (بل نرى هو بته ثم نرى ما يفصله إلى جواهر) هي أعراضها (و) إلى (أعراض تقوم بها) أي
 تلك الجواهر (وربما نفعل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سلمنا عن كثير منها) أي من تلك الجواهر
 والأعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها إذ كنا أي زمان كنا) ابصرنا الهوية ولو لم يكن
 متعلق الروية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الروية
 (الأمر الذي به الاتفاق) بينها أي خصوصية هو بته زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لأن روية
 الهوية المخصوصة المتماثلة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولة
 لنا فقد تحقق أن متعلق الروية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه
 فنصحه روية (الرابع) من وجوه الاعتراض (لأننا إن اشتراك بينهما) أي الجوهر والعرض (ليس إلا
 الوجود والحدوث فإن الامكان) أيضاً (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلوماتية وسائر المفاهيم
 العامة (والجواب أننا قد بينا أن متعلق الروية) الذي فسرناه بـ صحة الروية (هو ما يخص بالوجود والاصح
 روية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفاهيم الشاملة لهما
 فلا يصح شيء منهما متعلق الروية (وما لا يعلم لا يكون متعلق الروية) لأن متعلقها يجب أن يكون
 معلوماً لكونه مدركاً بالبصر (والذي نعلمه فيها) أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية
 كل) منهما (وقد ابطنا متعلق الروية بها ولم يبق) لتعلقها (الاشتراك بينهما) وهو الوجود ما مع
 خصوصية بها (تارة) كل منهما (من القديم وأما هو مطلق الحدوث) وقد ابطنا أيضاً (وأما بدون ذلك
 وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب (الخامس) لأننا إن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الروية
 فإن صحة الروية عدمية فيجوز كون سببها كذلك أي عدمياً (والجواب ما سبق من أن المراد) بسبب الصحة
 (متعلق الروية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك في أنه (لا يصلح المعدوم لذلك) أي لكونه متعلق الروية (فإن
 قيل ليس الحدوث هو المعدوم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقة الوجود بالعدم) فلا يكون عدمياً
 (قلنا وذلك) أي كون الوجود مسبوقة بالعدم (أمر اعتياري لا يرى ضرورة ولا يلزم بحدوث
 الأجسام إلى دليل) لكونه مدركاً محسوساً (السادس) لأننا إن الوجود مشترك بين الواجب والممكن
 كجف وقدر جزمه القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقة وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى
 تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحدوث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان (بل تكون جميع
 الوجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا نقول به عاقل فوجب
 أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظياً لا معنوياً كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الأندلسي عن
 هذا السؤال بأن المتكسك بهذا الدليل أن كان من يعتقد كون الوجود مشتركاً كالأفانسي وجوهر الاصحاب
 لم يرد عليه ما ذكرتموه وأن كان من لا يعتقد كالأندلسي فهو بطريق الإلزام ولا يجب كون المتكسك معقداً لما

تمسك به ولم يكن هذا مرضياً عند المصنف قال (والجواب أن لا معنى للوجود إلا كون الشيء له
 هوية) لم أعرف من أن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية متميزة بحسب الهوية الشخصية
 (وذلك) أي كون الشيء ذاته متميزة بها (أمر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتموها
 به الاتفاق) كالإنسانية والفرسية وغيرهما (والتميز الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على
 مذهبنا (فثبات الأشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات
 (للهويات) المتمايزة بذواتها (وإن عاقلنا لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاماً
 مكشوحاً لاستزاد به فذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقة لم يرد به أن مفهوم كون الشيء
 ذاتية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد
 أن الوجود ومعروضه ليس لهما هو بتمان متميزتان تقوم أحدهما بالآخر كالوادي والجسم وقد عرفت
 أن هذا هو الحق الصريح فالإنحد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الأمور العامة إنما هو باعتبار
 ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا تمايز بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى
 الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا أن ما نقل منه
 من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منها ما كون الأشياء
 كلها تماثلاً متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم أن هذا المقام منزلة للأقدام مضلة
 للأفهام وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التفرير والتحرير لم أن فيه جهداً
 ولم ندر نصحاً وعلبك بإعادة الفكر وامن النذر والشتات عند البوارق) اللامعة من الأفكار
 (وعدم الركون إلى أول عارض) يظهر بيادى الرأي كإر كنه إليه من حكمه بأن كلام الشيخ في مباحث
 الروية حيث ادعى اشتراك الوجود بنا في ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه (وهذه العيون والمثاني)
 في ادراك الحقائق والاهتداء إلى الدقائق (السابع) من الاعتراضات (لأننا إن علمنا صحة الروية
 إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الروية ثالثة فيه) كما في الحوادث (لجواز أن تكون خصوصية
 الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً والجواب نعلم مما قدمناه اليك) وهو بيان أن المراد بـ صحة
 صحة الروية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً أي كون الشيء ذاته هوية مالا خصوصيات
 الهويات والوجودات كما في الشيخ المرتضى من بعد بلا ادراك خصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق
 الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع وانقضاء المصنف في توجيه
 المسالك العقلية لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة
 المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتياري كـ مفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الروية
 أصلاً وإن المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصية الوجود إلا أن ادراكها اجسامي لا يمكن به
 على تفصيلها فإن مراتب الأجل متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون
 كل أجال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال الأبرى إلى قولك كل شيء
 فهو كذا وفي هذا التوجيه تكلفات أخر يطالع عليها أدنى تأمل فأن الأول ما قد قيل من أن
 التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور
 الماتريدي من التمسك بالظواهر الثقلية وقدم عدها (المقام الثاني) في وقوع الروية بأن المؤمنين
 سيروند بهم يوم القيمة (أي في الدار الآخرة) قال الإمام الرازي مستدلاً على وقوع الروية (الأمة
 في هذه المسئلة على قولين) فقط الأول (يصح ويرى) الثاني (لا يرى ولا يصح) وقد بينا أنه يصح
 قولنا (مع القول بالصحة) أنه (لا يرى لكان قولنا ثانياً خارقاً للإجماع) على عدم الاتفاق بين الصحة
 والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معاً أو منفيان معاً (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح)
 كما ذكره الأندلسي (لأن خرق الإجماع إثبات مانعاً) كما إذا ذهب بعض المجتهدين إلى السالبة الكلية
 وآخرون إلى السالبة الجزئية فحدث القول بالموجبة الكلية (أو نفي ما ثبت) كما إذا ذهب بعضهم
 إلى الموجبة الكلية وبعضهم إلى الموجبة الجزئية فحدث القول بالسالبة الكلية وأما إذا ذهب

٢ - اللفظ أيضاً متعلق الإرادة يجب أن يكون
 حادثاً والماضي عندهم فليس هذا المقول عندهم
 إلا نوبها وتليها هذا الكلام قد سبق في مباحث
 القدم مع المقدمة الأخيرة فليرجع إليه
 قوله كـ روم العلم وسائر الصفات الكمالية
 فإن قلت هذا يشتر زيادة الصفات قلت أوسم
 فالتمثيل لا يلزم أن يكون على مذهب الفلاسفة
 ولعل المراد كـ روم الصفات الكمالية عندنا
 قوله فإن لم يوجد فهو الأمر الأول اعترض
 عليه في شرح المقاصد بأن التالي في كل
 من الشرطيتين الأولين عين المقدم وقد يجاب
 بأن المقدم في الشرطية الأولى عدم وجود
 الحادث والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما
 ظاهرة ولا ضرورة داعية إلى جعل التالي بمعنى
 الاتفاقة حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية أن
 لا يكون مستنداً والتالي عدم الاستناد وعدم
 المضاف إلى الاستناد يجوز أن يكون متعدياً ولا
 يلزم أن يجعل مصدره من الجهول ولا يخفى ما فيه
 من التعسف فأمثل
 قوله فإن لم يثبت فهو الثالث قبل عليه كان
 الأنسب أن يقول فإن لم يثبت في القديم أو انتهى
 بواسطة صفات لا تنهاه واجباً بالذكور
 في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة
 الغير القائمة بذاته تعالى وأما احتمال التسلسل
 في الحوادث القائمة به تعالى فقد أشار إلى بطلانه
 بقوله واعلم أن هذا الاستدلال الخ
 قوله واعلم أن هذا الاستدلال الذي أشار إليه
 بقوله وإن شئت قلت (جعل الشارح لفظ هذا
 إشارة إلى الاستدلال الأخير ولم يلتفت إلى ما ذكره
 شارح المقاصد من أنه إشارة إلى الاستدلال
 السابق على التدبرين معاً مع أنه لا يرد حينئذ
 اعتراضه الذي سيذكره بقوله ولقائل أن يقول
 الخ اتباعاً للشارح الأبهري فإنه تليد المصنف
 فأنظر أن ما ذكره سماع منه ولأنه جعل
 الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث
 التفرع الذي نقله من الأبهري في الأول ومن
 البين أن لفظ هذا لا يكون إشارة إليهما معاً إلا
 بالتأويل فجعله إشارة إلى القريب على ما هو مقتضى
 القاعدة من أن هذا يشابه إلى القريب
 قوله وإن بين مع ذلك أيضاً الخ (فإن قلت
 لم خصص في هذا الطريق الأول الحوادث
 المتعاقبة لآلى نهاية بصفاته تعالى مع أنه إذا

٢ - كان حوادث متعاقبة لآلى نهاية غير قائمة بذاته
 تعالى شرطاً في صدور الحوادث عن الموجب
 لم يلزم أيضاً تخلف محال قلت لعل السر في ذلك
 أن عدم جوازها متبين من أن حدوث ما سوى
 ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة إلى إفراجه بالبيان
 وذلك لأن تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لآلى
 نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كـ معاً
 من قواعد الفلاسفة وسيشير إليه في الطريق
 الثاني وأما ما قيل في بيان بقاء عدم جوازها بما
 ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم
 مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق متدرج
 حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع أنه غير
 حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة
 إلى غير النهاية بدون اشتراك في أمر كلي لا يلزم
 قدم المطلق فيصح الاشتراط فيه تأمل
 قوله فأنها ذات جهتين استمرار وتجدد قبل
 مرادهم بمجتهد استمرار الحركة استمرار الحركة
 البسيطة أي الحركة بمعنى التوسط فأنها في كل ذلك
 أمر واحد شخصي مستمر من الأزل إلى الأبد عند
 الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها
 بواسطة عدم استمرارها من الأوضاع الجزئية
 لأن الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا أفرادها
 لتكون مستمرة واحدة فلا جهة لحمل مرادهم
 بمجتهد الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
 بل يجب أن يحمل على استمرار ماهية الحركة
 بالحقيقة أي تلك الحالة البسيطة وتأويل
 العبارات المشبهة بأداة الأولى بعد وضوح الحق
 أمرهين وحينئذ يبطل كلامهم بأجراء برهان
 التطبيق في الأوضاع لأف الحركات كما يدل عليه
 كلام الشارح
 قوله فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق
 أيضاً (لا شك أن الطريق الثاني غير واف إذ لو
 لم يجوز ما شير إليه في هذا وجوز ما شير إليه
 في الطريق الأول لم يلزم محذور وكان الحسام
 الشارح لفظ أيضاً وحصر التمام في كونه بالطريق
 الأول حيث قال وأما أن يقول ذلك البرهان
 البديع أيضاً لا يتم إلا بالطريق الأول إعمالاً
 هذا اللهم إلا أن يكون القول بالاستدلال يتم
 بالطريق الثاني الزامياً حيث وافقنا الحاصم على
 عدم قدم مخار متوسط يستند إليه الحوادث
 وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لآلى نهاية
 بذاته تعالى

وقد اشترنا الى ان التلخيص التزام التسلسل في
التعلقات فلا تغفل
قوله احذر من العقلاء كانه اخرج دى مقراطيس
وتابعه القائلين بان وجود السموات بطريق
الانتفاء بناء على شبه مر ذكرها في مباحث
الامكان من زمرة العقلاء
قوله وربما يخار (قبل الباعث على توسط
جواب الشق الثاني بين جواب وجهي الفساد
التاسعين من الشق الاول هو قرب احد المتقابلين
من الآخر مع ان التعرض بجواب الوجه الاول
منه كاف في اختيار الشق الاول اذ الظاهر
ان كلام الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال
الشق الاول على ان دفع الوجه الاول اشعارا
باندفاع الوجه الثاني فليحذر
قوله ولا ينتهي الى الوجوب (قبل عليه
اتهام العقل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضربنا
ولا ينفعه فاي فائدة في نفسه وادعاء كفاية
الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعي
يتضمن وجوب تعاقب القدرة منه فيقول الى الاجاب
كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما
اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه مراحله
عما نحن فيه فان مبنى عدم التسلط هناك عدم
وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل
بعده
قوله واما القادر الذي هو مؤثر تام (اشار
الى اخذ الاختيارية معه فان مجرد القادر بلا ارادة
ليس مؤثرا
قوله بالاجداد في ذلك اوقت الظاهر انه متعلق
بتمتاع ويحتمل ان يتعلق بالاجداد وقد سبق الاشارة
الى المبني
قوله بلا سبب يخص ذلك الوقت (لا نسب للسبب
ولتساعده اثبات الارادة ان يراد بالسبب
السبب الخاص ههنا والمرجح في قوله فلو توقف
فعل المختار على مرجح المرجح الحاربي الذي
يسمونه بالداعي
قوله ففسال اذا كان قدرته تعالى الخ (لا يخفى
ان المناسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته
وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقريره
ان يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة
لتقرر ان تعلق القدرة بانضمام الارادة فالتعرض
لاول تعرض الثاني هذا وقد سبق متان القول ٢

مع جزئنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذلك الحل في الجبال الشاهقة التي لا تراها فانما يجوز
وجودها ويجزم بعدها وذلك لان الجواز لا يستلزم وقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجوزها
لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان ما حذر الجزم باسم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية
عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بها واللازم بالعلم لا يجزم به من لا يخطر
بباله هذه المسئلة ولا يجزم ان يكون ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
واما ثانيا فهو ان (لما لا يوجب) اي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) يحتمل
نقول (لم يجب) اي لما لا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذا ما به الرؤية في الغائب
غير ما به الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط
التي دون الغائب) وسيتبين جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب (في الثانية)
من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة او ما
في حكمها نحو المرق في المرآة وانها) اي المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتزهده عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط) اما (مثلا كما مر) من ان الاشعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه
بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقية ادلس (اوفق الغائب) لاختلاف الرويتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط
في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الرؤية انكشاف
نسبته الى ذاته الخصوصية كنسبة الانكشاف السمي بالبصار الى سائر المبصرات والانكشاف
على وفق المكتشف في الاختصاص بجهة وجيز وفي عدمه في الثالثة (شبهة الانطباع وهي
ان لرؤية انطباع صورة المرق في الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تطبع في حاسة
والجواب مثل ما مر (وهو ان تمنع كون الرؤية بالانطباع امام طلقا اوفق الغائب لاختلاف الرويتين
في واما في الشبه (السميعة فاربع) لاسيما كواقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار
والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمضى قولك ادر كنه بصري معنى رأيت لا فرق الا في اللفظ
(اوها) امر ان (متلازمان لا يصح في احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رأيت وما ادر كنه
بصري ولا عكسه (فالأية نفعت ان تراه الابصار وذلك بتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية
في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد
ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لاني الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى ممدح بكونه لا يرى)
فانه ذكره في اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله
عنه) فظهر انه يتمتع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان
الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب فيهما اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالأية
في وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرق اذ حقيقته التل والوصول
وانا لمدركون اي ملحوظون) وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ
(ثم يقل لي) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (وارؤية لا كنه) بكيفية الاحاطة (اخص)
مطلقا (من) رؤية (المطلقة فلا يلزم من حقها) اي في الحقيقة عن الباري سبحانه لا امتناع الاحاطة
(نفيا) اي في المطلقة عنه (قوله لا يصح في احدهما مع اثبات الآخر فتا منوع بل يصح ان يقال
رأيت وما ادر كنه بصري اي لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوه الجواب
(ان تدركه الابصار موجودة كلية) لان موضوعها جمع محلي باللام الاستغرافية (وقد دخل عليها النفي
فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحصل) قوله لا تدركه الابصار (استنادا للنفي الى
الكل) بان يلاحظ اول دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (وفي الاستناد الى الكل)
بان يعتبر العموم اولاهم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني) لم يبق فيه
حجة لكم (علي لان ابصار الكفار لا تدرك اجزاء) هذا (ما نقوله) او ثبت ان اللام في الجمع للعموم
والاستغراق (ولا عكسنا القضية) فقلنا لا تدركه الابصار سالبة مبهمة في قوة الجزئية فالنفي لا تدركه

٢ يقدم الشك في التأخير ليس بلام اصول المتكلمين
فليذكر
قوله انه بالنظر الى ذاته الخ (قيل ينبغي
ان يراد قيد آخر ليجاز مذهب المتكلمين في قدرة
الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو انه عدم
المشبه ولك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ
يكفي للتبرير فان ما ذكر تمتع في الموجب بالنظر
الى الدليل المفيد لوجوب تماثل مشيئة باحد
الطرفين بخصوصه
قوله وبخبر من هذا ما قد قيل الخ (اي في
جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب الباب
الاربعة فاضمير في لكنهم الى الفلاسفة
والجيب المشار اليه بقوله واجب منه هو
المتكلم
قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته
فان قلت الكلام في المقدورية لا لماولية وثبوت
الثابت لا يستلزم ثبوت الاول فان المبكيات الاولية
معلولة لا مقدورة قلت هذا لا يرد على الشارح
لان المصنف علل نفي المقدورية بان عدم
لا يصلح ازا ولم يقل لا يصلح اثر القادر واول
كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق
الشارح الكلام على هذا نعم لو كان
مبنى تفهيم مقدورية عدم ازيل لم تبعه الجواب
النفي اصلا
قوله فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فيه بحث لان ما لم يفعله الموجب بالذات
يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعله وليس
اثر للقدرة بالاقتساق ويمكن ان يجاب بان
المراد لم يتأ من شأنه المشبه وبذلك يخرج
الموجب
قوله وهذا اول مما قيل الخ (بما حكاه بارودية
هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يؤول بان شاء
استمرار ان لا يفعل على حذف المضاف فاللازم
تجديد استمرار عدمه لا نفسه لكن ثبوت هذا
التجديد يحتاج الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع
الرابع من الكيفيات النفسانية
قوله والا كانت واقعة بالقدرة (لا يخفى انه
لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند
به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه في القدر
فكمما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على
تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز
الحكم بلزوم صدورهما بالاجاب على ذلك ٢

٢. التقدير بناء على البطان الثاني لكن الاول اقرب

بحسب الظاهر كما لا يخفى فأمثل

قوله لم يصدر عنه صفة اخرى (والازم لان يخصص الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التفرير يدفع الاعتراض على قوله ويلزم منه في ما عدا القدرة بان الزموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وانواع ما عدا الصفات قوابل مختلفة فيعدد بحسب اختلاف انواع الواحد كقدرته مثلا فان تكثر حسب تكثر محله ولا تكثر له على تلك قد عرفت في مباحث الاله والمعلوم ما في اعتبار الكثرة بحسب الماهيات التسالبة فيرجع اليه

قوله اي ليست موصوفة بالتأني (اشارة الى ان القضية السابقة سالبة لامعذولة فان الانتهاء بمعنى الكثرة الغير المنتهية فلا يصح بها ايضا الا الحكم بالذات او بالعرض

قوله من الكيف (قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية ان القابل بثبوت القدرة لا واجب لا يحلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف هنا مجرد ما لا قبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا التقدير يكفي في المقصود اذ التام في فرع قبول القسم

قوله هو اثبات الانتهاء له (لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه مروض للحكم المنفصل اعني العدد لعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيصنف تبعا بمساو من خواص الحكم

قوله وان كان كل ما يتعلق به بالمثل متاهبا (اي ما يتعلق به بالمثل التام في احوال متاهبا في تعلقاته فهو غير متناه وقد اشارنا الى التعلقين في السابق

قوله مطردة في الصفات كلها (انيس للتراد بطراد الاحكام اشبه التفرعية في الصفات كلها تساويا فيها من كل وجه كيف والحبوة صفة حقيقة عارية عن التعلق فلا يجري فيها التام في عدمه باشارته بل الحكم الاخير من اشارة الجارية فيها هو صلب التام واليه اشارة بقوله واعتبر في كل صفة ما يساهم من الاحكام المنفرعة قوله فلا حاجة الى التكرار (ونقع تكرر في بعضها فهو توطئة فائدة اخرى كما قال في ٢

بعض الابصار وتخصيص البعض بآتي يدل بالفهم على اثبات البعض فالآية حجة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (فيها) اي الآيات (وان عت في الاشخاص) باستراق الانام (فانها لا تتم في الازمان) فانها سالبة لمطابقة لادامة (ونحن نقول بوجه حث لاري في الدنيا في الرابع في منها (ان) الآيات تدل على ان الابصار لا تراه ولا ينز منه ان المصيرين لاروته لجواز ان يكون ذلك (التي المذكور في الآية) بقا للرؤية بالجراحة (واجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا ينز في الرؤية بالجراحة مطلقا (واما عن الوجه الثاني) اي واما الجواب عن الوجه الثاني (وجهي الاستدلال بالآية) وهو قوله (فمدح) البارئ (بانه لا يرى فتقول هذا مدحكم فان لا يرى عليه) وافترض ان سبق الكلام يقتضي انه بمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل حقيقة الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنع رؤيته لم يحصل المدح) بنفسها عنه (اذ لا مدح للمعلوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك واما المدح فيه) اي في عدم الرؤية (للممتنع المتعز بحجاب الكبرياء كافي الشاهد في اشارة في من شبه السمية (انما تعالى ما ذكر سؤل الرؤية) في وضع من كانه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا اولا نزل علينا الملائكة اوزى ربنا لقد استبروا في أنفسهم وعتوا كبرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبا طاريا (اي محاربا للعد) مستكبرا (رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق به) (بل كان ذلك نازلا منزلة طلب من رجع) الآية (الثانية) واذ قلتم يا موسى لن نؤمن بك حتى ترى الله جوهرا (اي عيانا) فاحذتكم الصاعقة وانتم تطرون (ولو مكنت الرؤية لعاينهم بشواهد في الحال) الآية (الثالثة) يثلك اهل الكتاب ان نزل عليهم كتاب من السماء فقد ساءوا موسى اكبر من ذلك فقالوا اوانا الله جوهرا فاحذتهم الصاعقة بظلمهم (سمي) الله (ذلك) السؤل (طمنا جازاهم به في الحال) باخذ الصاعقة (ولجواز) كونه مرثيا (لكن سؤلهم) هذا (سؤلهم لمجرة زائدة) ولم يكن ظمنا ولا سببا للعقاب (والجواب ان الاستظام انما كان اطالهم رؤية نعماء وعنادا وهذا استعظام انزال الملائكة في الآية الاولى (واستكبر انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع مكانها) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمتهم موسى عن ذلك فعله) اي متهمه (حين طلبوا) امر امتناعا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم هم يحبهون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنع بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية في الثالثة في من تلك شبه (قوله تعالى لموسى لن تاني ولن للتأييد واذ لم ره موسى) ابدا (لم ره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأييد بل هو للثبوت) المؤكد (في المستعمل فقط قوله تعالى ولن تنوه) اي الموت (ابدا) لاشك انهم (يتنونه في الآخرة) للخصائص عن العقوبة (الزائدة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او رسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارساله اليهم الى الامم ليكلهم على السندهم (واذ لم ره من يكلمه في وقت الكلام لم ره في غير اجابا) واذ لم ره هو اتصال لم ره غير ايضا اذ لا قائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا فيكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع بسرعة (وماذا يسمي الدليل على في الرؤية) نذيب (الكرامية) والمجسمة (وافقونا في الرؤية وخافونا في الكيفية) ومنذ ان الرؤية تكون من غير مواجهة (ولا تعلق) ولا ما في حكمها (اذ يمتنع ذلك في الوجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الراي ولا مقابلا له اوفي حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك لبعضه) وبخالفين لهم في اصل الرؤية (والجواب اننا نتم الضرورة وما ذلك) اي ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الاكد عوى الضرورة في ان كل موجود قائم في جهة وحيز وبالس في حيز وجهة فانه ليس بموجود في هذه (الادعاء) (فرعه) اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود في ذكر حكمه وهمي بمجلس محسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية في المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز وفي مقامه (ان المقام الاول في وقوع حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور الحقين) ان الله في الاحكامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا

في والمعتزلة

والمعتزلة (المتأوهان) الاول المعلوم منه اعراض عنه كوجوده او سلبه ككونه واجبا (لا يقل العدم) (اربا) لا ينفقه عدم (ابدا) لا يلحقه عدم (ليس بجوهر) ولا في مكان واصفات ككونه خالفا قادرا عالما (فان هذه الصفات كلها اضغاث لان الاضافة تطلق على النسبة المنكرة وعلى مروضها قال الامدى كل ما ذكره من صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرها والصفات الاضافية ككونه خالقا ومعبدا والصفات السلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ما هي في حد ذاتها (بل تدل هذه الصفات) على ان حقيقة المخصوصة متغيرة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة (الموصوفة بالمتغيرة) (فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها) (كما يلزم من علما بصور الارواح خاص) اعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته) حقيقة مخصوصة (مقارنة لسائر الحقائق) متميزة عنها في حد نفسها (الثاني ان كل ما يدعى منه) من كونه موجودا وعلما وقادرا ومن يدا وخالقا الى غير ذلك (لا يمنع تصور الشركة فيه ولذلك يحتاج في تقيده) اي في ما يعلم منه من صفات الألوهية (من الغير وهو التوحيد الى ادليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احيى الخصم بانه لو لم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لا تمنع الحكم عليها بانها غير متصورة) و امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بوجه ما (المقام الثاني الجوز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كافر لي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالفاضي ابي بكر وضارر في عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشر بالامتناع وانما منه القناعة (لا للمعقول اما بالبدية واما بالانظر والنظر اما في الرسم ولا بعيد الحقيقة واما في الحد) فاذن لا تدل الحقيقة الابدية او بالحد وحقيقته تعالى ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها) الجواب منع حصر المدرك (بالكنه) في البدئية والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم اللس (في شخص بلا سابقة نظر كاسين) من (ان النظر قد يتقبل ضروريا) لبعض الاشخاص (واما ايضا قال رسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها

في المرصد السادس

في افعاله تعالى وفيه مقاصد في المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده (وليس لقدرته تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عاده بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع او جديفه ففعله المقدر مقررنا له فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحدا ومكسوبا للعبد ولما د بكسبه اياه مقارنة لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخ في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ في الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة) اي اكثرهم هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا احتساب بل باختيار (وقال طائفة) هي واقعة (باقترين) ثم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع الوترين على اثر واحد (وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد) بصفتها اعني (بكونه طاعة ومعية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى (كافي اطعم اليتيم تأديبا وايداء) فان ذات الله واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحنكية وامام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة بخلق الله تعالى في العبد) اذ افاضت حصول الشرائط وارتفاع لوازم (والضابط) في هذا المقام (ان الموت اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة (او هما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كذهب الاستاذ مناو الجار من

٢. بحث الازادة ارادة الله تعالى فبديه توطئة لتفريع مذاهب الخصوم

قوله وقد يتحجج المعتزلة (نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا ان لا يكون الباري تعالى قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة يقتض بالذات بان يقال الذات في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها بخلق الاجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لم صدم تحقق ذات الواجب واما لم يرد النص بالسمع والبصر ونحوهما لان شأنا منهما على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير فلان في ان يقال فلو كان الله تعالى سميع لم يصلح بخلق الاجسام لعدم بطلان التثني بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فانها معنى من شأنه بانى الابداعية وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بتمثلة ذاته سائر الذات وليس بشئ بل اللازم حينئذ ان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات المكونات انما يصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى فليأمل

قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة (ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق لان المراد من اشراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج

قوله في التثني ان كانت القدرة مثلها الخ (الظاهر ان المراد بالثنية هو الاتحاد التوحي فريد عليه ان الافراد الثلاثة الحقيقة لابد ان تتساوى بخصوصية قطعها فيجوز ان تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد يحمل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات مع الاتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده

قوله تم سائر المكونات اي جميعها (يعني ان كل موجود سوى صفته تعالى واقع بقدرة الله ابتداء بحث لا يؤثر فيه سواء وان توقف تأثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده لارض على ايجاده لمحله لا امتناع قيامه بنفسه وسيجي في مباحث انوار ايدان الاحتياج في الحقيقة ٢

فلا محذور
قوله والصحيح للقدورية هو الامكان قد سبق
ما فيه في شرح الديباجة فليست طرفه
قوله وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد الخ
قبل لاشك ان في زمان استعداد المادة لحدوث ممكن
يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد
فلا يشاق في عموم القدرة بمعنى صحة تعلفها بكل
ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص
اذا كان شرط الحدوث ممكن بخصوص ولم ينعقد
ذلك الاستعداد اصله لم يثبت إيجاد ذلك الممكن
قطعا وهو يثاق القدورية بالمعنى المراد ههنا
وهو تأتى الإيجاد والتزك نعم بعد تحقق الاستعداد
الناتج فله الجار فان شاء اوجده وان شاء تركه
لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفرض حيث
فلا تأمل
قوله قبل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام الخ فان
قلت لو لم التجانس لم لا يجوز ان يكون خصوصية
بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض
المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك
الخصوصية لا تكون منتزعة حيث لا الى القادر
المتحار فله ان يعدمها ويوجد خصوصية
اخرى لا يمانع القدرة اللهم الا ان يقال للخصوصية
اذا كانت من الشخصات واعدها الفاعل
المتحار انهم الشخص فلم يتعلق القدرة بإيجاد
الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون
هذا القدرة متافيا لعموم القدرة محل بحث
قوله الاولى الفلاسفة الخ فان قيل الفلاسفة
والمعترلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدم
من المخالفين في قبولها فان المراد بالقدرة القادرية
اي كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعترلة في ذلك
وكذا للفلاسفة لكن معنى لا يثاق الإيجاب
كذا في شرح المقاصد والاخر في الجواب ان
نفي عموم القدرة قد يكون نفي اصلها وقد يكون
نفي وصفها كما ينبغي منه في المقصد الثاني لهذا
المقصد
قوله الثانية المضمون قال في شرح المقاصد
الظاهر ان مانسب الى المجسمين هو مذهب
الفلاسفة الا انه للمعريف مذهب المجسمين
في مبادئ الافلاك والعناصر واثبات العقول
والقوس وكون الباري تعالى موجبا ومختارا جمل
فرقة اخرى من المخالفين

اذ يقال ان لم يمكن التزك مع الارادة اقدمية كان موجبا لا قادرا مختارا وان لم يكن فان لم يوقف فعله على
مرجح كان اخافيا وافما بلا سبب واستغنى ايضا الجواز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا (والفرق) الذي ذكره (في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على اطلاق الدليل)
واعايدفع النقض اذ بين عدم جريان الدليل في صورة الخلف (وفيه) اي في هذا الرد (نظرقان ماله)
اي مال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد و ارادة الباري (الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله
يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى مرجح
آخر فيصير الاستدلال هكذا ان يمكن العبد من الفعل والتزك وتوقف ترجيح على مرجح وجب ان لا يكون
ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا تسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من
العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه وامانيل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق
في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا
في الفعل وحيث لا يجهل النقض (وبهم الجواب) ولما كان له ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح
القديم كان موجبا لمختارا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)
وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا
بوجوب فعله وهذا الوجوب لا يثاق كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه
باختياره والاختلاف الكلام الى ذلك الاختيار تسلسل بل من غير فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره
بخلاف ارادة الباري تعالى فانها منتزعة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا يثاق في استقلاله في القدرة عليه
لكن يجبه اربعة ل استناد ارادته القديمة الى ذاته بطل يثاق الإيجاب دون القدرة فان وجوب الفعل على الس
اختيار باله تطرق اليه شائبة الإيجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اي الوجه الثالث (اذ يصح زاما
للمعترلة انه ثلثين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كافي الحسنيين واجبا
(والا فليز من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه نفي قيا) واقعا بلا مؤثر (وحدث الترجيح
بلا مرجح قد تكرر مرارا بما غشنا عن اعادته والمعترلة) انه لا يلزم بان العبد موجودا لافعله الاختيارية
صاروا فريقين قابو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لافعله الضرورية) اي يزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل واحد يحد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتب والصاعد) باختياره (الى المارة والهاوي) اي الساقط (منها) ويعلم الاولين من هذين
القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه اول تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما
بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه (ويحمل) ابو الحسين (نكارة) اي انكار
كون العبد موجودا لافعله الاختيارية (خفظة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين
الافعال الاختيارية وغيرها الاختيارية ضروري لكنه (عائد الى وجود القدرة) منتزعة الى الاختيار
في الاولى (وعدمها) في الثانية (لاني تأييده) في الاختيارية (وعدمه) اي عدم تأييدها في غيرها
(وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجودا وعدمها
(وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران نفي قيا (ولا يلزم) ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير
ثبوته (اعلم) اي كون المداخلة الدور (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز
ان يكون المداخلة اجزا اخر من العلة المستقلة (ثم بطل ما قاله) ابو الحسين (امران) الاول ان من كان قبله
من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعتقدين به) متبئين له بالدليل فالموافق والمخالف له
اتفقوا على نفي الضرورية) عن هذا المتنازع فيه امانتي الخلف فظاهر وامانتي الموافق فلا استدلاله
عليه (فكيف يجمع) نسبة كل العقلاء الى انكارا ضرورية) فيه * الامر (الثاني ان كل سليم العقل
اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشي لا تتوقف على ارادته تلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء
ارادها او لم يردها (و) علم ايضا (انه مع الارادة الجزئية) الجامعة للشرائط والارتفاعات (يحصل

قوله وتأثير الطوالع) فان الكوكب السدني
هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان
في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان
في الويل كان المولود في الشقاوة كذا قالوا
قوله كافي توأمين) قد يحسب عن ذلك بانهم
لا يدعون كون الاوضاع الفلكية حيلة تامة
بل لاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا فاعلم مادة
احد التوأمين بخلاف مادة الآخر في الاستعداد
على انه قديم مع الاتفاق الذي ذكره
قوله من السيارات) وبهذا عنها) انما قدر
صلة للقرب ولم يحمل الصبرة على قرب بعض
الثوابت من البعض لان العبارة الظاهرة في ذلك
هو التقارب والتسامت على انه لا احتياج في تلك
الاحكام الى اعتبار وضع بعضهما مع بعض لكتابة
طابعها فيها وما اعتبار وضعها مع السيارات
فلا اختلاف آثارها بخلافه كما صرح به
قوله يبطل بساطة الافلاك) فلا يجوز استناد
ذلك الاختصاص الى طابع الكواكب لان
اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب اليه لا يبعث
وان كان المنسوب امورا متخلفة الخففة
قوله والالكان خيرا وشرا معا) لا يخفى ان
دليلهم على تقدير ثبوتها لا يثبت مدعاهم لانه
انما يثاق فعل الشر والمسمى نفي القدرة عليه
ومن الين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه
لا يكون شرا
قوله والجواب اننا نترنم التالي) هذا على تقدير
ان يراد بالخير خالق الخير وباش بر خاف الشر
واما ان يراد بالخير من يقب شره على شره
وباش بر من يقب شره على خير فالجواب منع
الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا
بذكره
قوله مقضى تحبته والغالب على هجره)
الهجرة بالهجرة دون المفتوحة والحساء المهمة
والرائحة المحممة على وزن فاعلة والهجير بكسر
الهاء والجرم المشددة وفتح الراء المهمة وفيد لغسان
اخرى وهي الهجير على وزن الفسوق والاهجير
بكسر الهمزة وفتح الراء واجر بكسر الهمزة والراء
وتشديد الباء
قوله لانه مع العلم بجهه سفة) قيل انما يلزم السفة
على تقدير تسليم قبح فعله بالنسبة اليه تعالى

٢ اذا لم يكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة
حينئذ تقتضي وجود ذلك الفعل ليحصل حسنة
الكثير وان لم يقع القليل وهذا كما قال الحكماء
الشريفة داخل في القضاء على سبيل التبع وهذا
التيار عليهم اذ لم يكن كلامهم في التبع المطلق
او الذي جهته فحسنة كثيرة راجحة
قوله وذلك لا ينفى القدرة عليه فان قلت
بل ينفيها اذ لا مقدور عندنا ما يصح فعله وتركه
فان كان التبع مقدورا على تقدير تسليم التبع
بالقياس اليه تعالى لم يجز ان ينفي فعله من
ذلك علوا كما قيل فان المذكور ههنا انما يزن
من الامتناع غير ان معنى من وصف التبع
الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافي
الامكان الذاتي الكافي في المقدورية
قوله قالوا لا قدر على مثل فعل العبد حتى
لو جرك جوهرا الى غير وجهه العبد الى ذلك
الحرك لم يمتد الحركتان
قوله اوسع خال منهما الخ (فيه دفع
لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة الموافقات
ليست على ما ينبغي لان السعد وان جاز ان يحمل
شاملا لعلب فلا يخفى في شموله المصلحة ايضا
ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح
قوله او تخلو منهما (الظاهر انه ادرج فيه
اشتمل على التساوي بينهما على انه اراد
بالمصلحة والمقدرة المحضة منهما او الغالبة
فأخلو منهما يشتمل صورتين كما لا يخفى لكن
أفرد بالذكر فيما سبق زيادة التوضيح
قوله فلا يخفى ان يقال هناك مصلحة ويمكن
ان يجاب ايضا انه مشتمل على مصلحة ولا تسلم
ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال
ونظم ولا تصف به فعل الرب
قوله بل الله تعالى اقدر عليه من العبد) هذا
الكلام انما يخشى اذ ثبت ان القدرة مقولة على
على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت
متواطئة فلا
قوله البحث الاول في ايمانه قد استدل على
ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات
بان عدم العلم عما من شأنه ذلك جهل والجهل
نقص يجب تزيره الله تعالى عنه فوجب ثبوت
العلم العام له وهذا ظاهر اذا ثبت اولاً كون العلم
بجميع ما ذكر من شأنه تعالى
قوله وكل من فعله متحقق فهو عالم لا يخفى ان اتقان
الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف

المراد بكونها لا يحصل ويلزم منها) اي من المقدمات التي علمها وجوده (انه لا ارادة منه ولا حصول
الفعل صحتها فكيف يدعى الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والنجيب من ابي الحسين انه
خاف اصحابه في قواهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على من جموعهم ان العلم
يتوقف ذلك) اي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى احدهما (ضروري وزعم ان حصول
الفعل عقيب الداعي واجب وزعم الاعتراف به تبيين المقدمتين عدم كونه العبد موجدا لفعله)
كاهو مذهبا (ثم بالغ في كون العبد موجودا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى علم الضروري بذلك
قال الامام (وعندي ابي الحسن ما كان من لا يعلم ان القول بتيقن المقدمتين يتطل مذهب
الاعتزال) يعني في مسألة خلق الاعمال وما ينبغي عليها (لكنه لما بطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال
خاف من تلبس اصحابه بوجوه عن مذهبه فابى الامر عليهم) بملقته في ادعاء العلم للضروري ذلك
(والله هذا التناقض اظهر من ان يخفى على المتدبر فضلا عن باع درجة ابي الحسن في التحقيق
والتحقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبا (ليقل الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن
القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القبول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود
الفعل وانما ينافي استعلاله بالفاعلة) على سبيل الفرق بين العلم بالكلية (وهو انما يدعى العلم للضروري
في الاول) اي التأثير (لا في الثاني) اي الاستقلال حتى يتجه ما ورد نحوه عليه (لانا نقول غرضنا)
في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه اهل الاعتزال (كاهو مذهب الاستاذ امام الحرمين
فان كان ابو الحسن ساعدا عليه فخرنا بالوافق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق
في العقل بين ان يامر الله عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين ان يأمره (بما يجب عند فعله) ويمتنع عند
عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وبضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد
على ما لو وجد فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما لو وجد فيه لانه لا فرق في العقول بين
فاعل التبع والظالم وبين فاعل ما يوجب التبع والظالم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسن انكر الاعتزال في هذه المسئلة
وان تلك لمصلحة منه تمويه وتبليس انتهى كلامه (واما غيره) اي غير ابي الحسن (فيسئل عليه) اي
على ان العبد موجود لا فعله (بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لو استعلال العبد بالفعل)
على سبيل الاختيار (ليطو انكشاف) بالواحد والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجودا لفعله مستقلا
في ايجاد لم يصح عقلا ان يقول له اقل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (ان ادب) الذي ورد به الشرع
اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا
حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق البعثة فائدة لان
العباد ليسوا بواجدين لافعالهم فمن ان لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى
فيجوز حينئذ ان يعكس فيها قبح الانبياء واثامهم ونف الفرائض واشياءهم فلا يتصور متعة للبعثة
اصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحبة لا باعتبار القاطبة)
حتى يشترط فيها الاعتزال بافعل وذلك (كما مدح الشيء واذم بحسنة فحسنة وسلامته) من الافة
(وجاهته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المترتبة على الاعمال
الاختيارية (فكسار العباديات) المترتبة على اسبابها بطريق المادة من غير لزوم على وانما سؤال
(وكذا لا يصح عندنا ان يقال خلق الله الاحتراف عقيب ميسر اثار ولم يحصل ابتداء) وعقوب بمساة
الماء (فكذلك ههنا) لا يصح ان يقال لم اثبات عقوب اعمال محسنة فاعاقب عقوب افعال اخرى ولم
لم فعلها عندنا ولم يعكس فيها (واما التكليف والتأديب والعقوبة) فانهما قد يكونان دواعي للعبد
(الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل فقيهما عا) واعتبار ذلك (الاختيار المترتب على الدواعي
يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق ماداة الشرع اليه (ومصلحة) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب
والعقاب) لا سيما وجبا لاصحابهما (ثم ان هذا) الذي ذكره (الارزق) القائل بعدم استقلال العبد

في

في افعاله (وهو لازم لهم ايضا لوجوه) الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد (فهو عتق الصدور
عن العبد) والاعجاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد)
والاعجاز ذلك الانقلاب (ولا يخرج عنهما) لعقل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب
والمتنع فيبطل حينئذ التكليف واخوانه لا يثبتها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فالتزنا
في مسألة خلق الافعال فقد تم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة
العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه خرفا الا بالترام مذهب هشام هو انه تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما مطابقان والاصل في هذه المطابقة هو
المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد
نفسه هكذا ولا يتصور ان يعكس الحال بينهما فان لم يزد ما يقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو
في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل واستتاعه وسلب القدرة
والاختيار والارزق ان لا يكون تعالى قاعلا مختارا اكونه عالما بافعاله وجودا وعدمه (الوجه) الثاني
ما اراد الله وجوده من افعال العبد (وقع قطعا وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعا) فلا قدرة له على شيء
منها اصلا ورد عليه ايضا التفتيش بالباري سبحانه على ان المعترلة ذاهبون الى ان ما اراده الله اولم يرد
من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعاله لغيره (الثالث القول عند استواء الداعي الى الفعل والترك
يمتنع) لان الرجح ينأفض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الرجح ويمتنع الآخر) المرجوح
فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه وورد عليه ذلك التقص وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة
والداعية لا يخرج عن المقدور بل يتحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا
حصل له الارادة الجزئية بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه (الرابع ايمان ابي لهب ما يوربه) اي
امر بان يؤمن دائما (وهو يمتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم بحسنة
ومما جاء به لا يؤمن (فيكون) هو في حال ايمانه على الاستقرار (ما يوردا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق
بانه لا يصدق وهو) اي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا (تصديق بما علم من نفسه خلافا
ضرورة) اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه على ضروري با وجدا فلا يكتفه حينئذ التصديق بعدم
التصديق لانه يجب في طائفة خلافه وهو التصديق بان يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار
بانه لا يصدق (وانه) اي ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لا يتزاه الجمع بين التصديق والتكذيب
في حالة واحدة وان كان المكاف به محالا لم يكن للتكليف بآيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب
بما علم بحسنة لا بما جاء به مطلقا سواء علم المكاف اولم يعلم ولا نسلم ان هذا الخبر بماعلم ابو لهب بحسنة به
حتى يلزم تصديقه فيه وتخصيصه ان الايمان هو التصديق الاجبالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس
في هذا التصديق الاجبالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه
بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين التخصيص فهو المحال دور الاول فليأمل (الخامس التكليف
واقم بمعرفة الله) تعالى اجبا (فان كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف
بمحصل حاصل وان) اي بمحصل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضايفا لا طائلا تحته (وان كان
في حال عدمه فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه
كاعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف القائل تكليف بالاحسان) وعار
عن اقامته وورد عليه بما مر من ان القائل من لا يتصور لامن لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به
وبصحة المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كأحادية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة
التكليف على معرفتها بخبرها صحيح الخصم على كون عدمه موجدا لافعاله (فخواهر آيات شعره قصوده
وهي انواع) الاول فيه اضافة الفعل الى العبد نحو هو يل للذين يكتبون الكتاب يديهم ذلك بار الله
لم يك غير نعمة انما على قوم حتى يعرفوا ما بانفسهم (الثاني ما فيه مدح وذم) نحو واربهم الذي وفي
كيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعده وعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة

٢ المقول للفاعل واما ان لفعا غل صفة موجودة
زائدة على ذاته فلا
قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم الكتابه يقال
في صرف الادب لا لانشاء الترخا ان الشعر يقال لانشاء
النظم والظاهر انه المراد ههنا لا الخط
قوله لانه اوسع من الثلث) اي اذا كان مجموع
خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط الثلث
واخبره مثلا كان المسدس اوسع منه
قوله ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وما
سواها (فان قلت هذا الكلام يدل على عدم
وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين
المربعات وما اشار اليه في اول موقف الجوهر
من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلوا لفرج
بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك
فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده
ان المسدسات ذك كانت متفاوتة في المقدار يلزم
حلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه
واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا
ينأى التفتيح بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات
هناك وفيه ههنا واما التدافع بين كلاميه
بالنسبة الى المربع فدفعه ان يثنى المربع ههنا
بقرينة ما ذكرناه هناك بقى الكلام في ان
الثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس
كما بينا هناك ولا طريقة لاستثنائه
قوله والجواب عن الثاني الخ) وفي ابتكار
الافكار ان هذا الجواب عند من يصرف يكون
الحيوانات هي القاطنة لافعالها الاختيارية
ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده
ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك
الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون
معلومة لله تعالى لانها واصل المصنف انما
لم يتعرض له لان الكسب ايضا يقتضي العلم
بالكسب القصدي كما دل عليه مثال الكتاب
والخطاب ايضا
قوله لجواز ان يخاف الله تعالى (انما ذكر
في التعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان
يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى
لان مبنى التقص وهم استحالة علمها ولا فلا
وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشارة الى
منع المبني وادعاء علمهما ايضا للاتقان فداهما
قوله الذي انه تعالى قادر الخ) قال في شرح
المقاصد الحقة من التكليف على ان طريقة
القدرة والاختيار او كذا وثق من طريقة ٢

ورسوله فان له نارجهم (وهو اكثر من ان يحصى) * الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعالى مزمعة
بعدم تصفبه فعل العبد من تفاوت واختلاف وقوعه وطلوع كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
واوكان من عند غير الله لوجودوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شئ خلقه وما ظنناهم ولكن كانوا
اعينهم يظنون * (الرابع تطبيق افعال العباد بمشيتهم) اي الايات الدالة عليه (بحرفين شاء
فلين من ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاسمعة نه نحو اياك نستعين استعينا) ولا معنى للاستعانة
فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الابطال بدينهم) كقول
آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحك اني كنت من الظالمين *
(السابع ما يوجد في الآخرة) (من لكمار والفسقة من الحسرة وطلب الرجعة نحو ارجعوني الى ربى
صلواتك) كقوله فانكون من الحسنين * الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة
على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وبإيجاده وخلقته (نحو والله خلقكم وما تعلمون) اي علمكم
(خلاق كل شئ) وعمل العبد شئ * (فما لما يزيد وهو يريد الايمان) اجاعا (فيكون تعالى له وكذا الكفر
اذلا قائل بافصل و) معارضة (بالايات المصرفة باهداية والاضلال والختم) نحو ويضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقيقة انما هو الظاهر منه. (وانت تعلم ان الطواهر
اذ تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا في الدلائل البينة (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل
الاعتقالية القطعية وقدم منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا * (في الفصل الثاني في التوليد وفروعه) علم
ان المعترضة لما استندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها رتبيا) وروا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر
يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه
استناد لتوقفه على القصد (فالوا بانوليد وهو ان يوجب فعله فعله فعلا آخر نحو حركة اليد) حركة
(المفتاح) فان الاولى منها اوجبت لفعلها الثانية - واه قصدها اولم يقصدها (والاعتداف ابطاله)
اي ابطال التوليد (ما بين من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحسب عليه) اي على ابطاله
(بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادر بن مستقلين على مقدور واحد واما الترتيب بلازم جميع ذلك
لانه (اذا التصق جسم بكف قادر بن وجده احدثا ودفعه الآخر) في زمان جذبه (الى جهته
فان قلنا حركته) اي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالتحقق (تولد من حركة اليد فاما بهما)
اي بالجنب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادر بن) مستقلين بتأثير وقدم استحالته (واما باحدهما)
فقط (وهو يحكم بحسب معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم الحال للتوليد في المثال
المذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا لثابتين بعدم التوليد فيقام بغير محل القدرة) وبنائه على ما
في الابتكار ان التولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالم النظرى التولد من النظر ومنها ما هي
قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعترضة فذهب بعضهم الى انها باسرها فاعل السبب وان كان
مدموما حال وجود التولد يمكن رمي سببها ومات قبل باويع السهم الزمية فان الاصابة والالام الحادثة
منها من فعل الميت وذهب جماعة بن امسش الى انها كلها حوادث لا تحدث لها وان التولدات
برمتها من فعل الله لان فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرداني ان ما كان
منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل ما بين محلها فاقوع منه على وفق اختياره فهو ايضا
من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالا لام في المضروب والاندفاع والقتل
المدفوع وحركة جسم المفروض من القسم الاخير فالزام بها الايقون بحججهم والمعتزلة في المثالون
باستناد التولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كاني الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال
اخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقاروا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده
وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعله (وليس) هذا (الاندفاع) فعلاه (بمباشرة الاتفاق)
منا ومنكم (فهو بواسطة ما يشره من الدفع) وتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظرى
من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته

وجهها اول من وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا
(ويؤيده اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف انقدر) الثالثة للعباد (فالايد) القوى
(بقوى على حل ما لا يقوى على حله الضعيف واوكان) الفعل المتولد (واحد بقدرته الله لجاز محرك
الجليل باعتماد الضعيف الخفيف وعدم تحريك الخردلة باعتماد الايد القوى) بان يخلق الله الحركة في الجبل
دون الخردلة (وانه مكافئة) ههنا فأتضح ان التولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط
افعال اخر والا مدي جعل هذا التأيد وجهها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه *
الاول ورود الامر والتهى بها) اي بالافعال المتولدة (كيا) وردا (بالافعال المباشرة) وذلك كحمل
الاتقال في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والعارف) النظرية كعقوبة الله وصفاته ومعرفته
احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطمع والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها
وجوبها وتنبأوا بآلام ما لا ينبغي ايلامه منهى عنه فلو ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن
التكليف بها والحث عليها كالا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست
مباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال
هذه الافعال ويحسون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة
الفعل الى العبد دون الله) كافي قواهم حل فلان الثقل والكم زيدا بالضرب وليس هذا من قبل
الحجاز صندهم بل من الاستناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه (والجواب بعدم تقدم في الافعال المباشرة)
من ان الامر والتهى والتكليف بالافعال باعتبار انها ادواع فيخلق الله الفعل عقوبتها وان استحقاق المدح
والذم باعتبار الخلية لا باعتبار القاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث
النسبة فينبى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (انه) اي الجواب بعدم
ما تقدم انه (لم لا يكتفى اجراء العامة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك) هذا الجواب
متعلق بقوله لا يكتفى اي لم لا يكتفى الاجراء في جميع ما ذكره تعالى لما جرى عاده بايجاد هذه الافعال
التي يحكم عليها بالولد عقيب الفعل المباشر المتقدور للعبد كفي ذلك في حسن الامر والتهى والمدح
والذم في النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الامدى عما حمله
وجهها اول بما حمله في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يحسد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن
لقدرته وقصده لان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في التولدات قال والذي تخصص ههنا انان وان
سلبنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في التولدات
اذ التولد عندهم قديع بعد عجز فاعل السبب وبعده مونه بغير طول في كيف يكون على حسب
قصده وذاعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلاه
لا مجرد ذلك بل وقع استقلال قدرته بايجاد بلا احتياج الى سبب والتولد محتاج الى السبب قطعاً
واجاب عما حمله وجهها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة
المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة
المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب
القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر
فلا يصح دعوى الضرورة وتأيدها (ولما اطلقنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عنه) فلا حاجة
الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا نذكر هاتين على ما دفع في آرائهم من الاضطراب) والثاني
(الاول) من تلك الفروع (ان التولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة بمنتهى) باتفاق المعتزلة
(ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والالزام اجتماع مباشر وتولد في محل واحد)
وذلك لان وجوده فيه اوجود سببه ممكن بلارية والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فتدجأ
وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلاً واجتماع الثلبين محال مع انه غرض الى جواز
حل الذرة للجل العظيم بان يحصل فيه) اي في الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الجبل موازية لاعداد

٣. الاتقان والاحكام لان عليها اسوأ الاصعاب وهو
ان لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجود استند
اليه تلك الافعال المقتة والحكمة ويكون له العلم
والقدرة ودفعه بان إيجاد مثل ذلك الموجود
وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما
بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الايمان انه
قادر بخيار اذا لا يجب من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة
مع انه كاف في ايات المطلوب ويرد عليه ما قيل
من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسط
القدرة بان يقال لا يجوز ان يوجب الباري تعالى
موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك
الموجود المستند اليه بطريق الايجاب امان
يكون قديما او حادثا والاول باطل لما بين
من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته
والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث الى الوجود
انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالة
وكن هذا الكلام دليلا على قدرته تعالى
لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة
القدرة لاثبات بهذا الكلام مطلوبنا ولا يجوز
قادرته تعالى من جملة مقدمات الدليل على
انه لو لم يذكر لم يتنجح الى توسط قوله لم لا يجوز
ان يوجب الباري تعالى الخ اذ يكتفى ان يقال من كان
فعله متناهما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل
عنه بالقصد والاختيار
قوله لان القادر هو الذي الخ) فان قلت هذا
البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه
السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي
ان يحتمل على المعارضة وبهذا يظهر توجهه
لكن الحق استلزام الارادة للعلم بالاراد ضروري
فلا فرق بين كون المراد فيلذو كبريا كما اشترنا
اليه في حاضر مقاصد القدرة من موقف
الامراض
قوله (قل قليل متفن) اشار الشارح المحقق
بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك
الاول ايضا
قوله (فالسؤال ساقط منه) اي السؤال بالناسم
والفاسل لان الفعلة كالنوم في كونه مضادا
للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ايضا
السؤال بالفاعل
قوله (الاول انه مجرد الخ) قيل دليهم الاول
بعدمه تعالى بذاته عما حصلوا ودليلهم الثاني
بعدمه بذاته عما حصلوا

٢. قوله وقدره ما في سلف على المقدنين) اما
على الاولى في الترتيبات حيث بين ان الله تعالى
ليس بحسب ولا عرض واما على الثانية في المرصد
الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل
قوله (واذا عقل ذاته عقل ماعده الخ)
ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم ثبت بالاول
اما لاثبات العلم الحصول ايضا كاذب اليه
بعضهم اوليات عموم العلم المقننى لاثبات اصله
على وجه المبلغ
قوله (فلان العقل حضور الماهية) فسيه ان
الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر
في اول الامور العامة اللهم الا ان راد بالماهية
ههنا ما به الشيء هو من غير اعتبار انكبة واعلم
ان قواهم العقل حضور الماهية يحتمل على
المساحة عندى والمراد ان العقل المساحة
الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا
تحقيقه في اواخر اول مقاصد العلم من موقف
الامراض فليظفر فيه وعلى هذا يتزل الابرادات
فأتمل
قوله لان العلم ان العقل ما ذكرتم الخ) قبل كيف
والحضور نسبة بين الشئين ولم يقل احد من
الفلاسفة يكون العقل والعلم من المقولات
النسبية واوجوز كون العقل نسبيا فلا يجوز
ان يكون عبارة عن حالة نسبة اخرى يتحصل
في حقا دون بعض المجردات
قوله (لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغير)
قد يؤيد هذا بان العلم بما فيهم بالضرورة كل احد
اما بكنهه او بما يميز عن سائر اعيان ونوعه نعلم
قطعا ان مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي
سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا
ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل بل يدعى ان
عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين
المجرد وغير بحيث يكون احدهما علما والاخر غير
علم قبل المفهوم من تقرير الشارح انه حل هذا
الكلام على ان التغير شرط بعدم تحقق الحضور
ولا وجوده لانه يؤدى الى ان يوجد حقيقة الشيء
بدونه لا تنفاه شرطه وهو غير معقول فالصواب
ان مراد المصنف لم لا يجوز ان يشترط في حضور
الشيء لشيء المغايرة الذاتية بين الحضور والحاضر
صده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لا تنفاه
الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لاتنائها مع
تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض
واجب بان الاضافة في قول الشارح حقيقة ٣

الهندي الانسان لاشاها في قولنا حقيقة لانسان الحيوان الناطق وحيد يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندي وان كان حقيقته ذلك

قوله بجميع اوازمه القريبة والبعيدة) فوفى فيه بان جميع اوازم الشيء لا يلزم ان يكون معالوات له بل قد يكون معلولا وقد يكون عللة وقد يكون غيرهما واجيب بان الازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد هنا

قوله واذا علمنا معال العلم البعيد ايضا) فان قلت العلم بالازم انما يلزم اذا تصور المزوم قصدا ويكون العلم به تاما بالعلم الذي يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور الازم الاول قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهو لم يجر لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصديّة قلت فحينئذ نقول الدليل الذي ذكره لوسم دلالة على علمه القصدي بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدي بمعلولاته فلا يثبت المطالب

قوله وعل انه موجود وعل انه يلزم الخ) فيه ان المطلوب من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفسه معلولاته لا بوجودها فالعلمان الاخيران مما لا حاجة اليه اللهم الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلم يستلزم العلم بالمعول والعلم التام بهما عبارة عن العلم بهما جميعا ما هما ومن جلته عليهما ووجودها كازم العلم بوجود المعول داخل في المدعى

قوله لكن ما ذكرتم يدل الخ) دفع الجواب صاحب المقاصد بان الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ماله في نفسه اي من الصفات التي منها العلية ولا شك ان علم الباري تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاته المحصورة موجبة للمعول المحصور كان العلم بحقيقته موجبا للمعول بالمعول وهذا ضروري لا وجه لنته قلت العلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية ؟

اجزائه فيرتفع الجبل بها اي تلك الاعداد من الجبل وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول باننا اجتماعهما (بناقص اصلكم في جواز اجتماع اثنين) في محل واحد فان المعنى ان اجتماعهما مطلقا لا شرطا فانهما فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول ليس يلزم من تجوز مباشرة قيامت توليد الاجتماع المتلئين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (ذو عين ما وقع التوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كان وقوعه تولدا مشروطا بوجوده (فلا يلزم اجتماع المتلئين) لا متاع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجه آخر وهو ان تأثير المباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره. وذلك التأثير على سبيل الدليل لا ذكر لابلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المقصود من ابتكار الابتكار والموافق لذكر لفظة العين (الثاني) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت فعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب (وواقعهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والاحتياج في فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اي لزوم احتياج الباري (بناء على امتناع وقوع الفعل) لتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما وردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل الباري مباشرة وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغائب في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا (مع انه) اي الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في إيجاد الاعراض الى إيجاد الجواهر فلهذا هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوز بهضهم وواقعهم ابو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الريح الناصفة) واعتمادها عليها (ولا شك ان حركة الارواح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا (والجواب ما سبق في فعل الباري) من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرته تعالى ابتداء ويكون الترتب مجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالنظر فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند تذكره لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة بالقدرة وذلك اوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اي تذكر النظر (ضروري من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر) فلو وقعت المعرفة بالله به (اي بالنظر حال كونه) متذكرا (لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن ان تكون مأمورا بها وهو باطل احاطا واثار الى ثابتهما بقوله (ولانه) اي تذكر النظر (حينئذ) اي حين كونه مولدا (بولد العلم ولو عارضه الشبهة) اي لو كان التذكر مولدا للعلم اوله وان عارضه شبهة لانه قبل ممارستها كهي وبعدها (وجواب الاول مامر) من انه متى على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثاني) لاننا لمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح (وكلامنا فيه) ولا يمنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر (اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح) وذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليد عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليد عند عدمها (فان قيل الشبهة من فعل الباري والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليد (دفع فعل الباري لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل الباري ايضا (قلنا يلزمكم مثله في امساك الابدى القوي الشيء) الذي يترك عند اعتدال الريح العاصفة عليه (من ان تحركه) تلك (الريح سواء كان) تحرك ذلك الشيء فعلا (بمباشرة الرب او متولدا من فعله) الذي هو حركة الريح فاعو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والالام الحاصلة

فيعمل

يعمل الا قد عين لا تحصل (بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الاعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصططكاك ينها وكذا الحال في الالام الحاصل من الادمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لاننا لانفسنا اسباب بل جاز ان تكون مشروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابو هاشم التايفات) على الاطلاق لتوقعها على التجاوز فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنه ابو علي في التأليف القائم بحسب ما اوجدهما محل القدرة كن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بحسب ما اوجدهما محل القدرة) بحسب ما بينت لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج يتماهى عن محل قدرته لا يكون مباشرة بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما توليد في ابتداء حدوثه دون حال دوامه الى ما توليد حال حدوثه ودوامه) اذ لم يمتعه مانع (فالاول كالتجاوز المولدة للتأليف والوهي) اي تفرق الاجزاء المبنية بذات النجدة (المولد للالام) فانهما ولدان في حال حدوث حال البقاء (والثاني كالاعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع بولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الادمي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من التجاوز والوهي في ابتداء كهي في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او الما لزمه شرط في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السابع) اختلافوا في الموت المتولد من الجرح (اي الحاصل عقبيه هل هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فتفاء قوم واثبته آخرون) (والثاني له مراغم لاصله) في التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات (والثاني له مراغم للاجتماع) فان الامة اجتمعوا على ان المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيي ويميت ربنا الذي يحيي ويميت) السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب (وغيره) من افعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك (كاون الدبس وطعمه الخاصين بشره بالسواطة) عند طبعه (فانته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم والالوان متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسب (ومنه آخرون) وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والاحصل ذلك) الطعم والالوان (بالضرب) انما هو من افعال العبد (في كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتزكيتها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم والالوان المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شيء منها في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن) قد اختلفوا في الالام الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد (وهو مذهب جمهور المعتزلة) وقال ابو هاشم في المعتمد من قوله انه يتولد من الوهي (وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالام تفرق الاتصال (والوهي) يتولد من الاعتماد) وذلك لان الالام بقدر الوهي فله وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخاوصا في مالم يولم العضو (القوي) لمكتنزا وما هو الا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد (فيهما من الوهي) فان التفرق الحاصل منه في الرخاوصا اقوى من الحاصل في لمكتنزا فلا يكون الالام متولدا من الاعتماد بل من الوهي لان خاصة التوليد لاختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت) في القوة والكثرة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالام المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابتكار من الاعتماد الواحد في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اي اختلاف الالام على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القبل كاستند اليه اختلاف الوهي) على ما عرفت به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وغلظتم ذلك باختلاف العضوين

مستلزمة لعين المعول الخارجي وامان ضرورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك اذ الامكان يختلف الصور في كثير من الاحكام على ان علمه تعالى بذاته حضوري عندهم فلا حصول صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى يكون الماهية معقولة حضورها لذات المجرى القائم بذاته تعالى لم كون عليه معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له لم يلزم من علمه به علمه بالمعولات وهو المطلوب قلت اجيب عنه باننا لانسلم ان العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشيء اما بوجوده له متصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متاصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لهما وجود خارجي فليس لهما حضور باعتبار وجوده له تعالى متصلا لان اعتباري اتصاف الموصوف بصفة لا يقتضي ثبوت الصفة فيه ظليا ايضا فان لم يكن كون العلية معقولة لاصلا وهذا الجواب غير مرضي عندي اذ لو اصاب في حضور الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصول والحضوري في علمه تعالى بالمدومات وعاد ما مر بواحدة من لزوم التكرار في ذاته تعالى وان التزم ابو علي وراغم اصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندي منع ان العلم الحضوري بالعلية يستلزم العلم بالمعول وان استلزم العلم الحصولي بها علمه وهذا الاستلزام هو مبني الاستدلال وعلمها الحصولي هو المنوع في الجواب على ان حضور علمه تعالى لا يستلزم حضور علمه معلوله لما بعده فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى

قوله كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لهما في الخارج ولا في الذهن عندنا واما كونها معالة في ضمن الافراد فهو راجع الى تعقل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول وبهذا يظهر ان دلالة ثاني ملك الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالة علمه تعالى بالكليات

قوله فلا يوجبان الا علما كليا) اهل المحصر اضافوا بالنسبة الى الجزئيات المعالاة والافقي السالك الثاني انه تعالى يعلم ذاته ومن بيناته علم جزئي فتأمل

٢ قوله لا استلزامة التغير في صفاته الحقيقية قد ذكرنا في مسأحة العلم ان مذهب ابي علي ومناصبه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة قاله في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجعل الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم واما غيرهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم على الالتزام كما نهت فيما سبق على مثله

قوله قد تناقض كلامهم الخ قد يعتذر عنه بانهم اتفادوا ان العلم بالذات بوجوب العلم بالعلل لان العلم بها بوجوب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية اجسام لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان يكون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقا لا بالنسبة الى الواجب تعالى

قوله يعم المفهومات كلها اورد على معلومية الشكل اي جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بان العلم بنفس التغير اوصفة توجب ولا شيء يعم الجميع يعقل بغيره عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالجميع لان العلم باحده فيكفي بغير كل فرد ولا يجب تميز الشكل لا يثبت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الاحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضي التميز وقد يجاب بان العلم بوجوب تميز افعالي بوجدته تلك غير اذلول تغير المعلوم حينئذ عن ذلك التميز يمكن هو بالمعلومية اولي واما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق التميز عنه البينة والحق في الجواب ان التميز ههنا عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد

قوله وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو اى الصفاتية او بدونها على ما هو اى الافة

قوله والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متساوية في جهة المعلومية وامل المخالف لا يسلم ذلك

قوله من قال من الدهرية المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ما سذكروه في النبوات من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم يتفوتون القادر المختار فكانه بجول على نبي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من الشهور

في قول الوهي قال الفرق الضعيف بذلك اول فلم لا يجوزون استناد العلم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين العلم والاعتماد كالا يخفى (وايضا فيطه) اي يطل تولد العلم من الوهي (تفاوت العلم تفاوتنا لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الامة وما يحصل بذات العرق) فان هذين العلمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضوعين (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذات العرق اقل مما يحصل برأس الامة بكثير) مع ان حال العلم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث العلم بلا وحي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فن لم يجوز ان يكون قوله تعالى مولانا حكيم بان العلم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتولده لانه ومن جوز التولد في افعاله جوز كون العلم الصادر عنه متولدا من الوهي ويعلم من كونه مبنا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث العلم بالوحي اولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة ان افراده ولذلك لم يذكره الامدي * في المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرن وانفرد عليها الاجماع وهم باؤاؤها * (الاول الطبع) فان الله تعالى بل طبع الله عليهم بغيرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه (ونحوها) كالا فقال في قوله تعالى ام على قلوب افقنا فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة وادع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الان يمنع مانع والاصل عدمه فن ادناه يحتاج الى البيان والمعتزلة (او اوها بوجوه * الاول) وهو لا وائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اي ساءها عنوما عليها) ومطبوها عليها ومجولا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انانا) اي معوهم بذلك ووصفهم بالانوثة اذ لا قدراتهم على الجمل الحق (الثاني) وهو للجاني وابنه ونن نابعهما (وسماها) اي رسم الله قلوب الكفار (بسما) وعلامات (تعرفها الملائكة فتغير بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمعة تغير بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمعة للملائكة فيؤمنون من انسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر رسم بسمة يتحقق به اذمه واعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (ثالث) وهو للكبي (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) البعد عن المعصية (لعله انه لا يفهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كان ختم والطبع والاكنة والاقفال مانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكأوا) لذلك (كن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) اي ما ذكره من التأويل (مع الابتداء على اصلهم الفاسد) وهو ان يمنع الايمان وخلق الضلال فيجب فلا يجوز امتنه الى الله سبحانه وسأيتك بيان فله (يطه)

ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك (حيث قال سواء عليهم ما نذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم) لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك) اي كونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامه سميرة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها * (الثاني) من تلك الامور التي باؤاؤها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه جلاوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة تسمى بالطاعة ويخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهبي الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة

لا خلق القدرة اذ لا تأثير لها وجعلوا الهداية على معناه الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (او اوها بالصدور الى الايمان والطاعة) وايضا صاحب سبل الرشيد وتيسر مقاصدها والجزر عن طرق القواية كما في قوله تعالى واما محمود فهدىناه اذ لا شبهة في امتناع حله على خلق الهدى فيهم * والذي يطه به اي هذا التأويل (امور * الاول اجاع الامة على اختلاف الناس فيهما) اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق بهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلها بما (الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما نحب وترضى والطلب انما يكون للماليس يحصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا تصورت لها (واختلاف الناس) ليس في الدعوة تفهابل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه * الثالث كونه مهيذا وموقفا من صفات المدح) بمدح بهما في المعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا مدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (لاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله انه يموت فيه) فالقول عند اهل الحق ميت باجله (الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه) (وموته بفعله تعالى) ولا تصور تغير هذا المقدر بتغير ولا تأخير قال تعالى ما سبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من افعاله لامن فعل الله تعالى (و) قالوا (انه اولم يقتل اعاش الى امد هو اجله) الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى (وادعوا فيه) اي في تولده من فعل القاتل وبقتله اولا القتل (الضرورة) كما دعوا في تولد سائر المتولدات وانما انما عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بدم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا باجله) الذي قدره الله له (لما وان لم يقتله فهو) اي القاتل (لم يوجب) حينئذ بفعله امر الا مباشرة ولا تولد اذ كان لا يستحق الدم (عقلا ولا شرعا) لكنه مذموم فيه ما قطعنا اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانهم يماقتل في المحلحة الواحدة الوفاء ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجلم اغفر في زمان القليل لاقتل بمساحكم العادة بامتداعه ولذلك) اي وحكمكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان المالا يخالف العادة) كما في قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل) لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذاك ان احدهما باجله دون الآخر (ولولا روم الهرب من الزمان الشيع) وهو القدر في المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة الى الله تعالى فلا امتناع فيها فتحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذ انسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة بمنسوع لان مثله يقع في الواهب * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقا الله الى العبد فأكاه فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقع من الله شيء ليس) ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالخلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما وورعنا قال بعضهم هو كل ما يترقى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانتفاع من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد نهى عن اكله ومارزقناهم يتفقون اجب بان اطلاق الرزق على الملقح محاذر لانه بصده (واما هم) اي المعتزلة (ففسروه بالخلال تارة فادعوا عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) فلا يهاهم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروه اخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالحق له رزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي رد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقلين فانها منشأ لا باطل

٢ قوله لان العلم نسبة الخ قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه الفلاسفة وتأخروا المعتزلة والجواب ان المراد ان العلم بالمعنى المصدرى اعني الكشف والتميز نسبة لا بلاية نقر بالجواب فتأمل

قوله والجواب منع كون العلم الخ هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلي نظر فيه

قوله قلنا هي تقتضي الخ قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا ولا شك في ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم واهدهما فوجود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليم الذي ذكره وبالجمله ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم معرفة وآلة تلك النسبة واسطة الشئ الى صاحبه اولي واقدم من نسبتها الى آتته

قوله ونسبة اخرى بينهما وبين العالم كون هذه النسبة نسبة اخرى لا يتوقف على تحقق التفسير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد ان الكلام ههنا مسوق على نفي اقتضاء ذلك التفسير لجواز ان يكون لشي واحد بالنسبة الى شيء آخر بعينه كما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق التبيين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التفسير الاعتباري لكن هذا التفسير منفرع على تلك النسبة لاسابقا عليها كما في بحث العلم من موقف الاعراض والمقتضى هو اقتضاء سبق التفسير

قوله اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا يلزم المتغايرتين العالم والمعلوم لان معناه حينئذ تعلق العلم بالمعلوم فلا يقتضي الاعتبار العلم بالماوراء

قوله فان التفسير الاعتباري كاف الخ قيل التفسير الاعتباري انما يكفي في تحق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتقاد فقط والمقصود هو الاول وقدم في بحث العلم جوابه فليذكر

قوله اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه ان اراد النسبة الواحدة منهما ولا يلزم من انتفاءها عدم علمنا الا احد اجزائنا لجواز

ان نعلم كل جزء ينسب متعددة وان اراده مطلق
النسبة لم يحصل المطلوب فليتامل
قوله لان يمكن الحال (ايضا قد ثبت ان
ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل
والا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم
وقوع الحال
قوله والا فكل شيء من شئنا علم جميع الاشياء) مبني
على ان العلم بشئ اذا كان عين العلم بشئ آخر
في الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الاشياء
الاخر اذ الفرق في العينية في البعض والتعريفية
في البعض الاخر تحكم لا يساعد ضرورة
ولا بهان
قوله فيكون في ذاته كثرة غير متناهية (هذا
الما يدل على رفع الاجاب الكلي وهو ان ليس جميع
شئ من ماله تعالى ومدهاهم السلب الكلي اعني
لا شئ من الغير ملام له تعالى كما يصير ح به
الشارح فديالهم لا يطابق دعواهم فاولم يذكر
قوله غير متناهية لا يمكن تطيقه عليه اللهم الا
ان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح
من نسبة الغير الى الغير ما نسبته الى الغير فيلا يتفادرت
فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه
فليتامل
قوله اذ لم يقل مقبر من غير (وايضا يلزم
ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعاقبة بالعلومات
الغير المتناهية كما ذكره الفرقة الثالثة
قوله تفصيلا لاجالا الخ) يريد ان الجواب
الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهية
اجالا لتفصيل هذا الجواب دالا على انه تعالى
يعلم تفصيلا لاجالا والحق انه تعالى يعلم اجالا
وتفصيلا فلذا اعرض عنهما واجاب عن اصل
الاستدلال بوجه لا يحذور فيه
قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة) لاشك ان هذا
يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه
ولهذا كفت الفلاسفة فلا وجه لنفي غاية
الجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير والجهل
على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين
الجهلين حتى يلزم احدهما دون الآخر وقد يتبادر
عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث
هي جزئيات جسمانية وان كان كما لا للوجود
الا انه ليس كما لا لمفسلة لانه واجب نقصانا
من وجه لا يستلزمه الجسم والتفصيل فلا استحالة
في عدم ثبوت الواجب تعالى وانت خبير بان هذا
الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية

كثيرة متفرعة عليها وبطلان القروع للزومة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس في الاعمار)
وهو الرخص والقلاء (المعبر هو الله على اصله كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع
اهلها اليه عليه السلام وقالوا سمرنا يا رسول الله فقال السمر هو الله (واما عندهم فمختلف فيه
فقال بعضهم هو) اي السمر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء
بمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى) وهو ثقل الاجناس وتكثير الرغبات
باسباب هي من فعله تعالى (المقصد الرابع) انه تعالى يريد لجميع الكائنات غير مريدا لا يكون) فكل
كائن مراد له وليس بكائن ليس مراد له (هذه مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز استناد الكل اليه
جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا في التفصيل (منهم من لا يجوز استناد
الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى (لا بهما الكفر) وهو ان الكفر والفسق
ما مور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف
عن الاطلاق (الى التوقف) والاعلام من الشارع (ولا توقف منه) اي في الاستدلال تفصيلا (وذلك)
الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجالا لتفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنس (ان يقال الله خالق كل شئ
ولا يصح ان يقال انه خالق الاله ذوات وخالق القردة والخنازير) مع كونهما مخلوقا له تعاظما
(وكما يقال كل ما في السموات والارض) اي هو المالكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لانهما مضافا
غير المالك اليه) ومنهم من جوز ان يقال الله مراد للكفر والفسق والمصيبة معاقب عليها (وقالت
المعتزلة هو مراد) بجميع افعاله غير ارادته الحادثة عنده من اثباتها واما افعال العباد فهو مراد
(للمأمورية) منها (كراهه للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله
وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فمعه كرهه والتبذير يريد وقوعه ولا يكره تركه والكره عكسه
واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لئلا ما نه مراد للكائنات) باسمها
(فلا تخالف الاشياء كاهلها) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ
بلا كراهه مراد) بالضرورة (وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص
بعضها بالوقوع وباقائها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة
لاحد المقدورين هو لارادة) كامر (ولا بد منها) اي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات
دون بعض وفي تخصيص الموجودات بوقائها (واما انه غير مراد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر)
مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لا متاع ان قلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باسماياته
والمسلم باسماياته الشئ لا يريد) بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقسم فيلزم الانقلاب ولا فيلزم
عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يصور منه) اي من العلم باسماياته الشئ (صفة مرجحة
لاحد طرفيه) لا احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان
الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو متعوض بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فان احدث طرفيه
واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة (وبعض هذا) الذي هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف
في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا مروى
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد نقلته الامة بالقول فيصح ان يكون مؤيدا بل بما يتجوز به ايضا
واما صرح بالاطلاق دفعنا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية
كما تأوله المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه
(والاول) وهو ما شاء الله كان (دليل الثاني) وهو انه تعالى غير مراد لما لا يكون وذلك لانه عكس
بعكس التقييد الى قولنا كل ما لم يشأ الله (والثاني) اعني ما يشأ لم يكن (دليل لاول) لانفكاسه
بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احبوا) اي المعترضة على الله تعالى لا يريد الكفر والمعاصي
(بوجوه) عقلية * (الاول لو كان تعالى مراد للكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد

بعد) عند العفلاء (عقوبها) فيلزم السبق في احكام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلما لا نسلم ان الامر
بخلاف ما يريد بعد عقوبها وانما يكون كذلك او كان الغرض من الامر محصورا في ابتغاء الامور به
يوضحه وجوه ثلاثة الاول ان المحسن ابعده كل بطبعه لا قديما ولا يريده منه الفعل) اما الاول وهو
ان الصادر منه امر حقيقة فلا ياتي العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) اما الثاني وهو انه لا يريد
الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الاضطرار (اخاع او عصي) فلا ينفقه في الامر بما لا يريد الا امر
(الثاني انه اذا عاقب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته والملك يتعده بالقل ان لم يظهر عصيانه
فانه يأمره بفعل) تعهيد العذرة (ويريد عصيانته فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله) بل ما يخلصه
عنه فقد امر بخلاف ما يريد ولا ينفقه فان قيل الوجود ههنا صورة الامر لا حقيقة فان العاقل
لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قديما يريد ما علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة
بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا * (الثاني) ان الملجأ الى الامر قديما ولا يريد فعل المأمور به
بل يريد خلافا ولا بد من بعضها * (الثاني) من وجوه استدلالهم (لو كان الكفر مراد الله لكان فعله)
والا يان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابه وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة
موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاها عنه في الصور المذكورة قال الامدي
ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا بعد منه طاعته كيف والارادة كاشنة والامر
ظاهر واهذا يقال في العرف فلان طاع الامر ولا ينفك طاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا
في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني يفتي عن الرضا بالكفر دون
الاول (وهو افظى) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاه
بالقضاء واجب) اجاعا (فكان الرضا بالكفر واجبا والامر باطل لان الرضا بالكفر كفر) انفا (قلنا
الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر
انما هو (بالنظر الى المحل لا الى الفاعلية) يعني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتباره فاعلية له واجبا
ايه ونسبة اخرى الى العبد باعتباره محليته واتصافه به وانكاره باعتباره النسبة الثانية دون الاول
(والرضا بالكفر) اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك
لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتباره صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتباره وقوعه
صفة لشي آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء) وهو باطل اجاعا * (الرابع لو اراد الله
الكفر بخلاف مراده الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكافيا لا يطابق) لان الايمان ممتنع الصدور
عند حينئذ (قلنا الذي يمتنع التكليف) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) لكسبية (عادة) اما استحالته
في نفسه كالجزم بين التقييد والامتناع صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران
في الجو (ما لا يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان في نفسه) امر (مقدور) يصح ان يتعلق به
القدرة لكسبية عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل)
لا قبله وعدم المقدورية (هذه المعنى لا تمنع التكليف فان الحديث مكلف بالصلاة اجاعا
(فمذه) دلالة الدليل (المراد) بما احبوا ما نال تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاول
سيعول الذين اشركوا لوشاء الله ما شر كنوا لا يؤا ولا اخر من شئ) (حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا
اشركوا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما شر كنوا لما صدر عننا تخريم المحلات فقد استندوا كفرهم
وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالهم وبين بطلانها وذهبهم
عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفعه لدعوته
وتعللا لعدم اجابته وانقياده لاغوي ايضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى في صدر عنهم كلف حق واريد بها
باطل (ولذلك ذمهم بالكذب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الناعة والتابعة (دون

محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا
الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى
قوله بوجوب التغير في ذاته من صفة الى صفة)
هذا انما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة
او كلام الزمخشري كما بينت عليه في الدرس السابق
ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان
التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة ايضا وبوجه
ان المصنف اجاب عن لزوم التغير وصرح بالشرح
بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة
قوله لان العلم عندنا اضافة الخ) رد هذا
الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة
اوصفة حقيقة ذات اضافة بدون الصورة
لزم ان لا يكون الباري تعالى عالما بالحوادث قبل
وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج
وهو ظاهر ولا في العاقل لان المفروض ان
لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة
الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه
واجب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وان
لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف
الاعراض ما فيه واخرى يمنع ان الاضافة
متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيانه
الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان
المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو
المشهور من رأي اهل السنة لا يتخلو عن اشكال
واعلم ان الجواب يكون العلم اضافة محضة انما
هو من طرف بعض التكليم اذ قد سبق ان علم الله
تعالى عند الاشاعة صفة موجودة قديمة
فقد يبرز كونه امرا اعتباريا لا لا لائمة واواسط
افظ عندنا ان كان اظهر
قوله بل في مفهوم اعتباري وهو جاز) توضيح
هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم القديم
كالرأفة التي يتوارد عليها الصور المختلفة فعند
ورودها يتغير تعاقب المرآة لانفسها واعتراض
عليه بان اللاحق مستند ان العلم صفة يتكشف بها
الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي
الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث
عند حدوثها ويؤول عند زوالها والقوم
قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك
وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب
قوله وادراك المتشاكل انما يحتاج الخ) هذا
كلام تنزيه والا فقد صرح الشارح في مباحث
القوى الباطنة ان ارتسام ماله امتداد في النفس
انما يستحيل اذا كان حاول الصور فيها كقول

٢ الاعراض في محالها وهو مجموع وتلخيصه ان
كون الشيء ذاتا مقادير انما هو بحسب الوجود
الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود
الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آله جسمية
قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة (اعتراض
عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجود وسيوجد واحد
لكن لا شك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود
متعارضان فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم
واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه
هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجود والعلم
بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجوده يعلم
انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم
الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود
فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما
فان يلزم التغير والحق ان ما سلكه الشارح بقوله
وتوضيحه الخ يشير الى توجيه جواب المشايخ
ويدفع عنه الاعتراض المذكور
قوله كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية
زمانية) فيسهل بحث لان الله سبحانه ليس بواقع
في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك انه مقارن له
كامر وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان
مقياسا اليه تعالى بالوصف الثبوت وبالجملة المكان
بمجموع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه
القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني
وهذا ظاهر واما الزمان فاجزؤه متممة
الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات فلا تكون
مجمعة فيه فالقول بان نسبته تعالى الى جميع الازمنة
سواء مع مقارنته للوجود مثلا على انه ليس بواقع
في الزمان لا يتصلو عن اشكال فالاول في بيان
عدم لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان
ولا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا
بل يقال ان الله تعالى يعلم ان الجزء المعين من الزمان
لا باعتبار الماضي والمستقبل والحضور بل بحسب
ذاته تعالى طرف الحادث الفلاني والعلم بهذا
الوجه لا يغير بتغير الازمنة سواء كان العلم زمانيا
اولا وهذا ظاهر عند الامم
قوله قال بعض الفضلاء الخ (قال الاستاذ
الحق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات
المتشكلة يحتاج الى الالات الجسمانية يتنافى
ما جعل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه
المسئلة فنافاة مذهبهم على اي محمل حل لاصل
من اصولهم المقررة عندهم لازمة لا محال فاجابهم
عنهما

(٣٩٢)

الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم
اجمعي) فاشار الى صدق مقالهم وفساد عرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها)
فانها تدل على ان ما كان سيئا اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا (فلنا) اراد كونه
(مكروها) لانه مكروه في مجازي عاداتهم لمخالفة المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله
مكروها (او) اراد بقوله مكروها كونه (منها) عذرها (و) انما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) اى
حمايين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد
كان) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (فلنا) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على بعض
فانه كان ومرا دى لا يظلم عليهم فانه ليس مراد (و) لا كما قيل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان)
ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كان والحجة) هي
(الرابعة) فالفساد ليس مراد (فلنا) المحبة (ارادة خاصة وهي ما لا ينفك عنها) وموافق (ونفي
الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والارادة هو الارادة (فلنا) الرضا ترك
الاعتراض والله يريد الكفر للكافرو يعرض عليه) ويؤاخذه به (ويؤيده ان العبد لا يريد الا لام
والامر اض) وليس ما مراد ارادتها (وهو ما مراد بترك الاعتراض) عليها فالارادة اعني ترك الاعتراض
بغير الارادة (ثم هذه الالات معارضة بالآيات) اخرى (هي ادل على المقصود منها الاولى ولوحده
لجهم على الهدى الكثيرة ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعي) والمعتزلة
حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظروا على مشيئة القسور والالقاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر
وتقييد لما طلق من غير دلالة عليه (الرابع او ثبت الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم) وعطى قلوبهم بالامان
فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزكي أنفسهم وهم كافرين) فلو فهم
على الكفر مراد الله (السادسة واقدرا ما لجهم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لاراد الله
ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولك لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال
بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله
شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان
مراد الله لكان مكوونا واقع الكثرة مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه فنجتص بافعاله ولا يتناول المعاصي
على رأيهم (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير من حكمة الخ) لم قصد
الرابع (في نفي رأى الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خبر محض) لاشرفه اصلا (كاقول
والافلاك واما الخراف غلب عليه كافي هذا العلم) الواقع تحت ككرة القمر (فان المرض مثلا وان كان
كثيرا فالحكمة اكثر منه) وكذلك الامم ككبر والذلة اكثر منه فالوجود عندهم فخصر في هذين القسمين
واما ما يكون شرا محضا او كان الشرف غائبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل
ان يقول لما ذالم يجد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن نفيه هذا العالم من الشرور
بالكلية) لان ما يمكن برأيه من الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خبرات كثيرة تلزمها شرور
قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحيث (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا
في القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا في القضاء دخولا بالاتباع
(والعرض) انما (الترم قوله) اى فعل ما غلب خبره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لانه يهدمه دور معدومة ولا يتألم) به (ساح في البر
او البحر) رشدا الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والاسرى الفساد اليه
فانه يأمر بقطعها ويمنعها لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير من لزوم شرا قليلا
فلا بد للعاقل ان يختاره وان احتجز عنه حتى هلك لم يمد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يغفل
على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما غي عليه
فيما لا يزال وقدره ايجادها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند

(الفلاسفة)

(٣٩٣)

الفلاسفة فانقضه عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن
النظام واكمل الانتظام وهو المسمى بمرادهم بالثانية التي هي مبدأ لقيضان الموجودات من حيث
جبلتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها
على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستدلون بوجودها الى ذلك العلم
بل الى اختيار العباد وقدرتهم

في المقصد الخامس في الحسن والقبح والقيح

عندنا (مانهى عنه شرعا) نهى تحريم او تنزيه (والحسن بخلافه) اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب
والندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكعمل الله سبحانه فانه حسن البدا
بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باغراق الخوصوم وفعل الصبي يخفف فيه
(ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اى حسن الاشياء وقبحها (عائد الى امر حقيقي)
حاصل (في العقل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كاترعه المعتزلة (بل الشرع هو الثبوت والمبين)
فلاحسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو كس) الشارع (القضية) حسن ما فهمه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتعا وانما الامر (فصار القبح حسنا والحسن قبيحا كافي الشئ من الحرمة الى
الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة) وقالت المعتزلة بل الحكم بها هو (العقل والفعل حسن او قبح
في نفسه) اما ذاته واما الصفة لازمة له واما الوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف
ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له ان يعكس العضية) من عند نفسه
نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الزمان او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف
عنا تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه (ولا بد اولا) اى قبل الشرع في الاحتجاج (من بحر رحل
الزراع) ليتضح المتنازع فيه ورد النفي والاثبات على شيء واحد (فمنهم) وبالله التوفيق (الحسن والقبح
يقول ايمان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة
نقصان (يقال العلم حسن) اى ان اتصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اى ان اتصف به نقصان
واقضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها (ان مدر كة العقل) ولا تعلق له
بالشرع (الثاني ملازمة الغرض ومتافره) فوافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنها لا يكون شيئا منهما (وذلك ايضا على) اى مدر كة
العقل كانه في الاول (ويختلف باعتبار فان قل زيد مصلحة لا عذاته) وموافق الغرضهم (ومفسدة
لاولياء) ويختلف عرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقة والالم يختلف كما
لا يتصور كون الجسم الواحد اسودا وبياض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والذم بالثواب والعقاب
تاجلا واجلا) او ان الذم والعقاب كذلك فان تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا
ومتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منه فهو خارج عنهما
هذا في افعال العباد وان اراد به ما يشتمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع) فهو عندنا شرعي (وذلك لان لافعال كلها سواسية
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة
امر الشارع بها ونهيه عنها) وعند المعتزلة عقلي فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
(جهة حسنة) مقضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او قبيحة) مقضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
(ثم نهى) اى تلك الجهة المحسنة والقبيحة (قد تترك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق
التبغ وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تترك بانظر كحسن

(مواقف)

(٩٩)

(تاني)

٢ قوله الاول حقيقة انه سيقع خبر حقيقة انه
وقع الخ) لا يخفى انه اذا رجع كلام المشايخ
الى ما مر فله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج
اذ حقيقة سيقع حقيقة وقع وان كانا متفانين
الا انه لا يتحقق سيقع وقوع بالنسبة الى من ليس
علاه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض
ومستقبل
قوله فقد رجع الثالث الى الاول) قد يجاب
عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان ككلا
من العلمين ينفيك عن الآخر وانفكالك الشيء
عن نفسه محال ثبت تغايرهما وهو ظاهر الا
انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار
ويشهد به شهادة بيته قوله وقد يعبر الخ فانه
صريح في بيان انفكالك كل منهما عن الآخر فعلى
هذا لم يرجع الثالث الى الاول
قوله والصواب كما هو في الاربعين) رد عليه
بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات
وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان
يكون معلوما باعتبار وجه ولا باعتبار وجه آخر واجب بان
المراد انه يمكن العلم بانه عالم بأنه سيقع في الجملة مع
الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى
هذا ثبت تغاير العلمين بالذات
قوله ورد عليه بانه يلزم الخ) قد يجاب
عنه بان اشياء في الازل انه سيوجد زيد فيعلم
حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد
زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم الجهل
قوله كالعالم بالشيء والعلم بالعالم) قد سبق منا
الناقشة في هذا التثليل وتوجيهه وبيان ان
انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز
تعلق العلم الواحد بالتعدد يكون علم بالعالم نفسه
ووجود آخر فليست بر
قوله في القدم والحديث) اى الازلية والتجدد
قوله عالمه تعالى تعلق الذات الخ) قيل
المبالة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل اصل
الدليل اذ مساواة بين علمه تعالى وعلمه الا في التعلق
بعالم واحد وان ثبت فقد تناسوى ذات الله
تعالى علما في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى
مثلا لعالمه تعالى في محال فاذا لم يثبت المبالة بين
ذاته تعالى وعلمه مع المساواة في التعلق فكذلك بين
علمه وعلمه اوفيه ما فيه
قوله سلنا التامل الخ) لا شك ان تسليم التامل

قوله سلنا التامل الخ) لا شك ان تسليم التامل

٢ تنزل لإبطال رأي المعتزلة والافلاس كماله
 تعالى شيء في ذاته وصفاته
قوله كما في الوجود (قال في حواشي التحرير المتكلمون) قالون بان الوجود مشترك متواطئ حكوا بان الوجودات متماثلة
قوله والجواب ان التعدد في العلاقات العلية قد سبق البحث في حواشيه على واحد بالعلوم المتعددة وانه مني على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافية وان قيام علم مقام علوم مختلفة لا يتلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فيلنظر فيمن سبق
قوله وهي اضافية فيجوز لاتناهيها (صرح فيمن سبق من اراهم ان التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس يستحيل اذ لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا في بعض المواد لا يبرهان التطبيق بل ادليل آخر
قوله والجواب المعارضة) قيل عليه التمسك بالدليل السمي على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم الرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم اعلى نفسه واعلم ان الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي اوردها ام لا تختلف الآمة فيه فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق بين التمسك والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لان تأويل المتعددة اصعب من تأويل الواحدة خصوصا ان هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا
قوله وتأويله بالعلوم خلاف الظاهر (عدا ليس كما ينبغي لان آمة التفسير من المعتزلة واهل السنة يجتمعون على ان المراد من العلم العلوم وقد استدلل عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وايضا العلم على ظاهره بخلاف المضائق اي لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بارجح من تأويل العلم بالعلوم فكلامه ههنا لا ينبغي ان يلتفت اليه
قوله اي على انه عالم) الانسب لما سيذكره الآن من ان جبرئيل تعالى عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يقول ههنا اي على انه عالم قادر ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بين الحكماء ؟

الصدق الضار وفيه الكتب النافع فضلا وفلا تدرك بالعقل (لا بالضرورة ولا بالنظر) ولكن اذا ورد به الشرع علم ان علم جهة محضة كافي صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجه الشارع (او) جهة (معجزة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمة الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر وفيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بظنره (ثم فهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها ادواتها لا صفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقة (اتوجه ذلك مطلقا) اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل اوفيه لذاته كاذب انه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة بل يكفي له لثبته الصفة القبيحة (و) ذهب (الجباي الى ثبته) اي في الوصف الحق (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها صفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كافي اطعمة اليتم تأديبا وظلا (واحب ما غفل عنهم في عبارات الحديث قول ابن الحسين البيع ما ليس للممكن منه ومن العلم بحله ان يفعله) اعتبر قد التمكن احترازا عن فعل عاجز والمجأ فانه لا يوصف بيقبح ولا حسن وقيد العلم بالخروج عنه لحرمان الصادرة عن لم يبلغ دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من في شاطئ الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واداد بقوله ليس له ان يفعله ان اقدام عليه بلا علم عقل العفلاء (ونذره) اي ينبع هذا التعريف المذكور لا يبيع تعريفا آخران لهما احدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في اسحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان لا تادار العالم به ان يفعله (والذم قول او فعل او ترك قول او فعل يبي عن اقتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصور هذا التحريم بقول (لنا) على ان الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان) الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح (لان ما ليس فعلا اختياريا لا ينصف به هذه الصفات) (اخفا) منا ومن الحصوصم (بيانه) اي بان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك تمتع (وان لم يتمكن من الترك) ولم يتوقف (وجود الفعل منه) (على مرجع بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب) يرجع وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجع لا يمكن ذلك) المرجح (من العبد والنا) نقلا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (و) (تسلسل) وهو محال (وجب الفعل عنه) اي عند المرجح الذي يتوقف عليه (والاجاز مع الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (الى مرجع آخر) اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان انه قيا كاهم واذا احتاج الى مرجع آخر قلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطرار باو على التعادير) اعني امتناع الترك وكون الفعل انه قيا واضطرار (فلا اختيار للعبد) في افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا ينصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالايجاع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب الدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العفلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله ويقر في الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع) لانه مفسدة باطلة ومكارة ظاهرة (وايضا فانه) اي دليلكم (بنى قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في افعاله والمقدسات المقدمات والتقرير الثمر) فقال ان لم يتمكن من الترك فذلك وان لم يتمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجع الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى (وايضا فانه) اي هذا الدليل كاي في الحسن والقبح لعقليين (ينفي) ايضا (الحسن

واقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لا به تكليف مالا يطابق) ونحن لا نجوز (واتم وان يجوز عوه فلا تقولون بوجوهه ولا يكون كل التكليف كذلك) اي تكليفا لا يطابق كالم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بههنا هو جوابكم فهو جوابنا ولا يظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانهم امن صفة الافعال الاختيارية فان حركة الرتمش والتأم والمغنى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكليف بامرهما تكليفا لا يطابق ولا غائلا به (وايضا فالمرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا ينافي الاختيار) بل يثبت وهذا السؤال هو الحاصل وما قبله اما نقض اوفي حكمه (فتلما الاول فان الضرورة وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلنا افاهم على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثاني) وهو التمسك بافعال الباري (فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع للمرجح انه في) لا اختيار (اي هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلة بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسببه الداعي (ونحن لا نقول بهما فان الرجح مجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفي الفعل لا الداع (عندما جاز ولا يخرج ذلك لفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع وامطشان الواحد للقدحين المتساويين) واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بيمينه جارا في فعله تعالى لا تاختارانه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قد تم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كافي فعل العبد اذ كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى قدم) هو ارادته وقدرته المستندان الى ذاته ايجابا والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل لانتفي الاختيار والاجاز ان يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقا كاهم في العبد قلت لنا ان تختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطع او قدم هذا امر مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح آخر حتى يتسلسل) اذ لا يجوز لي المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (واما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الراجح العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا ينجح علينا النقض بالشرعي (واما الرابع) وهو الحل (فقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترب على ذلك الداعي ووجب الفعل (يحصل) اي ذلك الداعي مع ما يترب عليه (له خلق الله تعالى ايا وقد يذره) اي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم الحكم) بالحسن والقبح (علا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد) كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنه كما قاله بعض اصحابه) كما امام الحرمين (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقدم مطالبنا (الثاني) من الوجهين وانما يقتضيه حجة على غير الجباي (او كان فيج الكذب ذاتيا) اي لذاته اولصفة لازمة لذاته (للمتخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اي الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظلم (بل يجب

٢ قوله لانها في حقنا اما عندنا المراجح النوعي
 انقلنا من عبارة الشارح اوردها ليضم اليها قوله واما قوة تمنع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المصنف هذا المعنى الاخير لانه اورده وحده في اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى آخر تنبيهنا على الخلاف اوعلى تحقيق الحق كما اشيرنا اليه هناك
قوله ومن المعتزلة انه صفة (القائلون به) قدماه المستزلة الثبوت للاحوال لا متأخر وهم الثاقبون لها القائلون بان صفته تعالى عين ذاته وتعليقهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافي تعليقهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما ينبغي
قوله فقله بالدليل (اي فليتمسك بالدليل او بالدليل واجب عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبدأ افادة للتخصيص
قوله في انه تعالى مراد) قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الما طرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والريد ينظر الى الطرف الذي يريد
قوله هي احاطة علم الاول) اي علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة
قوله من غير ان يعمد قصد وطلب) فالاول امر والتواهي الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقضاء العلي افيضان الخبر في الكل والابعاد عن الشر
قوله واي القاسم البجلي) هذا مع قوله فيما سبأني قال الكبي الخ يدل على ان ابا القاسم البجلي غير الكبي وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم يعني من المخالفين في عموم قدرته تعالى ابو القاسم البجلي المعروف بالكبي وهذا يدل على عدم تفارهما لكن ما ذكر ههنا يوافق ما في ابيكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبجلي والكبي ولو ثبت تعدد البجلي والكبي لتساقى التوفيق بين الكل واعلم ان نقل الكتاب ههنا بخلاف لما في الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا في افعال نفسه عند ابي القاسم البجلي انه موجودا وفي افعال غيره انه امر بها ولما في ابكار ؟

٢ افكار حيث قال فيه واما النظام والكبرى
والجنى فانهم قالوا ان وصف الله تعالى بالارادة
شرعا فليس معناه ان اضيف ذلك الى افعاله
الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد
انه تعالى امر بها وامل هناك نقلا آخر منهم اختاره
المصنف والشارح وان لم نطلع عليه
قوله ان ظنه او اعتقاده الخ اما زاد الشارح
قوله او علمه بنا على ان الظن وكذا الاعتقاد
يستعمل في حق تعالى مع عموم قوله كل عاقل
اما اذا مراد به العلم ثم هو كلام المعتزلة ولا
يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف
لا يكفي صحة المعنى واما قول المصنف ان ظنه
واعتقاده من قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول
الاعتقاد والظن اللهم الا ان يخصص بالاجازم
اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم
قوله بالداعية انما فيه للبالغة كما في علامة
اولئك من الوصف الى الاسمية وقد يستعمل بدون
التاء ايضا كما سيأتي في كلام الشارح
قوله زائدة على الداعي وهو المائل التابع لاعتقاد
التابع كما مر في موقف الامراض
قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا رد بان
هذا المعنى لا يصلح تخصيصا لاحد طرفي المقدور
وهو المعنى بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لا يخرج
عن الايجاب
قوله وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه
المصلحة المذكور في المحصل وغيره ان معنى
ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به واما
ما ذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة
فانما هو الاشارة الى شرح الابرهري على انه قد ورد عليه
بانه قول ابي الحسين كما سبق والسياق يدل على
تغاير مذهبهم وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار
اختلافهما في معنى ارادة فعل الغير
قوله فلا بد لتخصيصه الخ ولا يجوز استناد
التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة
زائدة على محو ما في الحياة لا ينفى القدرة
قوله وليس ذلك التخصيص القدرة اعترض
عليه الطوسي في تلخيص المحصل بانه مناقض
لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير
مرجح وجوابه ان المراد بالرجح النسق لزومه
هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا
واليه اشار المصنف حيث قال في مباحث الارادة
من الموقف الثالث لا يقول لا يكون للفعل مرجح

الكذب حيث لا دفع للظالم عن المظلوم (ويذكر تاركة قطعاً) فقد اقصى الكذب بغاية الحسن
(وكذا) لم يحسن بل يجب (اذا كان فيه انحاء متوعدة بالقتل) ظلم لا يقال الحسن والواجب هو العصمة
والانحاء وقد يحصل ان يكون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورة الخير بلا قصد الى الاخبار او يقصد
بصلاصته معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل
ان في المعارض لمسدوحة من الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الايمان به فيها لاجل انما
نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولوجوز حل كلامه
في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد
في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كاذبا اذ الكلام الاو يمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا فبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن
الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (ولا صحاب) في ابطال التحسين والتفخيخ العقليين
(مسالك ضعيفة نذكرها ونشر الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا جاء الغد فكذبه
اما حسن فليس بالكذب فبحالذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه) اي تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس
ومستلزم انقيص قبيح) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتمين الاول وهو ان
لا يكون قبيح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا) لان لم يستلزم القبيح قبيح لان الحسن
لذاته قد يستلزم القبيح فتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير متع) فيكون مثلا الكلام الواحد
من حيث تعلقه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للتبجح الذي هو الكذب فيما قاله
امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائمين بالوجود والا اعتبارات فلا يتبع من هذا المسلك
جهة علمهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يحجه ذلك ان يقال لم يتكلف القبح عن الكذب بل هو قبيح
باعتبار تعلقه بالخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانحاء وقد بيناه ذلك
(او تلزم قبيح) اي قبيح كلامه في الغد (مطلقا لانه قبيح ما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح)
ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما يحسن فيه (انما يحسن) اذ لم يستلزم القبيح
وانت خير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجود الاعتبارية فضعف هذا المسلك
انما يظهر اذا جعل دليلا على اطلاق مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال
زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد في الدار)
اذ لا قائل بقسم ثالث (والشماعان باطلاق الاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه
يستلزم كون عدم حزمه الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط
لا يقع ان يكون عدم الثالث قبيح) اي قبح الكلام الكاذب (لكونه كاذبا ان قام بكل حرف) منه
(فكل حرف كسذب) اذ المفروض انه متصف بالتبجح الملل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من
صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لثبوتها) اي ترتب الحروف (وتقتضي المتقدم)
منها (عند حصول المتأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالتبجح الذي هو
صفة ثبوتية فالمصنف رد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او يجمع وعنها واما الامدى فانه
قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فليقتضى قبحه امان ان يكون صفة لمجموع حروفه ولا حادها
والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لغيره يوقى لان مقتضى له لا بد ان يكون
ثبوتيا فلا يكون صفة لعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضى التبجح في الخبر الكاذب انما هو الكذب
ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كل حرف خبر او هو محال (قلنا هو) اي القبح (من صفاته النفسية)
لان صفاته المعنوية (فلا يستدعي صفة) يكون هو مالا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين
بان حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لصفاتها حقيقة قائمة بها وهذا الجواب انما يحجه على تقرير
الامدى واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى
ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقصوره صفة لامر عديم لجواز ان يقتضي

ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل اعتكافها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط
اتصافه الاخر اليه فبحه لكونه جزء خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا وهو جوابكم
فيه وهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) اي كون الفعل (قبيحا ليس بنفس ذاته) ولا جزأ منها
(لتعلقها دون بل زائد) عليها (وانه موجود لانه يقتضي الاقبح القائم بالمعدم فيلزم) حينئذ
(قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان يقتضي
العدم لا يجب ان يكون موجودا وارفعنا التقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا
لاننا امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتفاضة بالامكان والحدوث)
فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امر موجودا جار فيه جامع كونهما اعتباريين (الخامس
علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله) فلو لا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده
لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد
يقال لو كان القبح ذاتيا لم تقم الملل على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وطنه اما ذات
الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله (قلنا) لان لم يستلزم القبح او علة حاصل قبل الفعل بل (يحكم
الفعل بانصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه
لا انتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذات ثابتة متقرة في الازل فيصح
عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزؤون بقبح الظالم والكذب الضار والثالث وقتل الانبياء
بغير حق) وكذا يجزؤون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء
(وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح والحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع من لا يدين بدين اصلا)
كابراهيم (ولا يعرف اذ يعرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذي ذكرناه
(لا يخفى) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اي حزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح
في الامور المذكورة (بمعنى السلامة والسفارة اوصفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انها
بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال حاز ان يكون هناك حرف عام
هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه
الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً) بالتردد وتوقف فلو لان حسنه مركز في عقله
لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه
قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كان كان المنفذ طفلا او مجنوناً
وليس منه من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضرر) بل ربما يتضرر فيه بسبب شقاق
فلينق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه
قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم) كون (الكذب متافرا) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء
بحققة) فاختياره الصدق للامة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه (واما حديث الانفاذ فذلك
رقة الجندية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) اي يتصور اشرافه
على الهلاك (فيحسن فعل النفاذ اذ قدره فيجبر ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما)
الطريقان (الازاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما
هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (الحسن) اي لم يمتنع (منه الكذب وفي ذلك ابطال
للشرايع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالجمرة (كاذبا فلا يمكن) حينئذ
(تمييز النبي عن النبي) فلان ثبت الاحكام الشرعية وتلقى قائمة البعثة وانه باطل اجماعا وحسن منه
ايضا (خلق المجرة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع
الكذب) منه تعالى (مستندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم استناده منه

٢ على عدمه بل لا يكون اليه داع
قوله اي العلم بوقوع شيء الخ (اشار بالتفسير
الى ان ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما
يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب
ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان
المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له
واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم
العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى
وقوعه يجب ان يقسم لاستحالة كون الموجب
تابعا للاربع والجواب ان المراد بالبحساب العلم
بالوقوع له استلزامه انما يفهم من استلزام المسبب
للسبب لا عكسه حتى يثنى التبعية على ان اصحابنا
يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم الى
الضدين وعدم صلوحه تخصصا لاحد الطرفين
كما يشير اليه فان قلت هب ان العلم بوقوع شيء
يتم للوقوع لكن العلم بانفع في وجود ضده من
في وقت معين ليس تابعا لوقوع ذلك الضد
فلم لا يجوز ان يكون تخصصه قلنا لا يلزم ان
لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في حديثي العطشان
والهارب على انه يلزم الايجاب حينئذ وقد ابطالوا
بالدليل السابق نعم يرد على المصنف ان دليله انما
يدل على مقابلة التخصيص افراد من العلم واللدعي
مقارنته له مطلقا
قوله فثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قبل
عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص
تعلق الارادة باحد الضدين في وقت معين يتم
الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فن ان يلزم
التسلسل واجيب بان التخصيص ليس الارادة
كما سيظهر اليه في البحث الثاني فاذا كان نسبتهما الى
الجميع واحدة فلا بد لتخصيصهما من ارادة اخرى
ويلزم التسلسل في الارادات فالمراد بالارادة
في قوله مقارن للعلم والقدرة والارادة هو الارادة
المفروضة اولا
قوله فاذا كان تعلقه باحدهما لذاته الخ
وار لم يكن لذاته يلزم التسلسل فان قلت وجوب
احسد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة
واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق
الارادة فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب
على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما
للالارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة
الفعل والترك في الواقع لان الاراد بوسائط
كاللازم بلا واسطة في امتناع لانفكاك وهو

عن الايجاب وقد يجاب بان معنى تدان الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجع غير ذاتها لان ذاتها تقتضي التعلق اليه حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وانت خبر بان الكلام حينئذ في انصاف الارادة باحد المتين مع تحقق ذاتها في الحالتين كما مر فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعاقبات كذا ذكرناه في الموقف الثاني

قوله بدون الضرورة في استواء الخ (قل الضرورى استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبتها الى ما يرتب هي عليه وغيره منوع والحق انه لا موجود الا و يمكن تصويره على وجه احسن منه فوقه على ما هو عليه اذا لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ بلا تخصيص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والتكليف وبعد ثبوت هذا لا شك في ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكتفى فيه له لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مر الى البشارة

قوله اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم (وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذاهبون الى انه تعالى مريد ببادرة حادثة في ذاته تعالى صريحه في الابتكار

قوله انه عند وجود المستند الخ (اي المستند بالاستعداد التام المستند من المبدء ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا اوقوع المقدور ويحسب هذا الزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قبل ما ذكره كلامه فيجيب الى تحقيقه اذ خلاصته ان الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المبدء لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمته بالايجاب والسلب ولك ان تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما دل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فيعتمد لا يتبعه ذلك القيل

قوله والمعدان قائمة بذواتهما (اي بعض المعدان وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا لاحق وهذا القدر يكفي في حل كلامهم على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدان قائمة بذواتها حتى يتعرض عليه بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا

اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المجرة) على صدق المدعى (عادية) فلا توقف على امتناع الكذب كما في مآثر العلوم العاديه التي ليست تقتضيهما معتمدة فحينئذ يلزم صدق من ظهرت المجرة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التسلسل (وبناء على وثانيهما الاجماع على تعطيل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعم لا تمتنع تعطيل الاحكام بها (وفي منه سدياب القياس وتعطل اكثر الوقائع من الاحكام واتم لتقولون به قلنا ابتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر) من ان المصلحة والمفاسد راجعة الى ملازمة الغرض ومناقرته ولا نزاع في انه عقل فمرعائه تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يخرج بلزوم اهتمام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقدم في باب النظر) من الموقف الاول (تعريف) ذاتيت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع (دون العقل ثبت ان لا حكم) من الاحكام الحمسة وما ينبت اليها (للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او فحشه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (بتقسيم الى الاقسام الحمسة لانها اشتمل تركه على مفاسد فواجب اوفعه لحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فندوب او تركه فمكروه والا) اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفاسد ولا مصلحة فباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لاني حسنه ولا في فحشه (فلا يحكم فيه) فسل الشرع (بحكم خاص تقصيلي في فعل فعل) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلاذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيكره) كما في الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد (دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع) دليل الاباحة وجهان (احدهما انه تصرف لا يضر الملك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآة الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) اي في الاصل (بالمعنى المتعارف فيه منوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة (ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به) من الثمار المعطومة وغيرها (فالحكمة تقتضي اباحته) اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبدا (وكيف يدرك بغيره بالعقل وما هو الا كمن يترقب غرفة من بحر لا يترقب ليدفع به عطشه المهلك ترى لعقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكلمه الترضى للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ويمنع هواه وشهوته (فيجاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه لغرض آخر لانه لما التوقف فيفسر ناره بعدم الحكم وموجبه الاباحة اذ لا مانع منه فباح لا يشرط في الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتبع هذا اذا اشترط اذن الشارع لاذن العقل وربما قال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الان راد توقف العقل من الحكم (و) يفسر (ناره بعدم العلم) اي هناك حظر وابطاحة لكننا لا نعلم (وهذا مثل) من التفسير الاول المتضمن على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لا تمارض الادلة) اذ قد ثبت بطلانها (بل اسم الدليل) على احدهما من الحكمين بعينه المقصد السادس في العلم ان الامة قد اجتمعت (اجماعا مر كبا) على ان الله لا يفعل الصيغ ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة انه لا فيجيب منه ولا واجب عليه) فلا تصور منه فعل فيجيب ولا ترك واجب (واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يترك وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في معنى الحكم المتفق عايه (فرع المسئلة المتقدمة) اجبى قاعدة التعيين والتقييد اذ لا حكم يقع القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فن جعله حاكما بالحسن والقبح قال يقع بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد ابطالنا حكمه وينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويقع ما يشاء لا وجوب عليه كالاجوب عنه ولا استباحة منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (اوجوا عليه) تعالى (بناء على اصلهم امورا) فذكرها وانما بطلانها بوجوب مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها

(الاول اللطف وفسره بانه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينهي الى حد الاجزاء (كعبثه الانبياء فانما نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (بتقصي ما يور لا يحصى فانما علم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد مصوم يأمر بالعرف وينهى عن المنكر وكان حكاهم (الاطراف مجتهدين متعينين لكان لطفوا واتم لا توجوه) على الله تعالى (بل يجزم بعدمه) فلا يكون واجبا عليه (الثاني) من الامور التي اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالامانة فلا خلاف به قبيح وهو مجتمع عليه تعالى واذا كان تركه ممثعا كان الاتيان به واجبا (ولان التكليف اما للعرض وهو عيب وانما لجد فيج) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما الغرض اما ان الله تعالى وهو مبدء عنه اولى العبد اما في الدنيا ونه شقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجاعا) وقبيح من الجوارد الكريم (واما نفسه وهو المطلوب) لان اتصال ذلك النفع واجب فلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التي كلف بها (لانكافى النعم السابقة لكرهها وعظمها وحقارة افعال العبد وقتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره بغير يك اعلمه فكيف يحكم العقل باجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فاختاراه لا عرض) ولا استحالة فيه كما سيجي عن قريب (او) هو (لغير قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالؤمنين (كما هو الواقع اوليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو غرض على الاراد وعدل بالنسبة الى القهار (انثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجر اعنه فان تركه التسوية بين المطيع والمعاصي) وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفي) اي في تركه ايضا (اذن للمصاة في المعصية وغرامهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القباح فلولم يجزم المكلف به يستحق على ارتكاب الصيغ عقابا لا يجوز الاخلال به بل يجوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه المعصية في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدور من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع ثواب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجوز من جرح ضيف جدا) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب واجعا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجوز تركه تجوزا مر جوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير اثباته التي يمكن صدور ما عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الصالح للعبد في الدنيا فيقال) لهم (الصالح للكافر الفقير للعبد في الدنيا والاخرة ان لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصح له فلا يكون الصالح واجبا عليه تعالى (في حكاية في شريعة) (نهي بالنفع على هذه القاعدة) لقائله بوجوب الصالح على الله سبحانه (قال الاشعري لاستاذته ابي على الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صبغرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالكر والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال) الاشعري (فان قال الثالث يارب لوعزتي فاصلم فادخل الجنة) كما دخلها اخي المؤمن (قل) الجبائي (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تعني صبغرا اثلا اذنب فلا دخل النار كما امت اخي ففهم) الجبائي (فتك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خاف فيه) الاشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشديد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الا لام) فانهم (قالوا الا لم ان وقع جزاء صدر عن احد من سبته) كالمحدد (لم يجب على الله عوضه والا) اي وار لم يقع جزاء (فان كان الا بلام من الله وجب العوض) عليه (مان كان من مكاف آخر فان كان له حسنة اخذ من حسنة واعطى المجنى عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنة وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه) اي لا يخص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه

قوله لانه خروج عن قانون الله (ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا

قوله والظاهر ان يقال وجه الاخذ الخ) اعترض عليه بان هذا التوجيه ابد لا نه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من ماقول كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحل كلامهم على غاله توهم صحة في الجملة وايضا يحصل ما ذكره الشارح انه لم ينسبراهم القول بان مخصص الحوادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحوادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالة مفترقة الى البيان فالترنوا ما استحالة بدعية وبعد هذا غير مخفى وقد يجاب عنه بانهم لا يقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طون العقل ويعنون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالى فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه واولم بداهته فانكار البديهييات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقد سيما اذا لزم منه الكفر باعتراق الملتزم

قوله خاتمة في ضبط مذاهب الخ) لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التي ذكرت في الارادة اذ لم يعلم منه ان مذهب الكبي وابي الحسين مثلا ما ذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطال الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم الترض لا بطلانه لا يتخلو عن خفا ولعل وجهه ان كونه تعالى مريدا هو المريدية وهي نفس ارادة عند ضرر القسائل بانه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند الجبار في احد قوليه وهو انه امر يوقى مطلق بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة والذالم تعرض لا بطلانه وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والامر في ذلك بعد القول بالارادة وتعللها بالذات هي

لا عما فوقه (ولهم بناء على هذا الأصل) الذي هو وجوب العوض المرفق عندهم بأنه منع مستحق خال
عن التعظيم والجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدته بضاده) أي بضاد الأصل * (الأول قال طائفة)
كأبي هاشم وأتباعه (جاز أن يكون العوض في الدنيا) إذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالأشعري
والجباي وكثير من متقدميهم (بل يجب أن يكون في الآخرة) أوجب دوامه (كالثواب) وذلك
لأن انقطاعه يوجب المأثم حتى بهذا العلم عوضا آخر وينسب لرد يجوز عدم شعوره بالانقطاع
* (الثاني هل يردوم اللذة البدولة عوضا كما يدوم الثوب أو يقطع) أي هل يجب دوامه أو يجوز
انقطاعه وهو أصل الاختلاف الأول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب)
كما يحبط الثواب (أولا فن قال بالاحباط نعم كما به لولا لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات
الآخرة في نعم العوض وعقاب الفسق والكفر والجحيم بينهما محال ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض
أهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك تغريق الجزء الساقط على الأوقات
كإلا يتألم بانقطاع التخفيف * (الرابع هل يجوز اتصال ما يوصل عوضا للآدم ابتداء بلا سبق
الم أم لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء) على طريق
التفضل (بخلاف الحكمة * السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له وغيره
أذ يصير ذلك) الأيلام (عبرة لجزء من الصبح) يعني أن المانع من جواز التفضل بمن لا يوصل عوضا
اختلافه يجوز بعضهم الأيلام المجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر
وهو أن يكون لطفا زاجرا له وغيره وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله يجب
أن يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الأيلام لأجل ذلك العوض وهذا المذكور في الكلام
الآدمي هو أن المانع من جواز التفضل يجوزوا الأيلام ليجرد التعويض كالجباي وأبي الهذيل
وقدما المعتزلة والمجوزون له لم يجوزوا الأيلام ليشترط التعويض واعتبار الغير بذلك الأيلام وكونها
الطائفا في جزعها عن غوايتها وذهب عباد الصغرى إلى جواز الأيلام لحض الاعتبار من غير
تعويض وذهب أبو هاشم إلى أن الأيلام لا يفسد مجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض
الا إذا علم الله أنه لا ينفذ الإيجبة التعويض فعليك بالسؤال في مطابقتها لما في الكتاب * (السابع
البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تفاسى
مثلاها ولا تعوض وإن عوصت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة وإذا كان في الآخرة
فهل هو (في الجنة) أو في غيرها (وإن كان في الجنة فهل يتحقق فيها عقل تعقل به أنه جزء) وأنه ثم غير
منقطع هذه اختلافاتهم (على أن منهم من أنكر لحق الأيلام البهائم والصبيان مكبرة وهربا من الزام
دخولها الجنة وخلق العقل فيها * المقصد السابع * تكليف ما لا يطاق جاز عندنا لما قدمنا آنفا)
في المقصد السادس (من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقع منه شيء إذا فعل ما يشاء وبحكم ما يريد
لا عقب لحكمه ومنه المعتزلة لقبحه عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الأعمى نطق المصاحف
والزمن المشي إلى أقصى البلاد وعبد الطير إلى السماء عدسها وقبح ذلك في بداية القول وكان
كأمر الجهاد الذي لا شك في كونه - فها) واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يتمتع العقل لعلم الله
بعدم وقوعه (أو) تعلق (إرادته وإخباره) بعدمه (فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة)
الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالصدى) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال
وجوده عندنا (والتكليف بهذا جاز بل واقع اجبا على الأيلام يكن العاصي بكفره وفسقه مكافا) بالآيمان
وترك الكبار بل لا يكون تارك المأمور به عاصبا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة * (واقصاها
أن يتمتع لنفسه مفهومه بحكم الصدق وقلب الحقائق) وأعداد القديم (وجواز التكليف به فرغ تصويره)
وهو مختلف فيه (فإما من قال لو لم تصور) المتمتع لذاته (لا تمتع الحكيم) عليه (باعتدق تصويره)
امتناع (طلبه) إلى غير ذلك من الإحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصويره)

(واقفا)

قوله و يبطل الأول لأنه لم يلزم فيه أنه تعالى
إذا كان متصورا بالكنه على أنه تعالى يبطل الاتحاد
في مفهومه وقدم مثله مرارا
قوله و يبطل الثاني لزوم كون الجهاد الخ
قد يجاب عنه بأن المراد كونه غير مطلوب ولا كونه
في أفعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجهاد مريدا
وقد عرفت أن الانفصال الاختيارية هي الانفصال
الإرادية فيقول إلى تفسير الإرادة بعدم المغلوطة
والمكرهية في الأفعال الإرادية وأنه دور ظاهر
الاهم إلا أن يجعل ما ذكره تعريفا لفظيا للإرادة
على أن أصل الاعتراض باق لان عدم المغلوطة
في الفعل الاختياري أمر سلبي يصدق بعدم
الاختيار فيتناول الجهاد قال في شرح المقاصد
الاعتراض على قول الجهاد بأنه وجب كون الجهاد
مريدا ليس بشئ لأنه إنما يفسر بذلك إرادة الله
تعالى فان قلت خصوص الحدود لا يفيد
تخصيص الحد والألم يخرج إلى اشتراط المساواة
قلت مراده أن في الحد قيدا يخصصه وهو ضمير
كونه الزاجع إليه تعالى لكن رد عليه أنه مقصود
المبطل أنه أوضح إطلاق المراد عليه تعالى
بجهد ذلك أصبح أحلاقه على الجهاد لقيام صحيح
الإطلاق فيه أيضا فليأمل
قوله أنه يلزم عرض لا في محل الاعتراض عليه
في شرح المقاصد بأن صفات البارئ تعالى ليست
من قبيل الأعراض عندهم والجواب أن هذا
القول منهم على تقدير قدم الصفات إذا العرضية
يستلزم التجدد المتناهي لذلك القدم والافعلي
تقدير حدوثها إنكار عرضيتها بما لا يلتفت
إليه كما أشار إليه الشارح في أول مباحث
الأعراض
قوله وإن نسبة ما لا يحصل له إلى جميع الذوات
سواء قيل لا نسلم استواء النسبة فان ذات الله
تعالى فاعل الإرادة واختصاص الفاعل بالآثر
الغير القاسم بغيره أولى من اختصاص غيره به وفيه
ما فيه
قوله فلا يكون صلة الثبوت قبل هذا أمبا
يتم إذا كان المعلوم أمرا موجودا في الخارج
أما إذا كان وصفا اعتباريا فيجوز أن يكون مشاؤه
وصفا اعتباريا أيضا وهما كذلك لأن كون
الإرادة بحيث تخص تلك الذات لا يغيرها من
الذوات اختياري لا تخفى في الأعيان
قوله فلا حاجة إلى الاستدلال عليه فان قلت ؟

واقفا) أي ثابتا لأن الطالب ثبوت شيء لا بد أن تصور أو لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه
ثم يطلبه (وهو) أي التصور على وجه الوقوع والثبوت (متف ههنا) أي في المتع لنفس مفهومه
(فانه) يستحيل تصور ثابته وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على
خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصور له بل شيء آخر كمن تصور أربعة ليست بزوج فانه
لا يكون متصور الأربعة قطعا بل المتع لذاته (انما تصور) على أحد وجهين (إما متفيا بمعنى أنه
ليس كشيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن تصور اجتماع المتضادين كالسواد
والخلاء ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) أي تصوره على أحدهما من الوجهين كاف
في الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له صرح ابن سينا) أي بأن
تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولله معنى قول أبي هاشم العلم بالتحصيل علم لا معلوم له)
كما نشرنا إليه هناك أيضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته
في المرتبة الوسطى (من مراتب ما لا يطاق) أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع فعلها به
لأنفس مفهومه (بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به) (كتحقق الأجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق
بإيجاد الجواهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به
(كعمل الجليل والطيران إلى السماء فهذه) أي التكليف بما لا يطاق عادة (يجوز) نحن (وإن لم يقع
بالاستقراء وأقوله تعالى لا يكلف الله نفسا ألويسها أو تعمله المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) أي بما
ذكرناه من التفضل ونحرير المنازع فيه (يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي الهب)
وكونه مأمورا بالجمع بين المتنافسين (نصب للدليل في غير محل النزاع) إذ لم يجوزوا أحد (ولما قيل
أن يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالمتع لذاته فرغ تصويره وإن به ضامنا قالوا بوقوع تصوره بشعر
بأن هو لا يجوزونه * المقصد الثامن * في أن أفعال الله تعالى ليست معلة بالأغراض البه ذهاب
الاشاعة) وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك
جها بذه الحكماء وطوائف الأهلين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا إلى وجوب تعليلها وأقالت الغفهاء
لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وأحسانا (لك) في إثبات مذهبنا (بعد ما بينا من
أنه لا يجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حيث أن يكون فعله مطلوبا بغيره (ولا يوجب منه شيء) فلا يقع
أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يطل مذهب المعتزلة (وجهان) بطلان المذهبين معا
أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا * أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض (من تحصيل مصلحة أو دفع
مفسدة) (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بحصول ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو
أصلح له من عدمه) وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا
بالتقاسم إليه لا يكون باعثا على الفعل وسببا لأقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
أن يكون وجوده أصلح للفاعل واليق به من عدمه (وهو معنى الكمالات) فإذا كان يكون الفاعل مستكملا
بوجوده وناقصا بدوره (فان قيل لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عاديا) إلى الفاعل فيلزم ما ذكرناه
من النقصان والاستكمال وقد يكون عاديا (إلى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا
لغرض أن يكون من قبيل الأول أذ ليس (صكل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك
في حقه تعالى محال لتعاله عن الضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا إلى عباده وهو
الأحسان إليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفسدتهم ولا محذور في ذلك (قلنا نعم غيره) والأحسان
إليه (أن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الأمر) لانه تعالى يستفيد حيث ذلك النفع
والأحسان ما هو أولى به وأصلح له (والآن) أي وإن لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا (لم يصلح
أن يكون غرضه) لما من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل أفعاله تعالى
بمنافع العباد (وإنما نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا نفعهم ضرورة
وثانيهما) أي ثاني الوجهين (أن غرض الفعل) أمر (خارج عند يحصل بحالته وتوسطه) أي

(مواقف)

(١٠١)

(ثاني)

لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي
والمريد فلم يدع الضرورة الدينية في هذه وأدعى
فيها ما قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه
الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية
بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر
قوله وكذا الحديث عما يؤبه أشار الشارح
بأقسام لفظ كذا إلى أن ضمير مملو راجع إلى كل
من القرآن والحديث لا إلى المجموع ولذا لم يقل
مملوآن
قوله ولا تأويله) أي لا يمكن تأويل كل من
الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه إطلاق السمع
والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره
تأويل الأشعرى السمع والبصر بالعلم بالسمع
والبصر
قوله على مقدمات لا صحة لها) أي الجبهات
الصحة إنما هي لبعضها وهي الرابعة فأمثل
قوله المقدمة الثالثة أن المحل الخ) ليس كون
هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثمانية
باعتبار الوقوع في أصل الاستدلال بل في البيان
الذي أوردته وذلك لأن الترتيب في أصل
الاستدلال على عكس ما أوردته فان ما جعله مقدمة
ثانية مأخوذة من قوله في الاستدلال وضد السمع
والبصر الصمم والأعمى وما جعله مقدمة ثالثة
مأخوذة من قوله فيما قبله ومن صح انصافه بصفته
انصف بها أو بضدها
قوله والعمدة في إثباته الاجماع) قال في شرح
المقاصد جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا
يلاحظ الاجماع عليه ولا يراه حجة أصلا أو يعتد
أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به
وبسائر الأدلة السمية لكون إزال الكتب
وإرسال الرسل فرع كون البارئ تعالى حيا
سمعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بأن المصنف
لم يقل أنه لا سبيل إلى ما ذكره سوى الاجماع حتى
يتأني الجواب المذكور بل قال أن العمدة في ذلك
هو الاجماع ويمكن أن يدفع بأن مقصود المجيب منع
أن العمدة هو الاجماع ليس الأكابر فتنصبه سياق الكلام
المصنف
قوله كيف وحجة الاجماع الخ) أي كيف
يعمل وذلك التعويل أيضا لا يتخلو عن خلل هذا
ما يقتضيه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام
فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك
بالاجماع الخ والانصب بقوله كيف وحجة ؟

بان في التعويل على الاجماع ابتداء امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والاخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الاول اي كيف لا يبرهن عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع ووجه الاجماع الخ واما قوله فلا حاجة بنا الى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس ينص في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التثبت بالاجماع واو في اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

قوله مناقشة هي انه لم يجوز ان يكون متفارق الحائزين بالهوية واما تضارعهما بالحقيقة فلا وجه لجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع العقل فاذا ظهر ان مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولوجوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما سطلع عليه في اثباته بجملة الكلام

قوله نفس العلم بالسمع والبصر لا يردون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلى الحاصل قبل حدوث السمع والبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبت فيه غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى تعاقب العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غيره فالعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث السمع والبصر وبه يحصل الانكشاف العلى المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام

قوله فان وصفه تعالى الخ وايضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لا خلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المصنف ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتسكون باقوال الانبياء مطبقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بنبوت السمع والبصر

قوله وانما لم يوصف بالسمع الخ قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التفريق بين الانكشافين في السمع والبصر ثبت التفريق بينهما في المشهور وامثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في السمع والبصر له تعالى وجب اثباته في المشهور وامثاله ايضا فلا يلزم الجهل تعالى عن ذلك

يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا لا يتصور في افعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بناء) فيما سلف (فلا يكون شي من الكائنات) والحوادث (الا فاعله) صادر عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لا ضرر للفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (الا به ليصلح) ان يكون (غرض ذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البصر) من افعاله وانما (غرضه اولى من البصر) الاخر اذ لا مدخل لشي منها في وجود الاخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكيم تحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا (وايضا) اذا علمت افعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والاشهاد لا الغرض الى ما لانهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض) اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مقارا بالذات بل يكفي في التعاريف الاعتباري (احبوا) اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى (بان الفعل الخالي عن الغرض صحت وانه فيجب) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بغيره واستغناء عنه فلا بد ان يكون من غرض يعود الى غيره نفيا للبحث والنقص (قلنا) في جوابهم (ان اردتم بالبحث ما لا غرض فيه) من الافعال (فهو اول المسئلة) المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعون عنه بانه لا يجبكم نفيا (وان اردتم) بالبحث (امر آخر ولا بد) لكم اولا (من تصور) اي تصور ذلك الامر الاخر حتى تفهموا وتصوروه (ثم لا بدنا) (من تقرير) اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم لا بدنا) (من الدلالة على امتناعه) اي استحالة الفعل المنصف بذلك المفهوم الاخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطاوبكم وقد يقال في الجواب ان البحث ما كان خاليا عن القوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متينة مشتملة على حكم ومصالح لا تنحصر راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعلا مقضية لافعاله فلا تكون اغراضه ولا عللا غاية لافعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وانما مرتبة عليها فلا يلزم ان يكون شي من افعاله عينا خاليا عن القوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة الغائية * (تذييل * اذ قيل لهم) انتم قد اوجبت الغرض في افعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكليف الشاقة التي لا تنفع فيها لله تعالى عنه ولا لعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) اي التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق فيجب) عقلا لا يرى ان السلطان اذا امر بزيال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستفح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغنا للفقير وتعبدا عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما ومكرما اياه وامر خدمه بتقيل انا له استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاسة العقل وقلة الدراية فانه سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقر بين ولم يحسن ان يفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كما فهم ما يستحقونه به (فيقال لهم لا نسلم ان الفضل بالثواب فيجب) بل لا فيجب هناك اصلا ولو سلم فيه فانه لا يوجب من يجوز عليه الاتباع والتضرر لامن الله تعالى فانه يجوز ان يفضل به (كما يفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم في الدنيا) وانت خير بان المستفح عندهم هو الفضل بالتعظيم الموهود دون النعم كما صورناه لكنه عند المنع فلا يجدي دفعه (وان سلم فبحسب) من الله تعالى ايضا فيمكن التعريض له (اول الثواب) بدون هذه المناق (العظيمة) اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها (الا يرى ان في التلطف بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المنصبة لاجتماعي) من ظلم يزيد اهلا (كما هو مهيد قاعدة خبرا وادفع شرطا) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها (وما

روى) من (ان افضل العبادات اجزها) اي اشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا يتناقض ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المناق كالنكاف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) اي ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بغيره من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لو لا التكليف لم يستحق عقابا (ومن ان لكم ان ذلك) التعريض للثواب (اكثر من هذا) اي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفر والفسقة واذ لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا الحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الا في الافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

المرصد السابع

في اسماء الله تعالى) وبه تنهى مباحث الالهيات (وفيه مقاصد في المقصد الاول في الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء (ولا شك في) اي تخصيص الاسم بشي (مقاربه) اي الاسم كما تشهد به البديهة (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه متعوض) فيما عني من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سبغوا عليك ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في افضله في رساله هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره) فان هذا مما لا يشك على احد (بل) النزاع (في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي ام) هو الذات (باعتبار امر صادق عليه عارض له بني) عه فذلك قال الشيخ (ابو الحسن الاشعري) (قد يكون الاسم اي مدلوله) (عين المسمى) اي ذاته من حيث هي (بخلافه فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها) اي تلك التسمية (غيره) وقد يكون لاهو ولا غيره كالمعلم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) فائدة بذاته (ومن مذهبه انها) اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لاهو ولا غيره كما مر) فكذا الحل في الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الامدي اتفق العقلاء على المفارقة بين التسمية والمسمى وذهب اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دل على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالجود والذات ومنها ما هو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرا وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فبطاق على كل منهما ويغهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابن نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالات ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اي سبحا وقول لبيد * ثم اسم السلام عليهما * لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه معيار لهما لان التسمية وطرفها متفارقة قطعنا والناس قد طواوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ يازانه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار معيار حقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسم لنفسه فان هذا الاسم والمسمى قال فهنا ما عندي في هذه المسئلة * في المقصد الثاني في اقسام الاسم في اعلم ان الاسم الذي

تعالى بادراك العذوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك السموع والبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تأتي عن الاتصالات الجسمانية وانت خير بان هذا اعني اني على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالسمع واما على القول بانه صفة زائدة فلا ان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشهور وامثاله له تعالى على اثباته في السموع والبصر مشكلا اذ ليس العلم في هذا الاثبات حيث لا يلزم الجهيل بغيره كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلاما من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس السابقة ليس علما حتى يلزم الجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم الجهيل على تقدير انتفاءه ودون اثباتها خرقا لقاعدة فاعلة فيه ورود النقل المقعود في المشهور وامثاله

قوله خروج من العقول) قالوا ولا ينقض ذلك بالعالية والقادرية الازيلين لان العالمية يصح تعلفها بالعدم وبما سيجود والقادرية يصح تعلفها باحداث الفصل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية

قوله فان خلوهما عن الادراك بالفعل) قيل يجوز دخوله الباري عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء منشأهما اعني السمع والبصر مذهب ابني الحسين بعينه وقد ابطوه فكيف يلزمون هذا وجوابه ما اشرنا اليه آتفا من ان الادراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفاءهما بانفعل الجهيل كالزم ابا الحسين على زعمهم فليتأمل

قوله فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) اي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لانه موجود له كما يزعم المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم لما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شي من ذلك الى انصافه تعالى بالكلام فذكر في التلويح من ان

تعالى لا توجد له
قوله انه مجرّد خارجة عن قوة البشر إشارة
الى ان دلالة على الصدق ليست باعتبار انه
كلام حتى يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث
مجرّد يدل على القرآن القديم وهو الكلام
النفسي فليس فيه شبهة الدور لا تقول صدق
الحادث انما يدل لالة المجزأة التي هي نفسها في
الدور الخاص ماذكر
قوله كما اذا كانت المجزأة شيئاً آخر ان قلت
فيثبت يتوقف على المجزآت وظهر ما على
ما هو ادنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعتراض
في الكلام اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت
بالشرح المتوقف على ماذكر على ان الثابت
بالاعتراض كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى
ويكفي فيه حصوله باقداً وبمكينة مع عدم
اقدار غيره والثابت بالشرح كونه صفة له
تعالى فاعلم على ما هو رأى السلف في الكلام
اللفظي او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو
في غيره
قوله وقد حدثت الاخرى في كبراء ان حصل
تعاقب الوجود المذكور في الصغرى على ان
وجود الثاني مشروط بوجود الاول وانقضائه
فالقدرح في الكسرى والقول بالتقدم تناقض
لا يجي من مآل فضلاً من مجتهد مثل الامام
احمد بن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب
في الترتيب كما يكتب في المحقق على ما شرنا
البدا في اوائل الكتاب فيثبت يكون مذهبه
عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر
البحث ويكون اختراط وجود كل حرف
بأنقضائه الاخر بالظن فيلزم عدم مساعدة الاكلا كما
يسرّح به
قوله حتى قال بعضهم جهلاً بالجلد والخلق
قديمان كما نهر يزعمون ان الجلد والخلق كانا كائنين
قديمين فبرز اسم المجلد واما نقل عن بعضهم
من ان الجسم الذي كتب به القرآن فانه نظم
حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى
وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً فنهض قد ظهر
قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي
معنى حل كلامهم لا يخرج من كونه من آثار
جهلهم
قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضائه

وقيل (الاله مأخوذ من الوله وهو الخيرة ومرجعهما صفة اضافية) هي كونه معبود الخلاق
ونحو العقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي
لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجه) على هذين الوجهين (صفة سلبية)
فعلية (والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونه في الاصل صفة قد انقلب علماً مشيراً بصفات الكمال
للاشتهار (الرحن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (اي مراد الانعام على الخلق فرجهما صفة
الارادة) وقيل معطى جلال التمودقاً لها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) اي (بهر) من يشاء
(ويقل) من يشاء (ولا يقل) اي يتمتع اذلاله (فرجه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة
فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اي (المبرأ عن العيب وقيل) هو (الذي لا يدرك الا وهام والابصار
فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اي (ذو السلامة عن النقائص) مطلقاً ذاته وصفاته وافعاله
(فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اي هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد (فعلية وقيل
يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولاً من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما
اخبر به كالأحادية مثلاً في قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به في تبليغهم عنه
(اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلاف المجزأة) الدال على صدق الرسل
وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (فعلية وقيل) معناه (المؤمن بعباده) المؤمنين
(من الفرع الاكبر اما بفعله) وابعاده (الامن) والطبائفة فيهم فرجع الى صفة فعلية (او باخاره)
ايهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المؤمن) اي (الشاهد وفسر) كونه شاهداً تارة (بالعلم)
ف يرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المؤمنين
(الامين اي الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفظ وسبأى معناه (العزيز قيل)
معناه (لا يلبه ولا يلام وقيل لا يحيط عن منزلته) وبقر من هذا تفسيره باندى لارام اول الذي لا يخالف
اول الذي لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثله) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء
يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع
الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هي العذيب
او الاثابة (وقيل القادر والمنة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عز عز) اي من قدر وغلب
سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اي المصلح لامور الخلاق فانه جابر لكل كبير (ومنه جبر
العظيم) اي اصلحه (وقيل من الجبر بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكراهه
(اي يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريد) فرجه على العيشين صفة فعلية (وقيل) معناه (منع لئلا)
فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الامكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جارية) اذا طالت
وقصرت الايدي عن ان تنال اعلاها فرجه الى صفة اضافية مع فعلية (وقيل لا ينال بما كان
وبما لم يكن) وقد يبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يتجنى ما لا يكون ولا ينهض على ما لم يكن فرجه
الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله
(اي اشغف عنه صفات النفس) فرجه صفة سلبية (وقيل) اي اشغف عنه تلك الصفات (وحصله
جمع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والشيئية معاً (التكبر قيل في معناه ما قيل في)
معنى (العظيم) وقال الغزالي رحمه الله التكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيراً بالاضافة الى ذاته
فان كانت هذه الرؤية صادقة فكان التكبر حقاً وصاحبه محققاً ولا يتصور ذلك على الإطلاق
الاله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلاً والتكبر مبطلاً (الحاق البارى معانها واحد) اي المختص
باختراع الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (واخترايب) التفاوت فهذه الاسماء
اثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق
والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولاً الى التقدير وثانياً الى الابدان
على وفق ذلك التقدير وثالثاً الى التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبنى الباني ثم يزينه

الاول فانه غير مشروط بانقضائه الاخر اذ ليس
فيه حرف ولذا استدل على حدوث الحرف
الاخر بانه انقضائه لا يان لها اول كما في الحرف
المتوسط مع ان استدلاله ذلك مبنى على ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا فلا دلالة لانقضائه
على الحدوث
قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى
لجوزهم قيام الحوادث به تعالى هذا يدل على
ان الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي
مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث
التزيينات بانهم انما يقولون بقيام قول كذا او
الارادة فينبهها تدافع ثم المذكور في شرح المقاصد
ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على
التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المتوعدة
فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثاً فاما
بذاته اي لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في ابيكار
الافكار
قوله بل يخلفها الله تعالى في غيره خالفهم
المتدبر في نفس كنه فانه قال قوله تعالى للشي
كن عرض حادث لا في محل لان المحل مسابق
على الحال ولو بالذات فلا يكون شيء من المحل
اجساماً كانت او غيرهما لا يبعد كن بدليل قوله
تعالى انما قولنا للشي اذا اردنا ان نقوله كن
فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة
قوله تعالى انما قولنا للشي الاية هو ان ليس
قولنا للشي من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول
وهو لا يخفى ثبوت هذا القول لكل شيء حتى
يلزم تقدمه على جميع المحال الا يرى المك اذا
قلت ما قول واحد من الناس عند ارشاده الا
ان اقوله تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد
تعلم بل على انك اوقلت في حقه شيئاً لم يكن الا
هذا القول وبهذا التوجيه يدفع ايضا ما يقال
من ان الاية تدل على قدم كلمة كن اذا كانت
حادثاً لكائن واقعة بكلمة كن اخرى سابقة
لهم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق الذي معنى
ويستلزم فان قلت كلام السدحقوق له عند المعتزلة
فلا يكون مخلوقاً لله تعالى قلت ذكر الامدى
في ابيكار الافكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على
ان معنى كونه تعالى متكاملاً انه خالق للكلام على
وجه لا يهود منه اليه صفة حقيقة كما لا يهود
من خالق الاجسام وغيرهما فاما ان يستثنى القرآن

الاختيارية أو حتى كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لا يتخلو عن شأبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقديس مذهبهم ان الله تعالى خالق كل شيء اولاً في المبدئ ثم بعد خلق مثله تعالى شأنه عما يؤولون

قوله كاللوح المحفوظ (اللوحة المحفوظة عند جهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب في الاوراق المعهودة وليس هذا بمسجل لان الكتابات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تنامي اللوح المذكور في المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلية للآلة الاعظم يرسم فيه الكتابات ارتسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا في قوله يخلفها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان الخلق في نفسه هو النقوش والاصوات والحروف وان حصل على حذف المضاف اي يخلق الله دوالها لم يتم التقرير كما لا يخفى وايضا يلزم التكاف في قوله اوجبريل او انبي عليه السلام لان اخلق فيهما نفس الاصوات والحروف

قوله يبرهنه بالافاض (لمبادرته هو ان الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للافاض الا انه لا نزاع في انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتصوير عن المعنى النفسي بالافاض هو التعبير بالآثار فان الصفة الزالية لما تعلقت بتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالافاض والحق ان المفهوم من طائفة كلماتهم هو ان النفس مدلول اللفظي وان كان لا يتخلو عن اشكال

قوله وزعم انه غير العبارات (الاولى ان يقول ويقول لان استعمال الزعم في الباطل غايلاً للاقيل زعموا مطية الكذب

قوله اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد لا قبل وقوعه يكون بترسل وبعد وقوعه يكون بارسالنا واما الثاني فلان الإشارة اليه اذا كان قرىبان يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذلك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربي في القرآن وبالعبراني في التوراة وباليوناني في الانجيل بيت صبارنا شئ وحسن واحد وكل الى ذلك الجلال

بشر

بمقتى الصابر (اي بوضوئه على المطبخ وتوايه له الجسد الجليل افعاله وقيل الكثر افضله وقيل لا يشترك في حاله من اوصاف المرح الباعث المبدء الخلاق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اي لا يتغير وجوده الى غيره (وقيل) معناه (الحق اي الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكل اليه ذلك) فان عبادهم وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل امر المتين) قال الامدي معناه في النهاية في القدر يعني ان قدرته لا تنهاه وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يعبدان يكون تحكيما ولا ظهورا يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية اولى بالحافظ للولاية (اي النصره فمعناه الناصر) (وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الجسد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصي العالم وقيل النبي من عدد كل ممدود) فيرجع الى صفة الكلام (وقيل القادر ومعناه ان يحصوه اي ان تطيقوه المبدء المتفضل بابتداء نعم المبدء الخلاق) به هلاكه (الحق خالق الحياة الميت خالق الموت الحي ظاهر) بامر (لقيام الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدير) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغني) اي الذي لا يتغير فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم بالماجد العالي) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر تفسيره) اي علم ذلك بما سبق في وحدانيته من انه يتمع ان يشارك شئ في ماهيته وصفاته كانه وقدر يروى الواحد بديل الاحد ويرى في نهج حقيقة قال واحد في ذات اي لا رقيب فيه وواحد في الصفات اي لا مشارك له فيها (الصدق) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) اي الذي لا يستغربه ولا تغلقه افعاله العاصة فيكون صفة سلبية (وقيل المعالي الدرجة) وقيل المدعو المسؤول الذي يصعد اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصدق ما لا جوف له) اي المصمت فعداله مبدل من الناء وحاصله في التركيب وقبول الانقسام (القادر المقدر) كلاهما (ظاهر) والثاني ابلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لا يزال ولا يزال) اي انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغائب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اي قهره (لباطن الخفي عن الحواس) بحيث لا تدرك اصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالحقيق الوالي المالك المتعالي كالعالي) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضل على عباد اذ تابوا اليه) من المعاصي (المتقم المعاقب لمن عصاه العفو والماسي) للثبات والمزبل لا تارها من صحائف الاعمال (الزوف المريد للتحقيق) على العبد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي مخلوقاته كايشاء (ذوالجلال والاكرام كالجليل) قال الامدي هو قريب من معنى الجليل (المسطط العادل) من افاض اي عدل وقسط اي جار (الجامع اي الخصوم يوم القضاء الغني لا يتغير الى شئ المعنى الحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من النافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادي يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البديع اي المبدع) فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصور الحليم وقدره فهذه هي الاسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة (نسال الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويفترقنا ذنوبنا) ويرحنا عنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الامدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريرا لغيرها على طريقتيها فتبيناهما فيه ومن اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالوسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة

وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على صنع الامر والنهي وليس هو الكلام النفسي ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسي القائم بالنفس مطلقا فيمع المعنى الخبري واما معناه المتبادر فيعرض الخبري لانه غير متغير كالطلب في كذا في يذكره عنه

قوله اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافة) اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير تمام مغايرة الكلام النفسي للعالم الحقيقي لالام المطلق اذ كل عاقل في صدد الاخبار لا بد ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شأنه تعالى وقباس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الاثر على الخصم القائل به واجب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لا بد ان يكون علميا تصديقا لا تصورا في المثال المذكور اذا كان الخبر عالميا بخلاف ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلة بان الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا علمه فغايرة الكلام النفسي للعالم الحقيقي عين المطلوب واجاب الامام الرازي عن الثاني بان الخبر لا يمكن في الشاهد مغايرة للعالم كان في الغائب ايضا كذلك للاجتماع على ان ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب وانت خبر بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفية ماهيته واما الاثبات للواجب اذ ذلك فيما نقل من الاثبات تواتر اوفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصور المذكور في الشاهد وما نقل من الاثبات عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات

قوله واعترض عليه بان الموجود الخ قد يتكاف في الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان غيره عبارة عن صيغة افضل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما الدليل على المغايرة اذا اعتبر في حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعد الثواب بالايمان واعد العقاب بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل ان الارادة هي الصفة

المقصود لا أحد المدورين بالوقوف فلما أراد
 اقامه موقع
 قوله هو ارادة فعل الخ) قيل هذا توجيهه
 ركبت لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات
 والالفاظ اما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن
 البين ان الارادة المذكورة ليست مداولا وضعا
 اصيغ الا امر واذا كان التعبير باللفظي عن النفسي
 تعبيرا بالامر عن الموركا قيل يظهر اندفاعه
 فأنال
 قوله وادس بوجه عليه الخ) فان قلت برده عليه
 انه وان لم يجه عليه ذلك لكن يجه عليه ان الامر
 قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل
 يصير سببا لاعتقاد الخاطب ارادة المتكلم لما امر
 به كما اذا قال المتكلم رجل انا امرك عند فلان
 بالامر الفلاني لكن لا اريد منك الايمان به
 وانما امرك به لاجله ثم يقول له بمحضه اعمل
 كذا لا يقال ليس هناك حقيقة الامر لا تقول
 فكذلك في الصورة التي ذكرت في السابق فلا ترجع
 لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل
 في صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية وبكونه
 سببا لما ذكر كونه سببا مع قطع النظر عن القران
 الخارجية فأنال
 قوله راجع الى العلم القائم بالكلام الخ) فان قلت
 هذا تصريح بآيات العلم الزائد فكيف يقول به
 المعتزلة فانهم له قلت بعد تسليم ان الكلام
 في خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم
 العالي وكذا الكلام في الارادة والكرامة
 فأنال
 قوله ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا
 الكلام من قبل المعتزلة الزايم لان شرعية
 الحسن والقبح انما هي عندنا واما عندهم فهما
 عقدان
 قوله وهو سهو من العلم فان القدرة الخ)
 قد سبق ان القدرة تعلقاتها بما اما لكل ممكن
 يرتب عليه ممكن القادر من إيجاد المقدور وتركه
 ولها اتفاق آخر خاص يرتب عليه وجود المقدور
 فيجوز ان يكون مراد المصنف حيث حكم
 باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول
 وحيث حكم بتعلقها ببعض دون البعض التعلق
 الثاني فيجوز لاهو اتصالا نعم لا يتلوه عن نوع
 تكلف من حيث ان المصنف لم يتعرض لتعلق
 القدرة فيما سبق
 قوله ويرد عليه ان ما يجده الخ) اعترض عليه
 بانه يقتضي ان الرسول عليه السلام لم يأمرنا

الموقف السادس في السميات

اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالاعتقاد واسباب السعادة
 والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراد) اربعة ثلاثة منها في الامور التي
 ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من المقائيد الاصلية كما مر وسأني ايضا

المرصد الاول

في النبوات وفيه مقاصد) تسمي في المقصد الاول في معنى التي **وهو لفظ متعول في العرف**
 عن معناه القوي) الى معنى هرق اما المعنى القوي (فقال هو النبي) واشتقاقه (مر النبا) فهو حينئذ
 مهور ولكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لأنه عن الله تعالى وقيل)
 النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع) يقال نبي فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك
 (لعلو شانه) وسطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) سماء (في العرف
 فهو عند اهل الحق) من الاشاعة وغيرهم من الملبين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده
 (ارسلك) الى قوم كذا او الى الناس جميعا (او بلغهم عنى ونحوه من الانقضاء) المفيدة لهذا المعنى
 كعشك ونبيه (ولا يشترط فيه) اي في الارسل (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالربايات
 والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتي من صفات الجوهر وذاته الفطرة كما زعم
 الحكماء (بل الله سبحانه) يختص رجنه من بشاء من عباده) فالبشرى رجة وموهبة متعلقة بمشيئة فقط
 (وهو اعلم حيث يجعل رسالته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذي
 ذهب اليه اهل الحق (بانه على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد (واما الفلاسفة
 فقالوا) اي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يازيه عن غيره (احدها) اي احدا لأمور المختصة به
 (ان يكون له اطلاع على الغيبات) الكائنة والمضية والآتية (ولاستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس
 الانسانية مجردة) في ذاتها من المادة غير الحافظة بل هي لا مكانية (وله نسبة) في الجرد (الى المجررات)
 العقلية والنفوس السماوية (المتشقة بصور ما يحدث في هذا العالم) المنصري الكائن الفاسد (لكونها
 مبادى له فقد اتصل) النفس الناطقة (بها) اي تلك المجررات اتصالا معنويا وتجذب اليها بواسطة
 الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فحكيتها) اي يرسم فيها من تلك الصور ما تستعد
 هي لارتسامه فيها كراة يحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينكس منها الى الاولى ما عاينها
 (ويؤيده) اي يدل على جواز ما قلنا من ان تكون للنفس قووية بهذه الرتبة (ما ترى النفوس) اي رؤية
 النفوس البشرية (وما عليها من التفاوت) في ادراك المعاني العقلية (في طرق الزيادة والنقصان) تفاوتها
 (متصاعدا الى النفوس القدسية) التي تدرك النظر بالكمالات الكثرة بالحدس في اقرب زمان غير ان يعرض
 لها غلط (ومشازا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وايضا) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وفد
 يوجد) ذلك (فبين قلت شواغله لياضة) انواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال
 بالبدن واستعمال الآلة (او نوم) يقطع به احساسه الظاهرة فان هؤلاء قد يطعنون على مغيبات ويجهلون
 عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبق فيه شبهة للنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه
 (اذا الاطلاع على جميع الغيبات لا يجب للنبي اتفاقا) شاوركم ولهذا قال يد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب
 لاستنكرت من الحسير وما معنى النبوة (والبعض) اي الاطلاع على البعض (لا يخص به) اي بالنبي
 (كما اقرتم به) حيث جوزتموه للمراضين والمرضى والتأئين فلا يخبر به النبي من غيره (ثم) تقول (احاذ ذلك)
 اي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفه جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع
 التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضمها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل)
 لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واستنادا لاختلاف الى احوال البدن فينبى
 بالوجب بالذات (و) نقول ايضا (بأنى المقدمات) من الاتصال بالمبادئ العالية بمسألة الجنسية

وانقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المراتب المتفانية (خطابة) لا تغيب الاظنا ضعيفا (وثانيها)
 اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي (ان يظهر منه الافعال الحارقة للعدة ليكون هبولى عالم العاصم
 مطبقة له متفاداة تصرفاته انقياد بدنه نفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى واحكام مختلفة
 بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست متطبعة في الابدان (وهي
 بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحرار والاضرار والذين عند التحول والوجل
 والغضب) هذا اثر على رتيب اللف (و) كما تشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض
 بتصور السقوط وان كان مشاء في غيرها) اي في المواضع الساقطة (اقل عرضا) واذا كانت
 ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى نفس النبي)
 بحيث تتفادله الهبولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته في الارض
 رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص طائلة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة
 تنصرف نفسه في العنصرات خصوصيات العنصر الذي تكون مناسبة لمراجعه اشد واقوى بمجرد
 الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الحارقة العجيبة
 من النبي (وتشاهد مثلها من اهل الرابضة والاخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحين
 (قلنا هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان (بناه على تأثير النفوس
 في الاجسام) واحوالها وقدينا بطولانه بما سلف من ان لا يؤثر في الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين
 التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تطبه) اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز
 ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اي ظهور الامور العجيبة الحارقة للعادة (لا يخص بالنبي) كما
 اعترفتم به فكيف يحبر عن غير (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (وليسع كلامهم وحيا)
 من الله اليه (ولا يستنكر) ان يحصل له في نقطة مثل ما يحصل للكنم في نومه (من مشاهدة اشخاص
 يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك) بمجرد نفسه عن الشواغل البدنية
 وسهولة انجذابه الى عالم القدس (فاذا انجذبت اليه وانصلت به في نقطة شاهدت المعقولات كشاهدة
 الحواس فان القوة المتخيلة تكسوا المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك
 على نحو انقاس المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) لا يجذب والاتصال بعالم القدس (ملكه)
 اي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يرتب عليه من المشاهدة (بأنى
 توجه) منه (قلنا هذا) الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبس) على الناس في معتقدهم
 (وتستر) عن شناعته (بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة ربون بل الملائكة عندهم)
 اما (نفوس مجردة) في ذاتها متعلقة باجرام الافلاك ونسبي ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفاعلا
 ونسبي باللائحة الاعلى (ولا كلام لهم بسمع لانه من خواص الاجسام) اذا لحرف والصوت عندهم من
 الامور العارضة للهواء المتوج كالسلف فلا يتصور كلام حقيق للحجرات (وما له) اي مال ما ذكره
 في الخاصة الثالثة (الى تخيل مالا وجوده في الحقيقة كالمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون مالا وجوده
 في الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك لا يكون على سبيل التخيل دون
 المشاهدة الحقيقية) واو كان احدا من امرأ وناسها من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ولا يتم العقل لم يكن نبيا
 باتفاق من العلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لاصلها)
 قطعا (وربما خالف) مادعا اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه
 الخواص) الثلاث (انقادته النفوس البشرية) (المتخلفة) بطوعها (مع ما جعلت عليه من الآيات) عن
 الانقياد لنبى نوعها (وذات الهمة المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد
 التام ظاهرا وباطن (سيد القران) اي ثبات (الشرعية التي بها يتم التعاون الضروري) النوع لانسان) وانما
 كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحدهم (بما يحتاج اليه في مشاشه)

بشيء ولم يشعاعته بل عزم على الامر والنهي
 فقط بالنسبة اليه وفساده واضع اذا شككنا
 ما ورون ومنهجون واذا وجب علينا
 الامثال واجب بان حقيقة الطلب انما
 تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان
 النبي عليه السلام ووجود فرد منهم يكفي في
 خروج الخطابات عن السفة واما تعلقها بتاصر بها
 في ذلك الزمان فتشوع ووجوب الامثال لا يقتضي
 ذلك بل يكفي فيه كونها مأمورين ومنهين ضمنا
 وتبعيا
 قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب
 منه شئ محال) قالوا انما يكون محالا اذا طلب
 من المعدم ان يأتي بالفعل وقت صدمه واما
 لو طلب منه ان يأتي به حال وجوده فلا والحق
 ان نفس الطلب من المعدم وان كان المطلوب
 الاتيان حال الوجود محل اشكال
 قوله فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
 فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص لتعلق الكلام
 كاقدره هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم
 عند الاشاعة فلو كان مخصصه الارادة لزم
 حدوثه
 قوله كتنقاع الارادة لذاتها) فبما ان تخصيص
 التعلق لذاته شان الارادة فقط ولو جوز في غيرها
 لصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا بدت صفة
 الارادة على ان تعلق الكلام اذا كمل لذاته يلزم
 اما الترجيح بالامر جمع او الايجاب في الاوامر
 والتواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى
 وايضا بكل التسخ وسبيل الى جوابها
 قوله فانها يدلان على ان المذكور يحدث رد
 عليه انها لا يدلان على ان كل ذكر يحدث لان
 قوله يحدث صفة اقوله ذكر فلا يكرر الوسط
 بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان
 كاتب فهو كذا
 قوله الثاني قوله تعالى) انما امرنا نأشئ الخ)
 فيه سهو اذا ليس نظم الآية كما ذكره المصنف
 بل في سورة النحل هكذا انما قولنا نأشئ اذا اردناه
 وفي سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا
 الآية
 قوله لكونه جزاءه) هذا اذا جعل اذا شرطية
 وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص
 بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا
 لنشي حين اردناه في المستقبل هو قولنا له كن
 فيكون قوله كن واقعا في الاستقبال والواقع

٢ فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام
الله تعالى حادثا سواء اطلق عليه القرآن
او جعل القرآن حكايته على انه لا وجه للثاني
كالأول
قوله اما التأخر عن الارادة الحادثة ان كان
هذا للحيثية القائلة بحدوث الارادة لا في محل
فالامر ظاهر وان كان الجمهور المعزلة فالمراد
حدوثها باعتبار تعللها
قوله فلان التأخر عن الشيء بوجوب الحدوث
لا تحصر القديم عندهم في القديم بالذات
وعدم تأخره عن شيء لا بالزمان ولا بالذات
فليتأمل
قوله والمختص زمان معين محدث اما المختص
بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي
فلان الانقضاء في الحال او الاستقبال يتأخر القدم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
قوله الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت قال
ان عباس رضي الله تعالى عنه أحكمت أي لم ينسخ
بكتاب كان نسخ الكتاب والشرائع به ثم فصلت
ثبت بالأحكام والحلال والحرام وفيه أقوال
أخر
قوله وعبر يا أخرى (دلالة الآية الكريمة
على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا
ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص
ذلك واما دلالة على انه قد يكون عبريا أخرى
فبضم أن التورية ايضا كلامه بالانفاق على ان
المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا
يجرد الدلالة على التغير
قوله السادس انه مجزأة الخ (للتجاذب ان يقولوا
معنى تجزأه انه ظهر في يد النبي عليه السلام
ولم يظهر في يد غيره فكيف مقارنة ظهوره فلا يلزم
حدوث ذاته
قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى
اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم
بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا
لا يزول عن محله لكن قد يزل الجسم الحامل له
فوصف اللفظ لذلك بالزوال ولو بجازا
قوله ولا رسال في الازل) فضلا عن الازسالة
فيما قبل الازل ويمكن ان يصار ايضا الى الحذف
أي لا رسال فيما قبل الازل فيعتد كلامه مع سابق
الكلام ولا حقه فقدر
قوله ولا شيء منه ما تصور في القديم للتجاذب
ان يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لاذاته
فلا يلزم حدوث ذاته

من ما كدوه وشربه وطلبه (دون مشاركة من اياه نفسه في المعاملات) وهي ان يعمل كل واحد لا آخر
مثل ما يعمل الآخرة (والمعاضات) وهي ان يبطل كل واحد صاحبه من عمله بازاما أخذته من عمله
الأي يرى انه لو اقر انسان وحده لم يتيسر اوله بحسن عيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بني
نوعه حتى يجبر هذا لذلك ويطلب ذلك لهذا ويرزعه لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه
صار امرهم مكثرا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون
من معاملة ومعاونة يجربان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفع الظلم واليه اشار بقوله
(ولو لا شرعة ينفذها لخاص والعام لاشرب كل نفس) أي مدت عقوبتها (الى ما يريد غير وطبع) أي
ارتفع (عين كل الى معاملة الآخر حصل بينهم) (التنازع وادي) ذلك التنازع (الى التواضع والتساجر)
أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (لهرج) أي القتل (والمرج) أي الاختلاط (واحتل
أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية
فيما أعطى كل حيوان من الآلات) (اللائقة به) (وهدي) أي كل واحد منه (الى ما فيه يتوهم به قوامه
سما الانسان) فان العناية في الاعطاء والهداية أكثر (وهو اشرف انواع) (لحيوانه) (مختلعه ما عداها)
من تلك الانواع (وهذا) أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه
من جانب المنافع الجذبة ودفع المضار الشديدة (افتقر الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبي
سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقضية لابلغ وجوه النظام في مخلوقاته
فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء في المقصد الثاني في حقيقة المجزأة وهي بحسب
الاصطلاح (مزدنا) عبارة عن (ما قصده اظهره صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور
ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة في البحث الاول في
في شرائطها وهي سبع) الشرط (الاول ان يكون فضل الله او ما يقوم مقامه) من التزكوا وانما اشترط
ذلك (لان التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول
التعريف (مثل ما اذا قال مجزئي ان اضع يدى على رأسي واتم لا تقدررون عليه) أي على وضع ايديكم
على رؤسكم (ففعول ويجزؤا فانه مجزئ) دال على صدقه (ولا فعل لله عنه فان عدم خلق القدرة) فيهم
على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه
الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المجزئة من فعل الله وفي كلام الامدي ان المجزئ
ان كان عدما كما هو اصل شئ فالجزم ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا
كاذب اليه بهي اصحابه فالجزم هو خلق المجزئ فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم
مقامه * الشرط (الثاني ان يكون) المجزئ (خارقا للعادة اذ لا يجزئونه) فان المجزئ يزل من الله منزلة
التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معشاد اكمل في كل يوم وبدو
الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذب في دعوى النبوة
(وشرط سوم) في المجزئ (ان لا يكون مقدورا لاني) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشي
على الماء لكان نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
مجزئ) قال الامدي هل تصور كون المجزئة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الامة فيه فذهب بعضهم
الى ان المجزئ فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود والانشي لكونها مقدورة له لمخلوق الله فيه
القدرة عليها اما المجزئ هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون
الى ان نفس هذه الحركة مجزئة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي
وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث ان يتعدى
معازنته فان ذلك حقيقة الاعجاز * الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة اعلم انه تصديق له
وهو يشترط التصريح بالعدوى) وطلب المعارضة كاذب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي
قران الاحوال مثل ان يقال له) أي لدعى النبوة (ان كنت نبيا فاطهر مجزئ فاعمل) بان دعا الله فاطهر

فيكون

فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالعدوى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال مجزئي ان احب ميتا فاعمل خارقا آخر) كتنق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة
تصديق الله ايا (السادس ان لا يكون مادعا واطهره) من المجزئة (مكذبا له فلو قال مجزئي ان ينطق
هذا الضب فقل انه كاذب لم يبره صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (فعم
لو قال مجزئي ان احب هذا الميت فاحياه فكذبه فقه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه مجزئا
لان المجزئ احياه) وهو غير مكذبه اذ المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء
(مختار في تصديقه وكذبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح بكذبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل
هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه مجزئا انه هو (اذعاش بعده) أي بعد الاحياء (زمانا) واستمر
على الكذب قال الامدي لا يعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (واوخر ميتا في الحال) قال
القاضي (بطل الاعجاز لانه كان احب للكذب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين
استمرار الحياة مع الكذب وبين عدمه (او وجود الاختيار في صورتين) بخلاف الضب (والظاهر
انه لا يجب تعيين المجزئ) بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتي بواحد
منها في كلام الامدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المجزئ معينا فلا بد في معارضته من المثلة واذا
لم يكن معينا فاكثرا لاصحاب على انه لا بد فيها من المثلة وقال القاضي لاحاجة اليها وهو الحق لظهور
المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لا يكون) المجزئ (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف
او متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال مجزئي ما قد
ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب به) أي بالاثبات بذلك الخارق او بغيره (بعد) أي بعد
الدعوى (فلو مجزئ كان كاذبا قطعنا قال) في اظهار المجزئة (هذا الصدوق فيه كذا وكذا وقد علمنا
خلوه واستمر بين ايدينا من خلقه الى قمه فان ظهر كما قال كان مجزئا وان جاز خلفه فيه قبل الهدى
لان المجزئ اخباره عن الغيب) وهو واقع مع الهدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشئ في الصندوق
(و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل الهدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه مجزئا
فانه (بناء) أي مبنى (على جواز اظهار المجزئ على يد الكاذب وسبطله) وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم
بالغيب لو كان مخلوقا قبل الهدى لم يكن اخباره به منزلة منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه
انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتي انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل)
ما ذكرتموه من امتناع تقدم المجزئ على الدعوى بغض الى ابطال كثير من المجزئات المنقولة عن الانبياء
واليه الاشارة بقوله (فانقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة ايا بدة)
فانها مجزئان له مع تقدمها على الدعوى (و) ما تقولون ايضا (في معجزات رسولكم من شق بطون
وغسل قلبه واطلال القمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (فلنا)
تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جاز
والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى اهراسا
أي تأسيسا للنبوة من اهرصت الخائض استه والتكرون للكرامات جاءوها معجزات لنبي آخر في ذلك
العصر وهو مر دودا وجودها في عصر لاني فيه هذا (وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله
وجعاني نبيا ولا يمنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا
تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه
الكلمة) المنقولة عنه (بنت شقة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه
شرائطها) وبلغ اربعين سنة ومن البين ان نبوت النبوة في مدته طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به
عاقل (و) اما (قوله وجعاني نبيا) فهو (كقول النبي عليه السلام كنت نبيا آدم بين الماء والطين) في نه
تعبير عن المعجزة فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قرناه انما هو (في) المجزئ (التقدم) على الدعوى
(واما التأخر) عنها (فاما) ان يكون تأخره (زمانا يسير يعتدله فظاهر) انه دال على الصدق بخلاف

٢ قوله والحق ما اختاره المصنف لان جمع
مقدماته القرينة ليست عقلية
قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ
فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى
فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام
على تقدير محامه شاملا للفظ والمعنى
قوله تنبيه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان
الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف
العبارة عنها بسبب التعلقات الخارجية فلا يجوز
ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة
الى معنى واحد فيكون اختلاف التفسيرات عنه
بسبب التعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته وذلك
بان يسمى ارادة عند من له بالخصيص وقدرة عند
تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس
الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب
الاصحاب بان القدرة بمعنى من شأنه تأتي بالايجاد به
والارادة بمعنى من شأنه تخصيص الحوادث
بمحالة دون حاله وعند اختلاف التأثيرات لا بد
من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف
الكلام فان تعلقاته لا توجب ارفاضا عن كونه
مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار
المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة
لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف
في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود
والوجود عند الشيخ لا شئ ومتابعه في ذلك
نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم ان
يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم ان تكون
مختلفة وليس كذلك وايضا ما ذكره وان تمشى
لهم في القدرة والارادة لم تمس في باقي الصفات
كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها
مؤثرة في آثارها قال الامدي في ابكار الافكار
والحق ان ما اورد من الاشكال على القول
باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات
والمعاملات مشكك وعسى ان يكون عند غيره
حله وامر جوابه ذهب بعض اصحابنا الى القول
بان كلام الله تعالى القاسم بذاته خمس صفات
مختلفة
قوله فانما هو بحسب التعلق وهذا اتفاق
ازلى عند الشيخ ان الحسن الاشرى وبعض
الاشاعرة وحادث عند ابي سعيد وطائفة كثيرة
من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين ٢

بحسب التعاقب قال الامم في ابيكار الافكار
اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل
بكونه امر او نورا وفيه من اقسام الكلام فالبينة
الشيخ الاشعري ونفاه ابن سديد وطائفة كثيرة
من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما
لازال فان قلت العلاقات المتعددة الازلية ليست
بالاختيار بل بالاجتناب فتوجه الاشكال على
انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه
حينئذ بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ
يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه
تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب شخص
كل نوع من انواع الخمسة فيجوز ان يكون
التعاقب حادثا بالاختيار وبهذا يدفع لزوم وجوب
التكليف واشكال حديث الشيخ لكن المقام بعد حمل
تأمل فليأمل
قوله فذلك الكلام الواحد قيل يكون
كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول
فان قوله اقيما الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا
كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكرر
بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان
الكلام النفسي حين المدلول الوضعي للكلام
اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي
من قبيل التعبير بالامر عن المؤثر كامر فلاشكال
فأما
قوله فيجاز ان يوجد جنبها بدونها) كان
الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى
مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري
بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلي ليس
جنسا بل امرا معينا يرضى الاضافات وله
اسماء بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره
الابهرى
قوله والجواب منع وجوب الاصطلاح فان قلت
سلنا ذلك اكن الكذب في الكلام شيئا في حكمة
ارسل الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة
بما لا يتأتى في القوى القاصرة قلل فيما فيه حكمة
جالية لا يطلع عليها
قوله والنقص على الله تعالى محال اجابا
فان قلت لا يخفى ان عدم ارساله تعالى نوحا
عليه السلام الى قومه يمكن لان ارسال
غير واجب عنه تعالى بل واقع باختياره
والانكار مكاره فيلزم امكان النقص

ان كذبتي وقع عليكم وان صدقتي انصرف عنكم فكما هموا يتصدقهم واذ هو
يتكذبه قرب منهم بالضرورة انه صادق في دعواه والمادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع
كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لثبوت قدرته تعالى للمكثبات باسمها (وقد ضربوا لهذا امثالا قالوا اذا ادعى
الرجل بمشهد الجمل الفقير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال الملك ان كنت صادقا فخاف عادتلك ومن
من الموضع المتأدلك من السرر وواقعه يمكن لا نعتاده ففعل كان ذلك نازلا معزلة التصديق
بصريح مقوله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وايس هذا الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب
على الشاهد) حتى يجه عليه ان الشاهد لعل افعاله باذغراض لانه راعى المصالح ويدرأ المفاسد
بمخلاف الغائب اذ لا يبان بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى في اعادته العلم بالضرورة
العادية) اي ندعى ان ظهور المعجز بغير علم بالصدق وان كونه مفيد له معلوم لنا بالضرورة العادية
(ونذكر هذا) المثال (التفسير) زيادة التقرير وقالت المعزلة خلق المعجز على يد الكاذب (مقدور لله
تعالى لمعوم قدرته لكنه) (متمتع) وقوله في حكمته (لان به ايهام صدقه وهو اضلال فيجوز من الله)
فيمتنع صدور عنه كسر القبايح (قال الشيخ) وبهض اصحابنا انه) اي خلق المعجزة على يد الكاذب
(غير مقدور) في نفسه (لان لها) اي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اي دلالة قطعية بمنتهى
التخفيف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتبين الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) اي ذلك الوجه
(بعينه فان دل) المعجز المخالف على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا
اتفك) المعجز (بما يلزمه) من دلالة القطعية على مدلوله وهو ايضا محال (وقال القاضي) اعتراف ظهور
المعجزة بالصدق (ليس امر الا زمانيا عقليا كافتراق وجود الفعل بوجوده على بل (هو احد العبادات)
كاعرفت (فاذا جوزنا انحرافها) اي انحراف العبادات (عن مجراها) العادية (جاز اخلاء المعجز
عن اعتقاد الصدق) حينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب (اذ لا محذور فيه سوى خرق المادة في المعجزة
والمفروض انه جاز) (واما بدون ذلك) التجوز (فلا) يجوز اظهاره على يد الكاذب (لان العلم بالصدق الكاذب
محال) (وتذنب) من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها (ومنهم من انكر دلالتها) على صدق مدعى
النبوته (ومنهم من انكر العلم بها واستأينك) في المقصد الثالث لهذا المقصد (شههم ناجو بها) المقصد
الثالث في امكان البعثة وبحثنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع
دال على الاكان) بلا شبهة (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لاسيما) من ان النظام الاكمل
الذي تقتضيه المشيئة الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضح لقوانين العدل (وقال بهن المعتزلة
يجب على الله) فصل (بهضهم) فقال (اذ علم الله من امته انهم يؤمنون) ويجب عليه ارسال النبي اليهم
لما فيه من استصلاحهم (والا) اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب ارسال بل (حسن)
قطعا لاعتذارهم (وقال ابو هاشم) يتبع خلوه) اي خلوه) (عن ثم يفرض عيات لا يستل العقل بها)
لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوز الجبائي) تقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة
(و) جوزة ايضا (لتبرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مدرسة اولا (وويل) انما يجوز البحث لتبريرها
(اذا درست وهو) اي هذا الذي نقاد من المعزلة على الوجوه المختلفة (بناء) اي مبنى (على اصلهم)
القاسد اعني قاعدة التحسين والتفصيل العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الاطراف
ورعاية الاصطلاح فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحة (لا بضرنا) في مدعانا (فاننا) انما (ادعينا) الامكان
العام الذي يجتمع الوجوب لا الامكان الخاص الذي يتألفه (وغرضنا رد شبه التكرين) للبعثة
(وهم طوائف) الاولى من اصحابها) اي حكمها بانحلالها ذاتها (الثانية من) جوزة هاولك (قال لا تخلو)
البعثة (عن التكليف) باوامر ونواه (وانه) اي التكليف (متمتع) فتنتفي البعثة لانها لا تملكها (الثالثة
من) جوزة التكليف (و) (قال في العقل كفاية) في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها
(الرابعة من) قال بامتناع المعجزة لان خرق المادة محال عقلا (ولا تصور) النبوة (دونها) اي دون
المعجزة (الخامسة من) جوزة وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة (السادسة)

٢ انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم ارسال مع
صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه
وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا يتأتى امكان
عدم ارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار
قدبر
قوله اشار الى دفعه بقوله واعلم الخ) لا يخفى
ان ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض
على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه
عليه ان يلزم من الكذب النقص من جهة
صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمنازع
في جوازه انساني لا الاول فانه متمتع بالاجتماع
كما ستعرف تكاف الشارح في توجيه كلامه
بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على
امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب
بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص
في فعله وجهل هذا الكلام اعتراضا على
الجواب المقدر وانت خير بان هذا لا يخلو
عن تحمل لكن الشارح تبع فيه الابهرى وهو
تليق المصنف فاعلم بمراده والا فالاقرب ان
يجعل اعتراضا على اصل الدليل في المتن فانه لما قبل
ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهرا
ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق لانه
ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه
مطلقا لو كان النقص في فعله غير التسبح
العقل على السدى نحن لا نقول به لكن لم يظهر
كونه غيره
قوله لكن كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث
بذاته تعالى المراد بالكذب الكلام الكاذب
وبالصدق الكلام الصادق وانما قال الابهرى
في تقرير هذا الوجه الثاني لوجاز عليه الكلام
الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام
الحادث بذاته تعالى الخ ولا ذلك في كونه صفة
حقيقية ثم التعاقب الذي يتوقف عليه الانصاف
بالخبرة التي هي مناط الانصاف بالكذب قديم
عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا يدفع منع
لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث
مبناه اعني التعاقب ومنع كون الكذب صفة حقيقية
قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام
المواد به تعالى فليتدبر
قوله وللانكار باطل فاننا علم بالضرورة الخ)
فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته
اذ لو صح للدليل على امتناع الصدق ايضا فانه

من علم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتدبره العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين عنها فان العلم بحصول المجردة لم يغاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لا يقد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية * (السابعة من) اعترف بانك البعثة واتقاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المذكورة لها * (الاولى) منها وهو (من قال باسحالة البعثة) في نفسها (الحج) على استحالتها (بوجوده) الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك) فابعثني (هواه) ولا طريق الى العلم به اذله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبي (الثاني ان من يلقى اليه) اي الى النبي (الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا) اكل من حضر حال الاقراء وليس الامر كذلك كما اعتزتم به (والا) اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك) اي القاء الوحي بطريق التكليم (منه مهيلا) اذ لا يتصور لروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) اي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اي العلم بما ذكر (لا يحصل الا بمحض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) اي ذلك انظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كونه مستقبلا ويختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير متحصرة (فالتكليف الاستمهال) اي يجوز له ان يستمهال فيحصل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في اي زمان كان (و) حيث لا يلزم احكام التي وثيق البعثة عشا والا) اي وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه فيجب عقلا) فيجتمع صدوره من الحكم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثاني ان المرسل تصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون اليه بان يظهر الله آياته ومجرات يتقاصر عنها جميع المخالقات وتكون مقيدة له ذلك العلم (او بخلق علم ضروري يراه) بانه المرسل والقائل به هذا العلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون النبي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضر بل فان قدرته لا تقصر عن شيء * (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) في التعديل والجوز (فلا يجب الامهال) لاننا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المجرة الحارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب التابعية سواء نظر اولم ينظر فلا يجوز للتكليف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال لجرى ان العادة بما جاد العلم عقب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله (مع العلم العادي الحاصل عن المجز) واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم (في التحسين والقيح) وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا يخص اهم من ذلك الا لزام لان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تقيوت مصلحة) وذلك لانه يشهدهم الى المسامحة ويحذرهم عن المبالغة ويقر بهم من السعادة ويهدمهم عن الشقاوة (وما هو الاكن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق (فقال) الولد (دعني اسلكه الى ارشاده السبع او المهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستفيحا في نظر المعتزلة ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما توجه الشفقة والحنو) وما قررناه من دفع الا لزام عن اصلهم ايضا * (الطائفة) (الثانية من قال بالبعثة لا تخلو من التكليف لانه فائدها) التي لا تخلو مني عنها ايضا هي لا تخلو من التكليف (باتفاق) واجماع من الغائبين بها (ثم ان التكليف) الذي هو لازمه (بمتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال (و) ذلك لثبوت من (ان فعل العبد واقع بقدرته لله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم الا وقوع) منه فعلى الاول يكون ضروري او على الثاني متمكن ولا قدرة على شيء منها (والتكليف حينئذ) اي حين اذ ثبت الجبر (فيجب) فيكون متمكنا (الثاني التكليف اضراما) بالعبد (لما يلزمه من التعبد بالفعل) اذا اقدم عليه (او العقاب بالترك) اذا اجمعه عنه (وهو) اي الاضرار (فيجب) والله تعالى موعظه (الثالث التكليف

اما لا تعرض وهو عتق) فيجب (او تعرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (متره) من الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (او الى العبد وهو اما اضرام وهو متره) مع اوقع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف القول (فانه بمنزلة ان يقال له حصل لعمدة نفسك والاعذتك ابد الاباد ولا شك ان اهم مصالحة ترك التعذيب (ثم انه) اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من الضرر العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك ان اضراما جاعة لعمدة آخر من علم فيجب (الاربع التكليف) بايقاع الفعل (امام) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) اصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عتق قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بمحصل الحاصل (واما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوز وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه (لا يقول بوقوعه ولا ان) اي ولا يقول بان (كل تكليف كذلك) اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عند ايضا واذ بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) الدينية (يشغل) الباطن (عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجنبه) من الصفات (و يجوز ويمنع عليه) من الافعال (ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الغائب) وهو النظر في ذكر (ربي) اي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كاف به كان متمتعا عقلا * وجواب الاول عامر في مسألة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره حال التكليف فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكيفية (و) جواب (الثاني) ان يقال (ما في التكليف من المصالح الدنيوية والاخرى يبري كثير على الضرر) التي هي (فيها) وترك الخبر الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز * (و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل) بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في افعاله تعالى مع ما يجنبه الله في) وهو ان تقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخرى التي تربي على مضررة القلب بمشاق الافعال واما عقابه ادا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمثل امر مولا وسيد وفي ذلك اهانة له وار لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الاربع عندنا ان القدرة مع الفعل) كاسر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلنا بفحص سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ اوجبه فانما يتيم اذا وجب الغرض في افعاله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل) وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان لتكليف (في الحال) انما هو (بالانقاع في ثاني الحال) لا بالانقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود وعدم (وذلك) اي التكليف (كالاحداث) يعني ان ما اوردهم علينا في التكليف يلزمكم في أحداث الفعل ذمة ل احد نه اما حال وجوده فيكون تحصيل الحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين التفضين (وهو) اي الاحداث (بمما لا شك فيه فاهو جوابكم) في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخمس ان ذلك) اي التفكير في معرفة الله وصفاته وافعاله (احد اغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكليف معينة علمية) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاته الاوقات عن المشوشات التي تربي شغلا على شغل التكليف) * (الطائفة) (الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها (وهي البراهمة والصائبة والتاسخية غير البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصائبة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء تكلمهم (احجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكمه بقبحه بتركه وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة تاجرة) حاضرة فيجب اعتبارها

العقل كما مر آنفا فلا يتم ذلك الاستدلال ايضا
الاعم القول بنبوت النبي العقل وحيد فليست
استدلاله بما قال المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات
واخذها بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق
العقل معلومة بحسب العادة سواء جوز النص
في الفعل ام لا الا يرى ان قوما اذا اجتمعوا عند
ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم
وقال ايها الناس اتى رسول هذا الملك اليكم ثم
قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف
عادتك في القيام والعود فاذا فعل الملك ذلك
اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا
ولا يخاطرون بفسادهم عدم جواز النص في فعله
قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة
اصلا

قوله كعدم اكفار من انكر كلامه ما بين دفتي
الصحف) واعلم ان اكفاره نكرها انما هو اذا اعتقد
انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات
البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى
انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ما هو
صفة حقيقة قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله
تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك ولسان
النبي عليه السلام واوجد نقوشا دالة عليه
في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب اصح الاشارة فلا ينبغي ان يتوهم
كونه كفرا

قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاعلا
للفظ والمعنى) اعترض عليه بان كلام الله تعالى
ان كان اسم الذات الشخص القائم بذاته تعالى يلزم
ان لا يكون مافرا له كالكلام تعالى بل مثله واللازم
باطل للقطع بان ما قرأه كل واحد منا هو
الكلام المنزل على النبي عليه السلام بلسان
جبريل عليه السلام وان كان اسما ل نوع القائم
يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص
بخصوصه مجازا فيجوز نفيه عنه حقيقة وان
جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة
ايضا واجيب بالزام اشتراكه بين النوع وذلك
الفرق الخاص

قوله مكتوب في المصاحف مقروء باللسان
الكتابة تصوير اللفظ بالقدوس المخصوصة
فالكتاب في الصحف هو القروش والمكتوب هو
اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بافظه فالقروء

د تعالى لو انصفه لكان صدقه قدما فليزم ان
عنت عليه الكذب مع اناله ايضا بالضرور
ان من علم شيئا يمكن له ان يخبر عنه لاعلى ما هو
عليه فلت اجيب عنه بان قوله من علم شيئا الخ ممنوع
ودعوى الضرورة غير مسوعة اذ ليس الكلام
في الصدق والكذب الاقنيسين حتى يمكن ذلك
بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انما هي علنا
شيئا فانه يندر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلم
وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مقابلة مدلول
الخبر العلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم
خلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على
امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التثبت
بلزم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع
والصدق ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري
سبحانه فامل

قوله انما يدل على كون الكلام النفسي
صدقا) دلالة على صدقه باعتبار تعلقاته
النوعية القديمة ظاهرة واما باعتبار تعلقاته
الشخصية الحادثة ان اثبتها الاشهرى فيحمل

بحث
قوله مع ان الهم عندنا هو بيان صدقه) ا
لانها التي ينظم بها المصالح الدينية والدنيوية
ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي الاستمهال
وقد يقال لماد الدليل على صدق الكلام
النفسي ولا شك ان من اثبت المعنى النفسي جعل
هذه الالفاظ والعبارة دوال بالنسبة اليه ومن
لو ازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه ان
لا يكون فيها ايضا كذب اذ وقوع الكذب
فيها دون النفس يمنع كونها دوال عليه وفيه
نظر لان كون الالفاظ والعبارة دوال بالنسبة
الى الكلام النفسي انما ثبت صدقه بالدليل
المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام
اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه
على كونها دوال عليه دور والاصحاب انما
قالوا بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى
النفسى القسم بذاته تعالى في نفس الامر بعد
ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه
دليلا

قوله فهو تصديق فعلي الخ) اعترض عليه
بان التصديق الفعلي انما ينتهض جهة اذا لم يجوز
النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح

اللفظ المقروء واللفظ يعبر بالحدث والقسم بناء على ان اللفظ بعد واحد في الحال كلها ولا يثبت متبايناً بالبين الحروف والهيئات

قوله فمما به ان ذلك الترتيب الخ وقد يقال القول بان ترتيب الحروف انما هو في التسلسل دون الملفوظ فاللفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان تصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون بعضها تقدم على بعض ويتدفق بما قبل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وباللفظ اللفظ القائم بتأخير عنه باللفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولا هذا الاعتبار لكان القول بتقديم الملفوظ مع حدوث اللفظ متناقضا وبهذا التوجيه يتدفق ايضا ما يورد على قوله يجب جعلها على حدوثه الخ من ان هذا الجمل بعد جسد الان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكذا ان شئاً منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من ان الخطأ اللفظي بدون الخطأ طب سفة فليتلأمل

قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل ان يحتمل على حذف المضاف اي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا في لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبق على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فلزم انتفاء صفة لم يثبت عليها دليل اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم كما مر في جواب تاسع شبهة السنية على إعادة النظر

قوله ومنهم من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكيفية بل الزيادة بزيادة الاوان مع زيادة اذلاهي له قطعا بل الزيادة بحسب

دفع المضرة فوائدها (ولا يعرضها مجرد الاحتمال) اي احتمال المضرة بتقدير جهة (ويترك عند عددها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمه (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والجمع (ان الشرح المستفاد من البينة (فائدة تفصيل ما اعطاه العقل اجالا) من مناسبات الحس والتعجب والتعجب والمضرة (وبيان ما قصر عنه العقل) ابتداء (فان العقلين يحكم العقل لا يتكروا ان من الافعال ما لا يحكم العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اي التي الشارع (كالضرب) الخادق (يعرف الادوية وطبائعيها وخواصها مما لو لم يكن معرفتها العامة بالبحر في دهر طويل بحر من فيه) اي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقومون في المهالك قبل استئصالها) اي قبل استكمال هذه التجربة اذ بما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) اي بتفصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب انساب النفس واطعام الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا اسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته) اي معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في امكان معرفة التكليف واحوال الافعال تأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف وانبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مخفي عنه كان النبي بذلك اولى (وفيه تقدم من تقرر مذهب الحكماء) وهوان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يتنازع بين نوصيه بما يدل على ان ما في به من عذره (فلهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العبادية الازلية المتضمنة للنظام الانساني الطائفة (الرابعة) من قال باستناده المجردة فلا بد ان تكون اصولا (لان مجوز حرق العادة بسطة ووجوهه بل جاز انقلاب الجسد ذهابا وما البعد ما وهنا وافي البيت رجلا) كلا وتولد هذا السج دومة بلا اب وام وكون من ظهرت المجرة على يد غير من ادعى النبوة بان يعدم) المدعى عقيب دعواه بلامهلة (ويوجد مثله) في ان اعداده فيكون ظهور المجرة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اي في تجويز حرق العادة (من الخط والاخلال بانواعه) المتعلقة بالنسبة وغيرها اذ يجوز حينئذ ان يكون الا في الاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذي ثبت نبوته بالمجرة وان يكون الشخص الذي تنقضاء غير الذي كان عليه ذلك الى غير ذلك من المقاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد (والجواب ان حرق العبادات ليس يجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذي تقول) نحن (به) الجزم بعدم وقوع بعضها) كافي الامثلة المذكورة (لا في امكانها) في انفسها (وذلك كافي المحسوسات فانما يجزم بال حصول الجسم العيني في الخبر العيني لا يتبع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة احد طرق العلم بالحس) فيجاز ان يجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان نفيها في نفسه (ثم ان حرق العادة بمجازا) لشي (وكراهة) اولى (عادة مستمرة) توجد في كل عصر واوان فلا يمكن للمعاقل المنصف انكاره او فلا يكون حينئذ حرقا للعادة بل امر اعادة العادة عندنا ما غصده تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة (الخامسة) من قال بظهور المجرة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة (لاحتمالات * الاولى كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعبر عنه مع كون غيره عاجزا عنه (اما الخائفة فقد لسائر النفوس) البشرية في الماهية كاذب اليه جاعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (او لما جاز خاص في يده) هو اقوى من امر جنة اقرانه فيقوى به على فعل بعينه غير وان توافقا في الماهية (او لكونه ساحرا) ما هرا في السحر (وقد اجهم على حقيقته) اي على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كادل عليه الكتاب كقوله تعالى * فيتلون منهما ما يفرون به بين المروءة والسننة كقصه لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد

هل زيد وشخص قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الخ ان ارادوا حصر الطريق العقلي فيما ذكر لم يقدروا ان ارادوا حصر الطريق مطلقا فموضوع لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ تلك الصفات على ان الدليل اوضح لكشافا لما في حقيقة تمام اذا المعرفة بالكنه الكمال من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انما يكافون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت اولا فاعلم انه تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يصح اهم بما ذكره في صفة غير السمع بالكلية فتأمل قوله ففهم مكافون الخ هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتيب باعتبار الاخبار نظيره الفاء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف بكمال المعرفة متوقفا فافهم انما يكافون بكذا لا بكذا وحينئذ لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوهم فيقتضي قوله اذ هو بقدر وسعته ان تكون مكافين بمعرفته ايضا مع ان التفرع يقتضي عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شئ منها فتدبر قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حتى معرفتك يدل على انه لم يرق احد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق به كما وكفى به حديث كنت سمعته وبصره قوله ولكن لا يمنع كثرة الهالكين (زوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها النسبة الى جميع الناس واما لو كانت فرض كلية فلا اذ بسطة حينئذ باقاة البعض وبوئيد كونه فرض كسافية انه عليه السلام قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن قوله وجهه معتزلة بغداد) ظاهره يخالف ما ذكره في حواشي التحرير من ان قدما المعترلة يثبتون الاحوال ومتأخر وهم يوافقون الفلاسفة في القول بان الصفات عين الذات قوله صفة وجودية زائدة) فان قالت القدم

قوله كما في اول الحديث (هذا انما ينهض في الحدوث وقياس الغائب على الشاهد لا يقيد لجواز اخذ لاف البقاء والوجود شاهدا وغايبا على انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر

قوله منقوض بالحديث) قلت النقص به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وانت خبير بان النقص للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيد النقص الذي هو تخلف الحكم عن الدليل

قوله لم يكن الوجود باقيا) اي في الزمان الثالث لافي الزمان اشائي لا يقال لا يلزم من عدم بقاء البقاء ان لا يكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا بقاء عديمي لانا نقول قد سبق في الامور العامة ان عدم الظاري على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا يرى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم اصلا نعم يرد انه لا يجوز ان يبقى الوجود بقاء آت متجددة كاهو مذهب الشيخ في سائر الاعراض فان قلت الكلام في بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو لم كان ينبغي ان يقصر على ان تجدد البقاء يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطريق

قوله والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث اما اوله فانه يجوز حينئذ ان يكون بقاء الباري تعالى ايضا بنفسه وثبات ان البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره بشكل واما ثانيا فلان الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القبول بجواز ان يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق في نظاره وذلك لان دليله الذي استدله على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق بذاته كافي باقي زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة هي بقاء البقاء والحاصل ان دليل الثاني يتم الزامه وان لم يتم برهانا

قوله ورد على هذا الجواب الخ) فيه بحث د

فالبحر لا يكون الافلاله للالمدى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز) الذي هو (خلق البحر واحياء الموتى) واره الاكده والارص (كما مذهب جمع العقلاء فظاهر) انه لا يتلبس السحر بالمجرة فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد الاعجاز (فاما) ان يكون (دون دعوى النبوة والحدس فظاهر ايضا) انه لا يتلبس (او) يكون (مع ادعاء النبوة والتجدي وحينئذ) فلا بد من (احد امرين) اما (ان لا يخلفه الله على يده اوان يقدر غيره على معارضته والا كان نصديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثاني ان لا خالق الا الله) فلا يكون المجز مستندا الى غيره (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه (من جوارها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا يتبع) الكرامة الظاهرة على بدالاولياء (درجته المجز وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفق في فقط (وقال القاضي يجوز) الكرامة (اذا لم تقع على طريق التعظيم والخلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المجزة (بانها مع دعوى الولاية دون النبوة على التقدير) كلها (فالفرق بينها وبين المجزة ظاهر) فلا تشبه احدهما بالآخرى (وعن الرابع ان لا نقول بالقرض) اي لا نقول بان خلق المجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معالة بالاعراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان جرة الخيل تفيد العلم الضروري بحصول الخبيالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى التقدير المختار فظاهر واما على القول بالوجوب فلا يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الجمة في ذلك الشخص من غير ان تحصل فيه الخبيالة (وعن الخامس قدمي) في مثله الكلام من موقف الاهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا اتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة ويخبر من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اي يعلم ما ضرورة العادة والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واحتسابهم والحكم عليهم في انفسهم ومالهم و) يعلم الضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها) اي عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لا يتبدل احد) ولا يتوجه نحو الايمان بالامراض اصلا (والفصح فيه سفسطة) ظاهرة (وحيث) اي وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالة من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امر اخارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان مالتى به مقدور القبر (وعن الثامن كما علم بالسادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالسادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصد واحتمال المانع لبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع) اي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لا سهال عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفع الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية (الطائفة) السادسة (من منكري البعثة) من قال العلم يحصل المجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يقيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد مجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم (اوجوه) الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل (يجوز عليه الكذب) اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة (من طبقات اعداد الرواة) حكم ما قلنا بواحد فان من جواز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره (اي العلم في عدد) معين (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العديدين المذكورين في افادة العلم (حكم) محض واذا كان كذلك (فتفرض طبقة لا تفيد) اي لا تفيد العلم قطعا كائين مثلا (ثم تزد عليه واحد احد فلا يفيد) شيء من هذه الراتب (باقتضاها) لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة (الثالث لو اوحى التواتر العلم لوجبه خبر الواحد والالزام متب) اتفقا (بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا) متاوتنكم (بل يحصل) التواتر (بغير واحد بعد واحد فالوجبه) اي العلم على تقدير حصوله انما

(هو الخبر الاخير) وخده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولا سيل الى العلم) اي با شرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (غائبات العلم) اي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح (ورجواب الاول منع مساواة حكم لكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لساري من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد و) جواب (اثنان ان حصول العلم عنده) اي عند التواتر (عندنا) ما اشتر الاشاعة انما هو (بخلاف الله تعالى انا وقد يخلفه بعدد دون عدد) فلان لم تساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلا) اي العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلفه بعدد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) المصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لا موجهة له (وهي) اي الاسباب المعدة (قد لا يجمع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول في المتهمي) فلا لاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وقاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انما نجد من اخضا ان الخبر الاول بقدر ظنا وبقوى) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا الى ان ينتهى (الى ما لا يقوى منه فيلزم ان لا يوجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو لم اد بكون التواتر مفيد للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس ان ادعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع) في نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لانا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما دعينا والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر في نفس الامر مثلا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدلل على شيء يكون اخباره متواترة مشتملة على شرط مجمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لانظري فتدبر الطائفة (السابعة من اعتراف باكمل البعثة ومنع وقوعها قالوا نعتنا الشرائع) التي اتى بها مدعوا رسامة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لا يوافق العقل والحكمة (كبابية ذبح الحيوان وابلامة المفهومة الاكل وغمر و) انجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع انه لا منقعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الاعمال الشاقة كطهي الغياق وكنز بارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تمائلها ومضاهاة الجنائين والصبيان في التمرى وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لامر به له على سائر الاجزاء وكبحرهم النظر الى الحرة الشوها دون الامه الحساء وكثرة اخذ الفضل في صفة وجوازه في صفتين) كأن يبيع مدحجوة جيدة بمدين من عجرة ردية فانه رباح حرام وان باعها بمدين ثم اشترى به مدنين من الردية كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اي الصفة والصفة (في المصالح والفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح وجوب القرض

يرد على قولهم ما تكرر نوعه الخ لان هذا القول ردد على ذلك الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابطه ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانها اول يمكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل يكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطه فكيف يثبت بها ما هو المطلوب اعني كون البقاء امر اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثلث بوجودية البقاء تلك المساعدة لا يمكن توجيه الاراد بان خلاصته هو ان ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقاءه عينه رده اعترافهم بان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سواء لم يدل له ام لا ويمكن ان يجعل لفظ يرد على صيغة مجهول من الراد لا على صيغة المعلوم من الوجود ويجعل ان ما تكرر نوعه الخ فاعله فحينئذ يكون افادة لما ذكره في الامور العامة ويكون فاعله الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقاءه عينه مع انه قد سبق ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يتدفع البحث لكن يرد عليه بان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رد المدعى لان ابطال المألوم لا يقيد ابطال المألوم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالاول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فان ذلك القدر يكفي ههنا دفع ذلك السؤال فليأمل

قوله لزم الدور) لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالذات الى وجودها مطلقا ونكسه بالذات الى وجودها في الزمان الثاني فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر

قوله والجواب منع احتياج الذات اليه) ليس هذا اختيارا للشق الثاني حتى رد اعراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختبار للشق الاول ومنع لزوم الدور ثم ان الضمير في وان اتفق فحقه ما راجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما اشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم

قوله قلبي يدي مسور إلى الأول بالالف فصل ماض وفاعله مستتر راجع إلى مسور والقائه فيه للطف على دعوت ولبي الثاني بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف إلى فاعله كما في ليك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي تأكيدياً الأول كما يتوهم والقائه فيه للبيبة والمعنى أي دعوت مسورة لأجل ما أصابني من الحوادث حتى يصيرني فاجباً ثم قال قلبي يدي مسورة فالبدي مسورة بالياء بعد الباب أي أقيم في طاعته إقامة كثيرة قيل وإنما قال يدي مسورة لأن مسورة أعانه باليد

قوله وهو في غاية الركائز لما فيه من تعطيل الدلالات ثم إنه لما أظهر إذا لم يكن بالياء كما في الآية

قوله من معنى وهو قول هو القدرة وقد جوز أن يكون به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كما في بيده فأنهم وإن كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال قطعة الرجال إلى أرحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفين الحاصلتين مع الأغذية والاشربة وقهر ذلك وإن كانت تلك الأسباب أيضاً بخلقه تعالى وهذا الوجه أدخل في التفرع على إبليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى بدالله فوق أيديهم فإنه ظاهر في القدرة بلامر به وأيضاً لا يظهر حيث وجه تشبيهه باليد

قوله تجري بأعيننا قبل المراد العين التي انفتحت من الأرض وهو بعد قوله أنه صفة زائدة الضمير راجع إلى العين لا العينان والافعال صفتان زائدتان كما قال الأمدى

قوله مما لا يلتفت إليه إبطال تأويل الأمدى ولم يذكر تأويله صحيحاً كما ذكر في أمثاله قل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما أعينهما بل أراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن شورتها أو يقطع مساهتها كما في المظهر

قوله الحادي عشر هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن يوث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسط ٢

ولا يتجاوز (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (إتباعها) بأن وصل إلى مرتبة من تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمداً كان أقصاهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه (وأو كان ذلك مجز الكمال) ما أتى به (كل من فاق إفراته في صناعة) من الصناعات في عصر من الأعصار (مجزاً وهو ضروري البطالان وأما مذهب القضي فلا ريب فيه المجرى إلى مثله لا يصير مجزاً وأما الأخبار بالغيب فلو جوه الأول أنه جاز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق أيضاً لا خرق عادة كأي مرة والمرتين (الآن يتكرر) ذلك الأخبار (إلى أن يصير) خارقاً للعادة فيصير حيثئذ (مجزاً ومراتبه) أي مراتب التكرار إلى حد الإعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن في الأخبار بالغيب) مرتبة الإعجاز الثاني أنه يقع ذلك الأخبار مكرراً (من المجهين والكمينة) كإدخال عليه السامع والمجربة (وليس بمجزاً اتفاقاً الثالث أنه يلزم حيثئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الأخبار بالغيب (من القرآن مجزاً) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتشاقص فيه مع قوله فلو جوه الأول) أن فيه تشاقصاً لأنه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فإنه بدون أعظم مخرجاً من بحر التشاقص على وزن فعولن فعولان فعل ومنه قوله وأما لهرمان كيدى مئين (و) نحو قوله ونجزهم وينصرم عليهم وبشف صدور قوم مؤمنين) فإنه إذا اشبع كسرة الميم في ونجزهم وقصة التون في مؤمنين كان مؤزناً بلا شبهة (سجاً) أي وفي القرآن ما هو شعر لا سجاً (إذا تصرف فيه مادي تفسيره ما يوجد فيه شيء بشير) على أوزان يجوز الأشعار (الثاني أن فيه كذباً إذ قال ما قرأنا في الكتاب من شيء) وقال (ولارطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) وذلك أنه لا يشتمل القرآن (على أكثر العلوم) من المسائل الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع (الثالث أن فيه اختلافاً بالصحة وعدمها) (فيه اللحن نحو أن هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (أن فيه لحناً وسقيماً) العرب بالنسبة لهم * الرابع فيه تكرار (لفظي) (بلاغة كأي سورة الرحمن) وفيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه البصاح الواضح نحو تلك عشرة كلمة وأي خذل أعظم من الكلام الغير المقيد * الخامس أنه في هذه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) أنا (نجد فيه اختلافاً كثيراً) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحاً وأما قلت بكثرة اختلاف فيه (لأنه) أي الاختلاف (أما في اللفظ والمعنى والأول أما تبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه أما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنقوش بدل كالمهين (و) مثل (فأمضوا إلى ذكر الله بدل فأسعوا (و) مثل (فكانت كالخجارة بدل فهي كالخجارة (و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة * وأما تبديل التركيب فتعوضت به المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة وبحجوات مسكنة الخلق بالموت بدل الموت بالحق وأما الزيادة والنقصان فهو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أولهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي الشهادة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له نسمة ونسمة) بفتح النون (و) (أما) الاختلاف (في المعنى) فهو رتبة بين أمثاله (بصفة الأمر وتداء الرب (و) بتأنيده بين استقارنا) بصفة الماضي ورفع الرب (والأول دعاء والثاني خبر) نحو (هل يستطيع ربك بأفعية) وضم الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وقبح الباء (والأول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى) (السادس أنه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصاص الطوال بحيث لو تدها) أباع البقاء لم تعذبها على سعة فضلاً عن التقصص والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدي بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكتفون عدم الاختلاف موجباً للإعجاز * وأما القول بالصرف فلو جوه * الأول الإجماع بين هؤلاء (القائلين بها) (على أن القرآن مجز)

على هذا القول يكون المجز هو الصرف لا القرآن الأخرى أنه (لو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه مجزاً بل مجزهم عن القيام) فهذا المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن مجز لرسول الله ذلة على صدقه (الثاني) أنهم (لوسلوا القدرة) كما قاله الشريف المرتضى لعلوا ذلك من أنفسهم (ولتأطوا به عادة وتواتر) عنهم (ذلك) (التأطى لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطماً) (فإن قيل أعلم تذكروا) ولم يظهره (ثلاً بصبر حجة عليهم) ملية لهم إلى الاتياد مع أنهم كانوا حراساً على إبطال مجته وانتكاس دعوتهم فلا تصور منهم حيثئذ أظهر ما علوه من أنفسهم (فلما كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (موجباً لتصديقه) إيجاباً قطعياً (امتنع عادة توطأ الخلق الكثرة على مكابرتهم) والأعراض بالكلية عن مقتضاه (وإن لم يكن موجباً) لتصديقه (بل أحتمل الدهر وغيره) كعمل الجن (مثلاً لتأطوا به وحلوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا أما بالسحر وأما بغيره فلا ينزههم بظهوره صدوقه حجة عليهم (الثالث) أنه لا تصور الإعجاز بالصرف وذلك لأنهم (كانوا) حيثئذ (يعرضونه بماعتين منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فأنهم لم يبعدوا بإشياء مثله بالآيات به) فلههم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب * عن الشبهة القادحة في كون القرآن مجزاً بسبب الاختلاف في وجه الإعجاز أن يقول (قوله) اختلافكم في وجه الإعجاز دليل الخفاء فلما اختلفوا والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم القريب والأخبار عن الغيب واستتماله على الحكمة البالغة علماً وعلاً) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز * (مجزاً وأما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومباح أصحها من العلم وليس إذ لم يكن مجزاً بالنظر إلى أحد ما بيناه) (بمنه) يلزم أن لا يكون مجزاً بمجملتها ولا بمجملتها (بل ولا بواحد منها) لا بعينه بل بواحد الاختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة (وكان من بلغ بقدر على النظر أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت لكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الأفراد المتعددة كقصة مثلاً وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقاً ومقيلاً فإن الأول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وأما اختار أنه مجز بلاغة) * وأما الشبه * القادحة في ذلك (فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بين من تحدى به) من بلغاه عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عني عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتيسيرين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام (ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جود) وسدول (عن سواء السبيل) لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارهما الشتم على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها الشتم على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف (وأيضاً فكيفنا) في إثبات النبوة (كون القرآن بمجملته أو بسورة الطوال مجزاً) وهذا مما لا ستر به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وضم الشعراء فلم أجده منها (و) الجواب (عن الثانية) أن أحاداً تعارض القاطع) بربان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروى بالآحاد المقيدة للظن ومجموع القرآن منقول باتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فذلك الأحاد مما يلتفت إليه (ثم) أن لحننا اختلافهم في ذكر قننا (أنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الإعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يصحراً فيما نحن بصدد (وأما البينة فاختلاف) فيها تحقيق بلا شبهة إلا أنه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي وأمن القاضية فقط وفي البواقي كتبت للتين كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة نزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الخنفة (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور أو لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة أن اختلافهم) عند جمع

٢ التاء من عشر لأن سقوطها من التثنية إلى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر في الصور فلو سقطت فيما نحن فيه لم يجماع علامة التأنيث التثنية في حادثة وسقوطها من عشرة لأن الأسمين تؤولاً منزلة اسم واحد ويحل هذا يقال في الذكر أحد عشر ثم الدليل على أصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه التسمية الذي اعتبروه فالناقشة فيه لا يجدي كثير نفع وأعلم أن تفسير التكوين بأخراج المدوم من العدم إلى الوجود كما هو حاله وورن مثبته تفسير بالمعارض والأخارج أمر نسبي لا يعقل له وجود في الخارج

قوله (والمراد به التكوين) فيكون كلمة كبحاراً عنه وأما ما قيل من أنه جرت عادة الله تعالى بتكوين الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة كن ولائني بصفة التكوين الأهذا فقد أجيب عنه بأنه يعود حيثئذ إلى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى على أن الأكثرين يجعلونه بحاراً من سرعة الإيجاد والتكوين بالله من كمال العلم والقدرة والإرادة وأما ما قيل من أنه لا يلزم قولهم التكوين عين المكون إذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فبجوابه أن ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والفاضل يكون التكوين هو كلمة كن المتزيدة المثبتون له

قوله (وأنه غير القدرة) وغير الإرادة لأن الإيجاد مسوق بالإرادة

قوله (للممكن ذاتي) قبل عليه يجوز أن يراد بالصفة الامكان الاستعدادي وهو قريب وقوع المفعول فيجوز تعليله بجوابه أن هذا الاستعداد راجع إلى صحة الفعل وسبب بجوابه

قوله (وحيث لا حاجة إلى مبدأ الخ) اعترض عليه بأن التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد به وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى واجباً بأن الظاهر إن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذي يخص الفاعل بمبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة إلى المحدثات نفس القدرة والإرادة وبالنسبة إلى صفاته تعالى نفس ذاته المتأثرة بذاتها عن سائر الذوات

قوله حتى تدنو (الناجذ احد الضراس
والانسان اربعة نواجد في اقصى الانسان بعد
الارحام ويسمى ضرس الحلم لانه يثبت بعد البلوغ
وكال العقل

قوله تبشیر الصبح (الصبح بمعنى الصباح
وهو الظفر والفوز المقصود وتبشير الصبح
اوائله وكذلك اوائل كل شيء والتبشير بالبشرى
ايضا

قوله والكلام في الصحة وفي الوقوع (فان
قلت لم يقتصر على ادلة الوقوع مع انها
يقيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سميات
ربما دفعها الخضم يمنع امكان الطلوع فاحتجوا
الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت
المول عليه من ادلة الامكان المحض ايضا
سمي اذ لا وثوق على الدليل العقلي ههنا
كاستفاد عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس
في ادلة الوقوع الشهورة دليل بهذه
الطبيعة اللهم الا ان يثبت بالاجماع قبل
ظهور المتخالف وبالجملة في الطريق الذي
حكوه اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصد
الاصلي

قوله فهنا ثلث مقامات المقام الاول في
المباراة مساهلة لانه لا يتناول ما ان يكون المقامات
جمع مقام او مقام فلي الاول ينبغي ان يقول
المقام الاول بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي ان يقول
ثلاثة مقامات

قوله ونفاه آخرون (يرد ان الدليل المجعبي
الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا

قوله والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا
وان لم تكن رؤية حقيقة قال المحققون المثال
غير المثال ورؤية الحق في النظم مثاله لا مثله اذ لا مثل
له قال الترمذي وكذا رؤية جبريل عليه السلام
في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون
الاتي بالوصف نفس جبريل عليه السلام حينئذ
وفيه من المفاسد ما لا يحصى وقد اشار اليه الشيخ في
مفتاح الغيب

قوله طائفة الى تأثر الخدقة (فان قلت لا رؤية
حال التعميم مع ان التأثر باق كاستيفاء به فكيف
يمود الرؤية الى التأثر قلت الرؤية عندهم
هي التأثر المخصوص القوي الذي لا يوجد عند
التعميم

قوله وان يجهله فالجهل الخ (حاصله ان

القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير
فيما بينه وبين الآيات الاخرى لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله متناول بالتواتر عنه عليه
السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فان في الواحد كان
متفقا كونه من القرآن وطلب البينة او الخلف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى
(و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوظ بالقرآن قد غلب العلم وهو) اي العلم بكونه من القرآن هو (المذني
ولا علينا ان نثبت) ذلك العلم (بالتواتر او بالقرآن) فلما ان تخار ان ما في الواحد ثابت كونه من
القرآن بالاحاد النسخة الى القرآن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم تعجز الآية والآيتين)
فان الميزان هو المجموع او مدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واولها ثلاث آيات (و) الجواب (عن
الرابعة ان الميزان يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه لغاية القصوى) والدرجة
المليا (فيفقون فيه) اي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى
اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) واولم يكن الحال كذلك لم يتحقق
عند القوم هجرة النبي واظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التي كانت الهجرة من جنسها
او كانوا مشاهير فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فانه كان
خاليا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة شامه (ولما علم السحرة) الكاطلون فيه (ان حد السحر تحيل
وتوهم) لما اثبت له حقيقة (ثم راعوا عصاه اقبلت فمينا تلعب بهمهم الذي كانوا يذكرون) اي
يقبلونه من الحق اثبات الى الباطل المفضل من غير ان يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر)
وطوق البشر بل هو هجرة من عند الله (فامثروا به) اما (فرعون) فانه (لقصوره) في هذه الصناعة
(يظن انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر) وكذا الطيب في زمن عيسى (عليه السلام فانه كان غاليا في اهله
وكانوا قد تداخروا فيه) وعلماهم (الكامل في بابه) علموا ان احياء الموتى وازاء الاله ليس حد الصناعة
الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الدرجة
العليا وكان بها فخارهم) فيم يذهبهم (حتى علموا ان السبع باب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السبع
تشهد بذلك) لمن تبعها (فلما اتى) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جنس ما يتناولها فيه (ما عجز عن مثله
جميع البلغاء) الكاطلين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المازعة والتشاجر وانكار بيوتهم حتى ان
منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام
ملزما (لا صغار) اي الذل والهوان كالتفريقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة
العقلاء) كمعارضة مسلمة بغيره ويقولون والارامات زرقا فالحاصدات حصدوا والطائحات طيخت
فالاكلا اكلوا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال) وتعرض النفس والمال والاهل
(للدمار) والهلاك (فعمل) جواب لما مع الفاء اي لما اتى بمعارضته البلاء فاطمأنت وافتقدوا من اجله
فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعنا) ان القرآن ليس معجرا يلاغته (لكان لم لا يكون
معجرا بالاخبار عن الغيب) جواب الشبهة الاولى ان قال (حد المعجزة) اي من هذا الاخبار ليس
بجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تفضي به المادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المتباد المتعارف
فيما بين اهل العرف (و) لاشك انه (فديلع) الاخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الحارق للمادة
(ولست الا لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجساما (و به) اي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج
جواب الشبهتين) الاخيرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المجمعين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ
واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلنا في القاطع فيه لامن قيل الاخبار بالغيب
واما عن الثالثة فان يقال يكفي في اثبات النبوة احتمال القرآن على ما هو خارج للمادة ولا يضرنا
عدم احتمال به عندنا فان ذلك البصير ليس بمعجز عند هذا القائل (سئل) انه لا يخاف في الاخبار بالغيب
(لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما نتفي عنه الاختلاف) واما الشبه (الموردة عليه) فالجواب عن
الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصبر اليه بتغير ما من اشباع وازيادة او نقصان واذا غلبت

(من)

من ذلك خرج عن اسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصودون وتحتاج مصادره واحاد زويه) ما ذكره
من القرآن وان فرض كونه موزونا فلا يتغير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان (ما مع من ذلك)
الموزون (في نثر بلغة لغات) اي بلا قصد (على الشذوذ لا بعد شعرا ولا قاطله شاعرا ومن قال انه لا مد
ادخل السوق واشترى اللحم وطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلام شعرا
(ضرورة) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال
او المراد القرآن لكن اريد) بالمصوم الخصوص بما يحتاج اليه في امر الدين (اذا القرآن مشتمل على
جميع اصوله) وعن الثالثة ان التكرار فوائدها زيادة التقرير (والمبالغة في تحقيق المعنى وتصوره
ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بصيغ مختلفة في اليجاز والاطناب وهو احدى شعب
البلاغة) ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر ثارة وبقصد بها به من تلك الامور
قصدا وبعضها تبعا وتعلكس اخرى (واما قوله ان هذان اسحرا فقبل غلط من الكتاب ولم يقرأ به)
فان يا عمو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المحصف قد غلط في كتابه بالالف (وقيل) ابقاء الالف في الثانية
والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) لقيل من العرب (نحو) قوله (ان يا عمو يا اباها) قد بلغا في المعجزة
فانها (وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع) (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما
لما ذكر به (وخصوصا بهذا) اي بلفظ هذا فانه (زيد في التثنية فقط) ولم تغير الالف من حالها (كما فعل)
مثل ذلك (في الذين) حيث زيد في التثنية على افظ الذي واتي اليه على حالها في الاحوال الثلاث وذلك
لانه خولف بين ثنية العرب والمثنى في كلمة هذا و بين جمع العرب والمثنى في كلمة الذي (وقيل صير الشأن
مقدرا ههنا) اي انه (واللام) حيث تكون داخل في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل خبر المبتدأ) وان كان
قليل (ان غير ذلك) مما ذكره في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر
(وقول عثمان ان فيه لحننا في الكتابة) وخط المحصف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة
كاملة فدفع لثوهم غير القصور ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد ابا سبعة
تمامها) اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة
(و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه احاد الفرد) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان نقل تواترا
(وما نقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كاهل كاف شاف)
فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المتقول التواترا قد افاض في عجزه بل هو ايضا من صفات
كلامه (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المعنى من القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون
بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل واومن ابلغ شخص لا يتجاوز
عن غث وسمين وركيك ومثمين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه
منصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزائه في مراتبها (او لراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر
عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند
غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتغال القرآن على اللحن والرابعة اشتغال على تكرار
لاقامة فيه وعلى ايضا الواضح والخامسة انه في الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظيا
ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فأنامل (واما الصرفة فنقول بان الانحياز ليس بها) على التعيين
(ولكن تدعيها او كون القرآن معجرا واما ما كان يحصل المطلوب) اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل
منها معجز خارق للمادة

في الكلام في سائر المعجزات

اي ما سوى القرآن وهي انواع : الاول اشتقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة واشتق
القمر (وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد اشتق القمر شقين متباعدين
بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التصدى فيكون معجزة : النوع (الثاني كلام الجادات

(مواقف) (١٠٧) (ثاني)

ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة
فثبت الجهل وثبت العلم بالاستماع على تقدير
تحققه ومعادى الاستماع لا يستلزم انتفاء العلم من السؤل
متحقق فثبت الامكان

قوله وما عاق على الممكن فهو ممكن (اورده عليه
انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدم
العللة والسبب قد يمنع عدمه والسبب فيه ان
الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع
لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير معاق
على شيء واجيب بان انعدام العللة التامة على
على قاعدة الاسلام غير متع اذ منها تعلق القدرة
والارادة ويجوز انقطاعه وفيه اشكال بالنسبة
الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالممكن المماق
عليه هو الذي في مرتبة الامكان الصريح بحيث
لا يشوبه استماع لامن الذات ولا من الغير ولا شك
في ان امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك
انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكر
من الصرف فتعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة
الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقوب النظر
فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالة
بالعرض ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض
بمنح صحة ذلك القول لغة فأنامل

قوله بل على تقليد الحدقة (فان قلت هذا
ليس كما ينبغي لانه يمنع بالنسبة اليه تعالى قلت
مراده ان مقتضى اللفظ والتعديدية بالي الجمل
على التقليد لكون النظر الموصول بالي حقيقة
فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بحمل
اللفظ كناية عن لازمه ومواده اعني الرؤية
هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية
ليس يستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه
في شرح المفتاح

قوله ضرورة مع انه يشاطبه (اورده عليه
ان المراد هو العلم بهو به الخاصة والخطاب
لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء
الجدار واجيب بان العلم بالهو به الخاصة بمعنى
الانكشاف انهم لا يكون الا بالشاهدة والبيان
كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيقول الى
الرؤية وبمعنى العلم بكنهه حقيقة الجزئية ليس
بلازم للرؤية فلا يصح قولهم بل يجوز بها
عن العلم الضروري لانه لا زعمها نعم بردان قال
خطاب موسى عليه السلام ايا تعالى لا يفيد العلم
به ضرورة الا يرى ان تخاطبه تعالى مع ان

وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة
وأما خطابه تعالى إياه فهو بمعنى خلق لفظ غير
قائم به ودلالة الخلق على الخلق نظري اللهم
الان يقال سرعة الانتقال من الآراء المؤثرة
بالضرورة في تأمل
قوله يا جماعة المعترلة (أما يريد أجمعهم
فقال ظهور الشخصى والافتقار قال هو في
كشفه ان رأى أى لن تطبق معرفتي بهذه
الطريقة
قوله من أصلامه الدالة على الساعة) وفي
بعض النسخ من أصلامه الدالة على ذاته وهو
المناسب لما في نهاية القول وان كان الظاهر
من السياق والموافق للإبكار هو الاول
قوله وايضا الخ) فيه بحث لان المفهوم
من الآية الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار
الجليل اشارة انه سيمر فيما بعد علامة دالة على
ما ذكر لان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم
فقال
قوله وفي اخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة
يظهر في قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة
الخ
قوله بل كان يجب عليه ان يردعهم) وفي
الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى
عليه السلام وعلمهم الخطأ فاحلوا وقالوا
ان تؤمن لك حتى ترى الله جبهة فطلب الرؤية
لعلوا استمالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه
بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا انبيهم
ان تؤمن لك واجيب بانه لا يبعد عن قوم جبل
طبعهم على المناد الا يرى انهم بعد ما آمنوا
ابوا عن قبول احكام التوراة حتى رفع الله تعالى
الطور عليهم وقبل ان قبلهم ما فيها والايقين
عليكم وقالوا له بعد غار أو منه المعجزات الباهرة
كفاني الصرور وغير ذلك اذهب انت
وربك فقلنا انا ههنا قاعدون على انه يجوز
ان يراد بل تؤمن لك سلب الاطمئنان فيشذ
لاشكال اصلا
قوله فكيف يكون مجرد اخبره فان قلت لا يلزم
مما ذكره قوله مجرد اخبره عليه السلام بل اللازم
قولهم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال
كذا فأت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى
عليه السلام هو المختار بان المسموع كلام الله تعالى
على انهم اذا لم يملوا من موسى عليه السلام ؟

قال انس كعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفامن حصي فسمعن في يده حتى سمعنا السبع
ثم صهين في يدي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في يدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن
محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذي ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام يطبق فيه رمان وكتب فسمع ذلك النبي
والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا العباس واهله امره اسكنه
الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك فعدنا
انت وبنوك انى فيكم حاجة فصحبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى
بعض فاشتمل عليهم بملاحة وقال اللهم هذا عبي وصنواى وهو لاهل بيتي فاستترهم من النار كترى
ايهم فقاتل عتبة الباب وجدر ان البيت آمين آمين (ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا
الشجرة) قال ان عمر كما مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابى فلما دعا قال له النبي عليه
السلام ان تريد ان اهل الى اهل من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله
صلى الله عليه وسلم (وهى على شط الوادى فاقبلت تحت الارض) اى تشهدها (خدا حتى قامت بين يديه
وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منتهى) وآمن الاعرابى (وكلام الذراع المسومة مشهور) والنبي صلى الله
عليه وسلم فدعاه عن اليهودية التى سميت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سمعتهما وقلت ان كان
نيالهم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقبل لما مات بعض اصحابه بذلك الدم امر بقتلها النوع
(اشألت كلام الحيوانات ايجم شهد له الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الجدرى رضى الله عنه روى ان
راعيا كان يرعى غنمه بالحره فوثب ذئب الى شاة فاخطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها
فاقضى الذئب على ذنبه وقال للراعى اماتنى الله تحول بينى وبين رزقى ساقه الله الى فقال الراعى
الجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احسنتك باجب من ذلك هذا رسول الله
يحدث الناس باباه ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق
ان من اقرب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التى ربطها
الاعرابى سائته الاطلاق لتضع خشفها وضمت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يبطئها)
فانام سلة روث ان النبي عليه السلام كان يمشى في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت
فاذا ظبية موقفة مناداعرابى قائم فقالت ادن منى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى
صادقنى ولى خشفان في هذا الجبل فاطلقتني حتى اذهب فارضهما وارجع فقال اتفعلن ذلك قالت ان
لم اقبل ذلك يعد بنى الله عذاب العشار فاطلقتها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله
عليه السلام فأتته الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله الاك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية
(فاطلقتها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة براءة صاحبها
من السرقة) فانه روى اعرابيا جاء على ناقة فأتاخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي
عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم
فقال عليه السلام يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق
الاعرابى فقال له النبي ثم لامر الله والا فادخل بحجك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك
بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقنى وما ملكنى احد سواه (ولكل من هذه المذكورات) قصة في
كتب السير) كما وما نالها النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التى كانت على شط
الوادى على ما مررت فانه اشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا فقوله (ومنها) (ماروى
ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابى) جاء به وقال به اعرفك رسول الله (ارايت
لو دعوت هذا العذيق) من هذه النخلة تشهدانى رسول الله فقال نعم (فدعا فجاء ثم قال ارجع فرجع
وحين الجذع اليه) لما فرقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حننه ليدخل تحت

حركات

حركات الجمادات اليه * النوع (الخامس اشباع الحلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة
منها ما روى انس من ان امه ارسلت حبسا في تور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة
وقرأ على التور ماشاء الله ان يقرأ وسكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله *
النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواء انس) فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه
ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال
لناس هلموا الى الشرب قال انس فلقدر ايت الماء وهو يتبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون
حتى روي ان عدد الوارد كان مائتين السبعين الى المائتين * النوع (السابع اخباره بالقتب
فنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة) فن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت
بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى
ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عسكرا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الاموال
بنى العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباره التى ظهر صدقها (ومن بحث
عن هذا الجنس وجده كثيرا) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه المعجزات الغريبة للقرآن (وان
لم تنوار فالتقدير المسترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم
وهو كاف) لنا في اثبات النبوة في المسالك الثاني * من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد ارتضاء
الجاحظ) من المعترلة (و) ارتضاء ايضا (الغزالي) قدس سره في كتابه السمعى بالمعنى من الضلالة
(الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها) وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط
لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد داعية في تشهيره ولم يقدم على فعل
قيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تلخيص
الرسالة انواع الشفقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة
في نقاد امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريفة واحدة
مرضية (واخلافة العظيمة) فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى
فلاتذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على اناهم وفي غاية السخاوة حتى
عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قر بشاة عرضوا
عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلفظ اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
التواضع ومم الاغنياء وارباب الثروة في غاية الزحف (واحكامه الحكيم) التى فصلت في الكتب الفقهية
(واقسامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفرق قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد
ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته جنانه (ولولا مقتد بعصمة الله اياه من الناس) كما ردها
بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على اقدامه المدرج في المعجرات
الداخلية في حيز الاستدلال اى وبانه (لم يزل حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما
عطف عليه بقوله (من امور من تبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته) لان امتياز
شخص عن بدفصلة عن سائر الاشخاص لا يد على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل الا لانبيا)
قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قرناه
(فلا يرد ما يحكى عن افضل الحكماء من الاخلاق الحميدة التى جعلها الله اس قدوة لاهوالهم في الدنيا
والآخرة) المسالك الثالث * من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام
في انوار الانجيل) فان قيل ان زعمهم بحجى صفته مفعلا انه يحجى في السنة الغلانية في البلدة الغلانية
وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبى فاطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليتين عن ذلك وما ذكره بجلا
فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفع (او) نقول على تقدير تسليم
دلالة على النبوة (لعله) شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا نعم) في اثبات نبوته
عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة الثبوت بر حجة المسالك الرابع *

مع تأييده بالمعجزات من السبعين اول
كذا في شرح المقاصد والكلام بعد تحليل
تأمل
قوله فلم يخرج موسى في زجرهم) هذا اذا كان اخذ
الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية
كما هو المفهوم من قوله تعالى فاخذتهم الصاعقة
بقية التعقيب بلا مهلة
قوله والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) هذا
مخالف لما يصرح به في بحث الايمان فهو قول
الجمهور وليس بمختار المصنف
قوله وجبرئيل ايس رب) لان الرب المقيد
وان اطلق على غير الله تعالى بمعنى الربى كقوله
تعالى ارجع الى ربك لكن اضافته الى نفسه بما
لا يلقى بشأن ابراهيم عليه السلام
قوله والازم الضم في الكلام) بان يقال مثلا
التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض
على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه
فيها واجيب بان المعاق عليه وان كان استقرار
الجبل من حيث هو اى من غير تقييد بكونه حال
الحركة لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل الغاء
وان فلا يرد السكون السابق واللاحق
قوله فهو دليل على جوازها) قيل عليه
الاستدلال بالادلة السمية موقوف على امكان
مدلولاتها اذ امتنع تصرف الادلة عن
ظهورها بالاستدلال بها على امكانها ودور واجيب
بان الاستدلال بالادلة السمية انما يتوقف على عدم
حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا على
الجزء بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك
الجزء
قوله واهذا نمير الضويل من العريض) رد
عليه ان نمير احداهما من الآخر او باستعمال البصر
لا يستلزم رؤية الطول وامرض الا يرى انا نمير
الاقطيع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى
ايسا برتين قطعا وان اراد التمييز بسبب رؤية
الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان
المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير
ان يكون لامر آخر مدخل فيه ونمير الاعمى
من الاقطيع من حيث هو ذلك يحتاج الى معاونة
العقل وراء المعاونة الاساسية وانت خبير بان الكلام
في ثبوت الفرق قدبر
قوله لزم قيام العرض الواحد بمحليين وهو ؟

وارتضاء الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم (بل كانوا
معرضين عن الحق متعكفين امامي عبادة الاوثان ككثري العرب واماعلى دين التشبه وصنعة التزيير
وترويج الاكاذيب المغتربات كاليهود واماعلى عبادة الالهين وشكاح المحارم كالمجوس واماعلى القول
بالاب والابن والثالث كالتصاري (اني بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة
لاهم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلية) بامقائد الحق (والعلمية) بالاعمال الصالحة
(وانور العالم بالايان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضلحت
تلك الاديان الزائفة وزالت الغلات الفاسدة واشرفت شمس التوحيد وقارنت زينة في افطار الاقاني
(ولا معنى للنسوة الا ذلك) فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي
هي غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم
في علاج القلوب المريرة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسول
قال الامام الرازي في المطالب العلية وهذا برهان ظاهر من باب برهان الله فانا بحثنا عن حقيقة النبوة
وبينا ان تلك المهمة لم تحصل لاحدا كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداها واما ثبوتها
بالبرهان من باب برهان الان فان المصنف (وهذا) السالك (مر برب من مسلك الحكماء) اذا حصل ان الناس
في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم
ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومنا اعداءه القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر
ما فيه كفاية) ادفع مقالتهن (وثانيهما اليهود والاعيسوية) منهم (فانهم سموا بعثته لكن الى العرب
خاصة لا الى الخلق كافة واحبوا) اي اليهود والمنكرون (بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين
(من قبله) فدفنوا مقاديرهم في كثير من الاحكام الشرعية العلية باتفاق مشترك لكن النسخ امر (محال لانه
يدل) اما على الجهل والبداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه
تعالى مستقلا على مصلحة فلا يلزم الترجيع بالمرجع وحينئذ (لو كان فيه) اي في الحكم المنسوخ
(مصلحة لا يلزمها) اي لا يعلم قوائمه بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها والاول
ثم اهمها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) في
الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتراط الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح في الاحكام
فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص
في وقت دون وقت وربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم (لاشتماله فيه على ما يجب رعايته
(وفي) وقت آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او امر جوحيتها
مقيدة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا)
اي في نسخ شرايع من قبلنا بشرية متسا (ليس) بمحمد (ذلك) لا قوام آخرين وهذه لنا ولك ان
نحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم النسخ من الافعال مغاير لما يتعلق به
الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين
(ان موسى) عليه السلام (نفي) نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصحة لكونه نبيا (بالاتفاق) وحينئذ
لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) اي بيان انه نفي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله
(عسكو بالسبت مدامت السموات والارض) واذابت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه
في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كابتدائها اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون)
موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكوت عنها) والاختيار باطلان اما الثاني وهو
تصريحه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي
تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى
حجة له) اي لمن يدعيه (فيه) اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوافر دواعي على نقله لكنه لم يتوافر اجماعا
(واما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى

(الاطلاق)

بحال) فان قلت لدل الطول جزأ خارجا فانما
يجزء الخ لقلت جزء الطول طول على ما اعترف
به المثبتون لا قضاء اصلهم فيعود المحذور نعم
يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين
على ان يكون كل منهما محلا على حدة واما
اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض
ههنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد
كما في الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير
خاص على ان يطلان هذا علم من النسق
الاول

قوله للمار في مباحث الملل) فيه ان المراد
بالعلة هنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما
سيصرح به ويطلان تعليل امر واحد بعلة
بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلة بهذا
المعنى

قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة
فيه انه لا يتمتع الشرطية مع انهم قانون بان عدم
يكون جزءا من العلة النامة وان لم يكن جزءا من المؤثر
في الوجود

قوله لان التأثير صفة اثبات) هذا سوق
للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف
وهو غير جار لما والا فالدالة ههنا ليست بمعنى
المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالعدم
اكان صحيحا في نفسه لكنه لا يتنظم مع اول
الكلام

قوله والجواب انا قد اطلنا ذلك) فيه انه
لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ
الظاهر ان المرقي هو اللون السائر لها فلا بد
من اثبات ان الجوهر قديم لا يتخلو عن اللون ويرى
حينئذ

قوله وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض
قد يتبع ذلك بان يطور معنى الطول الذي هو
معنى وصفي ضروري والمدعى انه المقدار والحق
ان الخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى
المصدرى وهو امر نفسي ليس بعرض والقول
بان يرى الطول والعرض من قبيل المجاز في الابقاع
مثلا والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا
وعرضيا وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم
وعند الفايين للمقدار نفس الجواهر المتألفة
على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم
خطور العرض بالبال لا ينافي رؤية لجواز ان
يراه ولا تغدر على تمييزه عن الجسم فلا يظهر

الاطلاق بمحقق بالمرّة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لقرره الى اوان النسخ) اما بشرية عيسى
او بشرية محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اي دوام السبت (عن موسى واو كان
كذلك) اي تواتر كآزعمتم (لا حجة به على محمد واو احججه) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا)
لتوفر الدواعي على نقله ولاتواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود (واما التزديد
فتختار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور النسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (واما لنقل) ذلك
(تواترا اما نقله الدواعي) منهم (ان نقله لما فيه من الحجة عليهم) لاهم (واما نقله) التاليفين في بعض
الطبقات) المعيرة ككثرتها في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل من
لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن نحت نصر فاته قتلهم واقامهم الامن شذ منهم واما العيسوية من
اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمجرات الباهرة وجب عليهم
ان يمتثلوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم
وجوده ودعواه الرسالة (والمقصود الخامس في عصمة الانبياء) اجمع اهل الملل والشرايع كلها
(على) وجوب (عصمتهم) عن تعد الكذب فيما دل الميز (القاطع) على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يلغونه عن الله) الى الخلائق اذا جاز عليهم القول والافساره في ذلك عقلا لا دلي الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) اي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو
والسبان خلاف فقه الاساذ) ابو اسحق (وكثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم)
في تبلغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو متنع (وجوزة القاضى)
ابو بكر (مصرامنه الى عدم دخوله في التصديق المفسود بالمعجزة) فان المعجزة امادات على صدقه
فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من التسيان وقتل اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه
فلا يلزم من الكذب هكنا نقض لدلائلها (واما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهي)
اما كفر او غيره (من المعاصي) اما الكفر فاجتعت الامم على عصمتهم منه (قبل النبوة) وبعدها
ولا خلاف لاحد منهم في ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب
عندهم كفر) فلزمهم تجوز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر
بعد نبوته (وجوز الشبهة الظاهرة) اي اظهار الكفر (تنقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام
حينئذ القاء للغس في التهلكة (وذلك) باطل قطعانا لانه (يفضي الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ
الرسالة (اذاولى الاوقات بالنقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافقين او عدمه (وكثرة المخالفين)
وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن من مرود وفرعون مع شدة
خوف الهلاك (واما غير الكفر فاما كبار او صغار وكل منهما اما) ان يصدر (عمدا) واما) ان يصدر
(سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها (اما الكبار) اي صدور هاتين عمدا
(فقه الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الاحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه
سما) قال القاضى والمحققون من الاشاعة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة
للمعجزة عليه فامتناع الكبار عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك
(وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاعدة في الحسين والتعجب العقليين ووجوب رعاية المصالح
ولا يصلح (يتمتع ذلك عقلا) لان صدور الكبار عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب
وانحطاط رتبهم في اعين الناس فيؤدي الى الفرة عنهم وعدم الاتقياء لهم ويلزم منه افساد الخلائق
وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدور هاتين عنهم (سهوا) او على سبيل
الخطأ في التأويل (فجوزة الاكثرين) والمختار خلافه (واما الصغار عمدا فجوزة الجمهور الابليغي)
فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغرة الا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا يجوز منهم انما هو
فيما ليس من صفات الحجة كما حترقه (واما) صدور الصغار (سهوا) فهو جاز اتفاقا بين اكثر اصحابنا
واكثر المعتزلة (الا الصغار الحشوية) وهي ما تلقى فاعلها بالارذال والذل والحكم عليه بالحجة ودنائه

(مواقف) (١٠٨) (ثاني)

ان يقال نحن نجزم بالطول وان قرعنا عدم
ما تقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء
فأقول

قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض
الواحد الخ) فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار
لا انه شرطه قوله والاقام الخ ممنوع لان لازم
الشيء لا يضارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون
نفس الشيء

قوله والاقام الخ) فيه ان غاية الدليل شرطية
اجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس
المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من
حيث هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون
الامتداد الجوهرى شرطا لوجود الامتداد
الفرضي ويكون المرقي هو العرض فقط

قوله لا حاجة به الى علة الخ) اي علة وجوده
بل يكفي عدم علة الوجود

قوله اي متعلق الرؤية امر موجود) قيل
القول بان العلة هي الوجوديات ما سبق من انها
الوجود واجب بان الوجود عندنا نفس الوجود
لان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقة فلا منافاة
قوله بل يقول صحف رؤية الخ) حاصله ان يقال
بل ليس واحدا بالتوهم ايضا ولو سلم فيجوز تعطيل
الواحد بالتوهم الخ

قوله الا انه هو بما الخ) ان قلت فحينئذ يلزم
استدراك العرض رؤية الجوهر والعرض اذ يكفي
ان يقال اذا رأينا هذا لاندرك منه الالهية بما هو
مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا
ان مثله من باب تعيين الطريق عند المصنف وليس
بفادح في صحة الدليل

قوله حتى لو سئلنا الخ) فيه ان الشعور بالشيء
لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور
كما يصرح به الشارح وان كان محل بحث شططع
عليه

قوله وكذا المذكورة الخ) هذا المنع لا يضر
المعلل ضررا معتداه لان المذكورة مثالا
بما يعم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية
ثبت مداه فان قلت رؤية مذكورة به غير
رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان
رؤية تعال على نحو رؤية سائر المركبات
فأقول

قوله والجواب انا قد بينا الخ) قيل انظرنا
قد بينا مقفودة في اصل النسخة ولا حاجة اليه
بل هو محال لما قرعنا قوله والاصح مع انهم لم يبين

ذلك وانت خير بانه اشارة الى ما ذكر في جواب
الاعتراض الثاني من انهم بالضرورة انهم
الرؤية امر موجود ثم قوله والاصح يجوز
ان يكون داخلا في الدين لانه ملحوظ فيما سبق كما
اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا مسافة
اصلا

قوله وقد ابطالناه ايضا فيه ان ذلك الابطال
كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن
ان يتعلق به الرؤية

قوله ليس الحدوث هو العدم السابق الاول
ان يضم اليه ولا يمتنع الوجود اللاحق والعدم
السابق يعني ينبغي ان يقال الحدوث هو الوجود بعد
العدم فمما في الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز
ان يكون المسبوق بالعدم

قوله فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود
عندكم ليس اشتراك الوجود بين الوجودات
عند النافين للوجود المطابق اشتراكا لفظيا بالمعنى
المتعارف اذ هو تعدد الاوضاع بحسب تعدد
الوجودات مكررة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي
ان لفظ الوجود هو المشترك بينهما اي بطابق على
كل منهما بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع
لفظ الوجود بآثار تلك الوجودات من قبيل الوضع
العالم مع خصوص الموضوع له كما حقق في
نظامه

قوله انما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان ما
صدق عليه احد هما صدق عليه الآخر كما صرح به
المتصف

قوله لجواز ان يكون خصوصية لاصل شرط
فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض
كالقابلية والخبر ونظائرهما لانه الوجود المادي
لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فدل
الرؤية كذلك

قوله لكن لا يلتزم على الفطن المتصف قال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من
الترجم ان المرقي هو الوجود فقط وانا لا نصير
اختلاف الخلفات بل فعله بالضرورة وهذه
مكررة لا ترتضيها بل الوجود لعله لعله كون
الحقيقة المخصوصة مرئية

قوله وفي هذا التوزيع تشكلات اخر الخ
قد اشرنا اليها في تصاعيف الكلام هذا
وقد تضمن الدلائل المذكورة صحة المخالفة
بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض

الهمة (كسرقة حبة او امة) فانها لا يجوز اصلا لا عدوا ولا سهوا او الاتفاق المذكور اما هو فيما ليس
منها كنظرة وكلمة نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز ان يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا
(بشرط ان ينهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبيح فيه كثير من المتأخرين) من العترة كالتظام والاصم
وجعفر بن بشر (و به تقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة (و اما قبله
فقال الجمهور) اي اكثر اصحابنا وجع من العترة (لا تمتع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمجرة
عليه) اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا (وقال
اكثر العترة تحتهم الكبيرة وان تات منها الامة) اي صدور الكبيرة (بوجوب البقرة) عن ارتكها (وهي تمنع
عن اتباعه فتكون مصلحة البعثة ومنهم من منع عابثا) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اي سواء لم يكن
ذنباهم او كان (كهم الامهات) اي كونها زانيات (والفجور في الآباء) وذنباهم واسترذالهم
(والصغار الحسنة دون غيرها) من الصغار (وقال الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عدوا
ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي) لنا (علي ما هو
الخيار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغار عدوا
(ووجه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
(وانه) اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم (واجب للاجتماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحكم الله) الثاني اذ ثبتت شهادتهم اذ لا شهادة لغيرهم بالاجماع ولقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بذا فقبوا وللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة
(من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) اي القائم (الى يوم القيمة) الثالث ان صدر عنهم
ذنب (وجب زجرهم) وتعتيقهم (لعدم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك ان زجرهم
اذا اذنبوا (وايضا وهم حرام اجماعا ولقوله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية) ايضا واذا ثبتوا
(انهم لو انعت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم) تحت (قوله الا ان الله على الظالمين
(و تحت) قوله (لو ما ودمتم لم تقربوا ولا تفتلون) قوله (انما امرت الناس بالبر والتقوى)
فلم يزلهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ودمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا)
على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوة خالصة من عصاة الامة اذ يصاعف لهم) اي الانبياء (العذاب)
على الذنب (اذ لا على رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلنا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم)
المفاضلة عليه (بالعصية ولذلك ضعف حد الحروف لفساد النبي لست من النساء من يات
مذنب بغا حشة مينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها
بالمصيبة استحق العذاب اضاعفا مضاعفا (الخامس ولم يثابوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لا يثاب
عهدي الظالمين) والذنب ظالم لنفسه (واي عهده اعظم من النبوة) فان حمل ما في الآية على عهد
النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى
* (السادس ولكانوا) ايضا (غير مختصين لان الذنب باعواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله
تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لا غوى عنهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين) واللازم
باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخلاصة ذكرى الباروق (حق
يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد ورد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم
اغواء ابليس ولم يذبوا * (السابع قوله تعالى وقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فرقا
من المؤمنين فاذن لبيدهم ان كانوا الانبياء فذاك) مطلقا (والا) اي وان لم يكونوا انبياء
بل كانوا غيرهم (فالانبياء ايضا لم يذبوا) (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين
(او يقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم) وتفضل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يذبوا ولم يذبوا
(الثالث من انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب

الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لطل القسم (فيكونون)
اي الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى الان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع ان الزناد
من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك
بما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيب
دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات
من الافعال والتزوك (وقوله وانهم عندنا من المصطفين الاخيار) يعني قوله المصطفين وقوله
الاخيار (يتناول جميع الافعال والتزوك) (الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين
الافق كذا ومن الاخيار الافق كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز
صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لانا في صدور الذنب دليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقصد والسابق لا تناول
الضمير في قوله فثمهم راجع الى العباد لاني المصطفين لان عودة الى اقرب المذكورين اولي (وهذه جميع
العصية) اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المتصف (وانت تعلم ان دلالتها
في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عدوا ليست باقية) فان اتباع انما
يجب فيما يصدر عنهم قصد الاسهوا ويشترط في قصد ان لا ينهوا ناعته ورد الشهادة مبني
على الفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة عدوا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعذر
للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عدوا معقوة عن مجتنب الكبائر وعليك بان تأمل في سائر الدلائل
(واحتج المخالف) الذاهب ان جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغار عدوا
ايضا (بقصص الانبياء) التي نقلت في القرآن والاحاديث والاثار تلك القصص (توهم صدور الذنب
عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجابا ان ما كان منها متوقفا بالاحاد وجوب ردها
لان نسبة الخطأ الى الرواة اهلون من نسبة المعصية الى الانبياء وما ثبت منها ثورا فادله لم يحمل آخر
حجته عليه ونصرته عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم يجد له بحيصا حجته على انه كان قبل البعثة
(او) كان (من قبل تركه الاولى او) من (صغار صدرت عنهم سهوا ولا يثبت) اي لا يثبت كونه من قبيل
ترك الاولى او الصغار الصادرة سهوا (نسبة ذنبا) في مثل قوله تعالى ليعفرك الله ما تقدم من ذنبت
(ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظاهرا) كافي قصه آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور
الثلاثة لا تاتي في المحملين الاخرين (اذ لم ذلك) المذكور من التوبة والاستغفار والاعتراف (اعظمه)
عنهم او (عندهم) الا ترى ان حسنات الابرار سيئات القاريين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظاهرا (او ان) اي اولان (فسدوا به هضم
من انفسهم) وكسر الهاء بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الاعتذار
والنضر عني يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغار عدوا فله زادة فسحة) في الجواب اذ زاده وجد آخر
وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عدوا لا كبيرة (وتفضل ما جعلناه) من استدلال المخالف
بالتقص المتقوله وجوابنا عنه (تفصيلا) اي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفهموا) اي
تكموا على افواههم (في انتمسك بها من ستة اوجه) الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فذنب وقوله
فقوى فان العصيان من الكبائر دليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم والغواية
تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الامن اتبعك من الغاوى * (الثاني قوله تعالى فتاب عليه وان
تكون التوبة الاعن الذنب) لانها التذم على العصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث تخافتنا منه
عن اكل الشجرة) وارتكاب التذم عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جمعا لهما الله
من الظالمين على تقدير اكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهم (ر بنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفرتنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران اولا المفترقة دليل
كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج

٢ ولا مشترك بينهما يصلح للعصية سوى الوجود فلا يلزم
صحة مخلوقة الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية
محضة لا تقتضي فعله اذ ليست مما يحقق فعله
الوجود ولا يقتضي عند العدم صحة الرؤية لانه
الحدوث يصلح ههنا علة لان المنع عن ذلك في
صحة الرؤية انما هو امتناعه تعالى الروية بما لا يتحقق له
في الخارج قال واما التقص بصحة الموسمية فقوى
وقد بحث اما اولان صحة المخلوقة وان كانت
اعتبارية بمعنى كونهها معدومة في الخارج
لكنها ثابتة للمخاطوق في الواقع دون المبتدع
فلا يثبتونها له واختصاصها به من علة فلا وجه
لنفي اقتضاءها له لعله فقلتها الامكان بل نفس
الذات لانها نفس الامكان فلا يمل الا بالذات
واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشئ بمعنى كونه
مرتبيا كايقتضى كونه من الامور العينية لا من
الاعتبارية لمحضة كذلك تعلق الخلق بشئ
بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في
الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون
مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقة وصحة
الموسمية في قوة التقص باحد هما دون الاخر مما
لا وجه له واما ثانيا فلان الحدوث متأخر عن
صحة المخلوقة لانه وصف الوجود المتأخر عنها
فكيف يكون علة لها واما رابعا فلان اشتراك
الموسمية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان
الاعراض لا يمس بها الاتباع لمخالفتها ويمكن
ان يقال التقص بالموسمية المطلقة سواء كان بالذات
او بالتبع فامل
قوله ويستعمل بالي الخ) فان قلت قد يستعمل
النظر بها كما في قوله تعالى فظنرنا الى ميسرة مع
ان النظر ههنا يعني الامهال والتسوية قلت
لفظة الى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل
ليسان المدة
قوله على وابق يقضى) ففى عليه اي قبله
والوامق من المقة وهي المحبة والهاء عوض
من الواو وقد عرفت بان كسر فيها ما اى احب
فهو وابق وما قيل من انه اسم عاشق معروف
يكنى به عن المطابق كالحاتم بن الجواد
لا عرفه وجد صحة اذ بعد تسليم تأخر الشاعر
عن الزامق المشهور لا وجه المصير اليه بعد ما
ثبت ان المكنى عنه بزمعه معنى حقيقى للفظان قلت
العشق فرط الحب لانفسه قلت درجات الحب
متفاوتة والعشق درجة منها

قوله فوجب حله على الرؤية الخ) فان قلت
تقديم المفعول بقيد المحصر كافي قوله تعالى الا
الى الله نصير الامور ونظائره فلو حل على
الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى
مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمة فوجب
حله على الانظار ولا يجوز حينئذ لانهم
لا ينظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم
ههنا للاهتمام ورباطة الفاصلة او المحصر ادعاء
يعني ان المؤمنين لا يستغرقهم في مشاهدة جلاله
وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون
الى ما سوى الله ولا يرون الا الله تعالى
قوله ايضاً لربهم الخ) اي سيف لا يخاف
الحرب وامر ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى
وقد ظن فيه الامام الرازي بان فيه خطأ من
جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل يقال
كفرها
قوله بما عصى الطغاسي حذفاً) اي ان لم يرض
ابغراض الطغاسي والطغاسي يروي بفتح التون وهو في
الاصل كل شيء ادق النظر في الامور واستقصي
علمها ومنه قيل للطبيب طغاس مثل فسق وطغاسي
وابن حزم رجل مشهور في الطب عندهم ولذا
حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه
قوله والجواب ان انتظار الثمة هم) اعترض
عليه بان حصول الثمة عند الانتظار من فعل
الله تعالى فيجوز ان لا يفصل في الآخرة لانها
ذات وارقي العادات على ان الانتظار انما يفيد
الثمة اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعاً
ورد بان الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك
يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يشار به اليه
في العادة حتى يشهد الرغبة عنده الا يرى انه
تعالى لم يرغب عباده الا بشيئ الذي اعتقدوا
كونه سائداً لم يرضهم بالدخول في التيران
وان كان يجوز عقلاً ان يجعلها عليهم برداً
وسلاماً والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع
غم لمداخلة الوهم وان كان الواحد صمدوقاً
فلا يناسب البشارة
قوله الموت الاخر) يروي بالتشويق
وبالاضافة فالاجز على الثاني بالزنى المجبة قبل
هو حيوان يمضي بشق موته والظاهر انه على
الاول بها ايضا من المجازة وهو الشدة وقيل هو
عليه باراء المهلة فيراجه موت الشهداء والاول
اقرب كالاخى

بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كريمة (قلت) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة
ولامة) هناك (كان نبيا) مبعوثاً لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتهاد بالنسبة الى بعد تلك القصة)
كابد عليه قوله تعالى فتوى ثم اجتهاد به فتاب عليه فان كلمة ثم للترجيح والمهلة فهذه القصة كانت
قبل النبوة (وهل الواقعة) اي الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتكلم (الظاهر دفعة للعلم) والحيرة
في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم
من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلما انشأها جعلت جلا
خفيها الآية) فان الضمير في قوله جعلناه شركاء راجع اليها اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشارة وقصته ان حواء لما اتلفت اي حان وقت
مثل جعلها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقال ما ادري فلما ازداد
تفاهلها رجع اليها وقال كيف تجدني فقالت اخاف مما خوفني به فاني لا استطيع القيام فقال اربيت
لودعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اتسميته باسمي فقال نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما الا آدم
فجعل يدعوان الله لئن آتينا صالحا اي ولدا سويا لنتكونن من الشاكرين فلما ولدت سواها جاءها ابليس
فقال سمع باسمي قالت ما سمكت قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعد الحارث ورضي آدم
بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقرين) وحدهم لا يني آدم كاهم
(والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي يجعلها عريضة) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها
منه (واشراكهما) باه (تسميتهما اياهما بعد من عبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير
في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعله لادم وحواء وان صرح به لادم)
وزوجه (فان الدليل على الشرك في الالهية ولله) اي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل
الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل
(وذلك) الميل المنفرع على الوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً (اوله) كان
(قبل النبوة) فان قلت قدم امتناع الكفر على الانبياء مطلقاً قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا
ابليس في تسمية ولدهما بعد الحارث كما في القصة وليس ذلك كفراً بل ذنباً يجوز صدوره
قبل النبوة وقد يقال معنى جعله لادم ولها على حذف المضاع كابد عليه جمع الضمير
في يشركون (ومنه) اي ومن ذلك المجهول (قصه ابراهيم عليه السلام وظهر ما بهم الذنب) في قصته
امر ان (الاول قوله) في حق الكواكب (هذا ربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركاً والا كان كذباً
(والجواب ان يقال) لا يخفى انه) اي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكبريته
وبين النبوة) اذ لا تصور نبوة الا بعد تمام تلك النظر فلا اشكال في اختياره انه لم يعتقد فيكون كذباً
صادراً قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كافي برهان الخلف ارشاداً لصابته
اذا حصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت ارباباً كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيراً آفلاً وهو باطل
(الثاني) من الامرين (قوله رب ارنى كيف يحيى الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفرو)
الجواب ان ذلك السؤال لم يكن من شك في الاحياء والقدرة عليه بل (في الآية) تصريح بان طلبه
لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان الوهم ياحداث الوسواس والدعاغ
سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لانه
لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجالية المفضية الى التردد بين الكيفيات
المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث
نبيا يحيى بسلامة الموتى) وذلك سلامة ان الله تعالى قد اتخذ خليلاً (فأراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو)
(كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كفروا ثم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو
جوابنا وما تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله ككبرهم فانه كذب قلنا هو من قيل الاسناد
الى السبب فانما حمله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظره في الجحيم فقال اني سقيم

والنظر في علم الجحيم حرام وحكمه باله سقيم كذب قلنا ان النظر في الجحيم يستدل به على توحيد الله
وكال قدرته من اعظم الطباعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فاعل الله تعالى اخبره بأنه
اذا طلع النجم القلاني فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتحكيم بهما من وجوه الاول
قوله فوكره موسى فقضى عليه ولم يكن قتله (لذلك القبطي) (يحق) اي لم يكن مباحاً ولا على
سبيل الخطأ بل كان قتل عدو وان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله
فعلتها ذنوباً من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر
عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس * (الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله افوا
ما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراماً * (الجواب انه) اي اظهار السحر (لم يكن حراماً
حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم ملقون) سواء (اذن لهم لا
بدليل ما انتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراماً بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار سحره)
في عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا يتم) ذلك لاظهار في ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه
مقدمة للواجب (او اراد) القوام اتم ملقون (ان كنتم محققين نحو فأنوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم
صادقين * الثالث) قوله (والقي الاواح واخبر رأس اخيه بجره اليه ومارون كان نبيا فان كان له ذنب)
استحق به التأديب من موسى (فذلك هو المطلوب والا فاذنوه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى
(الجواب لم يكن ذلك) الجرح (على سبيل الايدى بل كان بذنبه الى نفسه ليشخص منه حقيقة الحال) في تلك
الواقعة (تخاف هارون ان يعتقده امرأته) اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لأنه ظنهم موسى)
حتى انه لما مات هارون في غيبته قالوا ان موسى قتله وقد اجاب ايضا بان موسى لما رأى جرح هارون
واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان
او تسكين مصابوبان موسى لما غلب عليه الهم واستلبه العكر اخذ رأس اخيه لاعلى طريقه الايداء
بل كما يفعل الانسان نفسه من عض يده وشقته وقبضه على حيشه الا انه زلخاه منزلة نفسه
لانه كان شريكه فيما ناله من خسر او شراً قال الامدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن
مذاق العقل * (الرابع قوله) اي قول موسى (للتضرع لقد جئت شيئا امرا وشيئا منكرا) وذلك الفعل
لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الحضر منكرا فذلك والا كان موسى
كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف
حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكرا (او اراد عجباً) فان من رأى شيئا عجيبا فانه قد يقول هذا
شيء منكرا (وقد الحضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهي انه طبع
في امرأة اوريا فقصده قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذي
شهرت به (مختلفة) اي مفتراة (للحشوية) اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح النظم
يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النجاة يوصاف كايته منها انه ذوالايدى القوة واراد القوة
في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم
الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل
الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجع الى ذكر الله فكيف يصور منه ان يكون مواظبا على القصد
الى اعظم الكبر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة
كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليخذهها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة وفصل
الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينفع علما وعلا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره
على ما يستدرك عنه اخب الشياطين من مناجاة اتباعه في الزوج والنكحة ومدحه ايضا بعد
قصة النجاة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل
هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تدور قوم قصصه
للإيقاع به فصار آوه مستيقظا اخبر احدهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم

قوله وشئت ينظرون الى بلال الخ) الشئ
جمع اشعث وهو بمعنى مقبض الرأس وبلال
ابن حاتم مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم والبلال ايضا كل ما يل به الخلق من الماء
والابن والضماء جمع ظمان كطباش جمع عطشان
والخيا بالقصر المطر
قوله ولا يمنع حل النظر المطلق الخ) فلو قيل
في تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد الآلاء
والنظر بمعنى الرؤية بسقط الجواب المذكور
واحتج الى جواب آخر وهو ان يقال كون
الى احدهما بمعنى التهمة وان ثبت في اللغة الا انه
لا شك في بعده وغرابته واخلاقه بالفهم عند
تعلق النظر به واهذا لم يجعل الآية عليه احد
من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجعوا
على خلافه
قوله الى جهة الله تعالى) الاضافة للتشريف
كافي بيت الله تعالى
قوله والرؤية لا ينظر اليها) اي فكذلك الكيفية
القائمة بها
قوله والشئ) والازرار الشئز النظر
بغير العين غضبان والازرار العدول عن
الشيء
قوله ولا ملزوما) واولم فلا يبعد تصور
التغلب في حقه تعالى
قوله لا يحدى نفعا) ولو افاد فاما يفيد الاشتراك
وايات الاشتراك بناء على الدليل غير متزوج اذ كون
المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم ان تغليب
الحقيقة غير متصور في حقه تعالى فحين ان المراد
في الآية الكريمة المعنى الآخر اعني الرؤية
قوله لم يصح من العرب) نقل ان الاظهر ان لم
هذا ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون
اليك وهم لا يصرون
قوله فوجب المصير الى المجاز المنعني) قبل فيه
تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه
انكشاف مطلق يجوز ان يجوز بها عنه وهو
مطلق الادراك التميز عن عند المعزلة وايضا
يجوز ان يكون يجوز في النسبة اي يجوز في نسبة
النظر الى الرب عن نسبة الى نعمة وعلى كل من
الوجهين لا يمتنع ما ذكره من المجاز
قوله فلا يكون مراداً في الآية) لانها واردة
ليبان التهمة وبه يظهر ان التغليب المطلق ايضا
غير مراد اذ لا يبان للنعمة فيه فحين ارادة التغليب
مع الرؤية بخصوصه وانما مجاز

جواز الرؤية عقلية وقدره ان الدليل انقل
لا يقيد القطع في العقليات والجواب انها نقلية
اذ قد سبق في آخر الموقف الاول ان المراد
بالشرعية امور يجوز العقل بامكانها ثبوتها
وانشاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل
يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا على
انتفاءها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا وثوق على المسالك
العقلية في اثباته
قوله وبمثل هذا الاجماع مفيد للدين يعني
الاجماع الواقع في العقليات واحترزه من
الاجماع الواقع في العقليات وقيل اراد به
الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع
بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه
الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عندنا مخالفة لافرق
بين الاجماعين في افادة القطع اتفاقا صرح به
في فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام عليه
بلا ضرورة
قوله الاولى شبهة الموانع لاختلاف ان الاظهر
ان يقال شبهة الشرائط لكن نظر الى انها شبهة
ناشئة من عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط
باسرها بالمعنى القوي
قوله ثمانية امور هي شرائطها على ما ذكره
المصنف ههنا ثمانية والا فالحقيق انها عشرة
على ما نقل من الشارح واعتراض على انحصار
الشرائط فيما ذكر بان يرى ذرات الفبار عند
اجتماعها ولا تراها عند تفرقها مع حصول
الشرائط المذكورة في الحائتين لا يقال بل ذلك
لاستفاد شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا
نقول ان شرط رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام
الآخرى اليها وهو دور واجب بانه دور معة
لاتقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد
ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة بتوقف
على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى
وانما يلزم الدور لتوقف رؤية كل على رؤية
الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى
ولم يلزم شي منها بما ذكره هذا وفي رؤية كل
واحدة من الذرات واول عند الاجتماع كلام سطرط
عليه
قوله والثاني كون الشيء الخ (الاولى ان يعد
هذا شرطين وكانه اراد الجواز في ضمن الحضور
للاجل من معنى الصحة بناء على انه في بيان الشرط
بعد صحة الرؤية في ذاته

ما يفخر به اهل زمانه وكان ما يفخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اي المال والجاه فلا جرم طلب
ملكه قائمة على جميع الممالك تكون مملكته محزنة (او اراد ان ملك الدنيا موروثة) اي يتنقل من
واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ما شق من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال
فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عنى الى غيره (او اراد الملك العظيم من
القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم
في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا
لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة بونس) عليه السلام فانه ذهب مضافا وظن ان لن يقدر الله
عليه ما اعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب
لعل غضبه كان على قوم تفرقة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم
فهذا غضب الله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فطن ان لن تقدر عليه اي ان تضيق عليه) فانه مشتق
من القدر كما في قوله يسطر الزرق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (واني كنت من الظالمين اي لنفسى
بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لمصدر عنها مبالغة في التصريح (ولا تكن
كصاحب الخوت اي في قلة الصبر) على الشدائد والحن لتال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله
في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم) والاحتجاج بها من جوه الاول ووجدك
مضالا فهدى) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او اراد (مضالا في امور الدنيا)
ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به نفي الضلالة والقوابة في امور
الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا (الثاني ما روى انه) عليه السلام لما اشد
عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستقبل قلوبهم فاقبل الله
عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرايم اللات والعزى ومئات الناضة الاخرى
تلك الغرائق التي منها الشفاعة ترجى) فلا سمعهم في ش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسان الذكر
(فاما جبرائيل) بعد ما امسى (وقال له) (نلت على الناس ما لم اتهم عليك) فحين انبى لذلك حزنا
شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فترسل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى
الى الشيطان في امتيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمنى على القراءة هو (انه من انشاء الشيطان)
يعنى ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها
والا) اي وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجحاز
اجماعا (وايضار بما كان) ما ذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة بذلك الغرائق) الى الملائكة فتسبح
تلاوته (الابهام) اي لا يباهى المشركون ان المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمنى على معنى القلب
وتفكره (ما عناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان
ودعا الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى يسخر ذلك ويهديه الى ترك الالفات الى وسوسته وعلى هذا تكون
الرواية المذكورة من مقربات الملاحدة (او) تقول على التقدير الاول ايضا (هو) اي قوله تلك الغرائق
الى آخره كان من القرآن واريد بالغرائق لاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه ادائه فلامنى
ان هذه المنقولات ليست كادعوتها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب) (الجواب انه)
اي نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لتسخر ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الاديان واما اخفى
في نفسه ذلك خوفا من ظن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى
اليه ان زيدا اذ طلق زوجته فزوج بها فلما حضر زيد لبطاقتها خاف ان انه ان طلقها لزمه الزوجان
ويصير سبيلهما فيهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على
نكاحها فلذلك صوب (فقبله ونحشى الناس والله احق ان نحشاء وقبل كانت) زينب (ابتدعة
النبي عليه السلام) وطامة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي ليدشق عليها وعلى والديها فنزل قوله
وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك

على ان صورة المرتى لا تنطبق في المرأة فالمرتى بها
ماله الصورة وقد سبق دليله وان يمثل الابهري
بما في حكم المقابل بالاعراض المرتبة بناء على ان المراد
بالمقابل المحاذي القائم بنفسه بعيد جدا
قوله وهو الجسم الملون الخ) اي باللون
القوى فلا تنقض بالماء والزجاج الرقيق الذي
له اوان ما
قوله مع انه يمكن ادراجه في حضوره للعادة
ادراجه فيه مع عدم ادراج شي من باقي
الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لا يخلو عن فعل
كالا ينبغي
قوله وصحة الرؤية) اي مع حضوره للعادة
بالتفسير الذي سبق اذ قد عرفت ان الحدود
من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة
الرؤية
قوله حاصلان الآن) فانه منع لان معنى السلامة
حصول قوة مشروطة في الابصار فلم لا يجوز ان
لا يحصل قوة مشروطة في ادراكه تعالى
قوله لانا نقول نعرض الخ) وايضا نفرض
سطح المرتى منحيبا بحيث يكون طرفاه اقرب من
وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف
قالب أسطوانة او شكل يحسن تقعره الى محاذاة
الرأى وجبئذ يجب ان لا يرى اصفر مع انه خلاف
الواقع
قوله رأس مخروطيهم) اقاللون بالانطباع
لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون
المخروط الشعاعي امرا متحققا بل هو منوهم
قوله كالمدمومة فاندعت الرؤية) هذا يدل
على ان اندام الرؤية عند كون الزاوية في غاية
الصغر وكونها كالمدمومة وما ذكره في اغلاط
الحسن يدل بظاهره على انها انما اندعت عند اندام
الزاوية حقيقة فليظن فيه
قوله لان رؤية كل منها او بعضها الخ)
فيبحث لان المرتى عند الاجتماع هو الكل من
حيث هو كل لاكل واحد من الاجزاء حتى يتأني
التدريج المذكور ونحوه ان المانع من رؤية كل
واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا
المانع بالنسبة الى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع
نعم حصل للمجموع عظم تحققي بسببه رؤيته
وكون رؤية الكل مستلزما لرؤية كل في محل المنع
فانيا مل

٢ قوله وهو باطل قطعا) واللائك ان يجب ان يرى الجسم في القرب ضعيفا او اكثر وهو خلاف الواقع

قوله اي منقوض) الظاهر ان المراد به النقص التفصيلي اعني منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي ان اللازم باطل مستندا يلزم مثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث لجواز ان يراد المستدل بالجور ان يكون محتلا عندنا كما في الظن وحينئذ لا يرد النقص بالعاديات اذ لا يجوز تقايفها بجور الطرف الاخر في الظن بل الجواب حينئذ منع اللازمة المستفادة من قوله والالجاز ان يكون بمحضتنا الخ واعترض ايضا بان قولهم يلزم بجور جبال شاهقة لا تراها بمحض متعين احدهم بجور ثبوتها في الواقع ونحن لا تراها والثاني تجوز ان لا تراها على تقدير ثبوتها وزوم الاول للشرط اتفاق لاعلى وزوم الثاني على للشركة في تمام حلة الرؤية فاذا لم يراها مع تمام علته لم يراها والظاهر ان هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والخاص من تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول والذائق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقص على الاحتمال الثاني منات ايضا اذ لا سفسطة في نفس تجوز ان لا تراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجوز تقايف العاديات وان جزمنا بانتفاء الجور في صورتين فليأمل

قوله اوجب ان لا يجزم الخ) اعترض عليه الابهرى بانه لا يلزم من كون الشيء مستندا الى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم بالابعد المثل ذلك الاخر لجواز ان يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعين في المدلول وجوبه ان الاستدلال يتوقف على انحصار ماخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجوز الجبال المذكورة لجواز ان يجزم بعدمها من طريق آخر

قوله ولانه يجزى ان يكون نظريا) ان قلت يجوز ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرار المشاهدة وهذه ليست

(ان يزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فتشترت على زيد) حتى اعيت (فطلقها) فزوجها النبي بامر من الله يتانا لذلك الترخيع وعلى هذين القوانين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح قيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل والاصح ان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اي في ميل قلبه اليها وما تفرغ عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لان الغرول عن الزوجة طلبا لرضا الله امر صعب لا يتقاده الاموفق (و) ابتلاء (النبي بالمعصية في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للظن) من الاعداء (الرابع ما كان النبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاول) الذي هو الاختان (فان التحريم اي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا يحرم ومعنى قوله لا كتاب الى آخره انه لو اسبق تحليل الفداء لعذبكم بسبب اخذكم هذا الفداء (الخامس عقاب الله عنك لم اذنت لهم والعفو بما يكون من الذنب الجواب انه تطف في الخطاب) على طريقة قولك اربيت رجلك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاول) فيما يتعلق بالمصالح الدينية) من تعبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تملأوا باعدار بالخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب (السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقضه الظاهر يدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترعها (قبل النبوة او) هو (ترك الاول) والانقض حينئذ محمول على استظامه اليه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل لقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشده ازره فقد وضع عنه وزره وتقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفضك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا (السابع قوله بغفرلك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخرو) قوله (واستغفر لذنبك) وقوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وجهه على ماتقدم النبوة وما تأخر عنها لادلالة اللفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احدهما متقدمة على الاخرى (او) انه (ترك الاول) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالتعني لغفر لاجل ما تقدم من ذنب انتك وما تأخر منه واستغفر لذنبك انتك وناب الله على امته النبي واتباعه (واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالتعني ذنب قومك اليك) اي ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك كاتواع اذ تهم اليك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء يادني تعاق في اضافة الذنب اليه لا قبله ذوق سليم (الثامن قوله عيس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاول مما يلبق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغفلة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثيت والاستمرار في الزمان الاتي على ما كان عليه في الماضي (العاشر ما بها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب مامر) من قصد التثيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب المعصية) كما استعرفه فلا بد ان صلى صدور الذنب (الحادي عشر انك اشركت ليجطن علك الجواب الشرطية لا تقضي بتحقيق الطرفين) كما في قولك ان كان زيد مجرا كان جادا (او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاول (او المراد بالخطاب غير) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضي الله عنهما تزل القرآن على اياك اعني فاسمعي بأجارة

* الثاني عشر فان كنت في شك مما نزلنا اليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكون من المتريين الجواب شرطية) فليوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما فرض الحال واصر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والقائفة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطماننته اول معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين القائمتين اعمان تزيان على الرجوع ابتداء والذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نبيان الانبياء) وسهولهم في صدور الكبار عنهم (وتهدمهم الصغار لاقاطع فيه نقيا) كانه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبرية سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية (او ابنا) اذ قد اجاب عن ادلة المتبئين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المجرة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجزى على الانبياء باطلاق اللسان * المقصد السادس في حقيقة المعصية) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهي عندنا) على ما نقضه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنبا) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالاجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم) عشايب المعاصي ومتاقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة (وتناكس) وتترسخ هذه الصفة فيهم (يتابع الوحي) اليهم (بالوامر) الداعية الى ما ينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغار) سهوا او عمدا عند من يجوز نعمدها (و) من (ترك الاول) والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (احوالا) اي غير اسخنة (ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها) بالترجيح وقال قوم (المعصية) تكون خاصة في نفس الشخص او في بدنه بمنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اي معتمدا (لما استحق المدح بذلك) اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو متمتع لانه ليس مقدورا اذ اخلاص تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) متفق (على انهم) اي الانبياء (مكافون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب معصية لما كان الامر) كذلك اذ لا تكليف بترك المتع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوجب ان يدل على مماثلتهم سائر الناس فيما يرجع الى الشرية والامتنان بالوحي لا غير) فلا يمنع صدور الذنب عنهم كاعن سائر البشر (المقصد السابع * في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها قالوا في وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم ان جعل فيها من يفسد فيها وبسفت الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي اربعة (اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة يذكر مثالبه وفيه) ايضا (المحب وتزكية النفس) يذكر مثالبها (وفيه ايضا) فهم (قالوا ما قالوه) من نسبة لافساد السلفك (رجح بانظن) اذ لا يلبق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطاع اعداءهم على عتوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه ايضا) انكار على الله فيما يقبله وهو من اعظم المعاصي * الوجه (الثاني ابيس خاص) بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة) دليل استثنائه منهم في قوله فعبد الملائكة كلهم اجمعون الابليس و دليل ان قوله تعالى واذقنا للملائكة اسجدوا فدنوا له والامساك في الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن (الوجه) الاول انه) اي قولهم اني حمل (استفسار عن الحكمة) الداعية الى خلقهم لانكار على الله في خلقهم (والغبية اظهار مثالب الغتاب وذلك انما تصور لمن لا يعلم) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء مظهر منها وباطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار مناقب النفس فلا تصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولا رجح بانظن) وقد علموا ذلك بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لانعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس

كذلك وليست من الحدسيات الخاصة اي بالنسبة الى عزله قوة قدسية لانها عامة لكل اهل عادة من العوام والصبيان على التبعيد لتسليمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها في قيسه بحث وهو انه يجوز ان يكون من القضايا الفطرية القياس فان ردي حصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجه الاول واما الاعتراض بجواز ان يكون الحكم ضروريا وليته نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد علموا به بخروج النماذج من البصر او بانطباع الصورة واحجبوا عليه فجوابه ان المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلي فذلك يقتضي نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعني انعدام الجبل فليته عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هذا فليأمل

قوله غير ماهية الرؤية في الشاهد) الاول ان يسلم الاتحاد في الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذ على القول بتغير ماهية الرؤية يتأتى للمعرفة ان بقواوا زاعنا انما هو في هذا النوع من الادراك لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة السجدة عندكم بالانكشاف التام وعندنا العالم الضروري

قوله كما وقع في بعض النسخ) لعل منشأ الغلط نوههم ان الشبهة الثانية المقرونة بثبوت آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة

قوله في انشاء المدائح) لان ما قبله وهو قوله تعالى يدع السموات والارض الى قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله تعالى وهو الاطيف الخبير مدح ايضا ان قلت ما الدليل على ان المدح كورق في انشاء المدائح مدح قلت هو انه اوقال قائل زيد فاضل عالم يا كل الخير شجاع كريم فانه يستفح جدا ولو قال بدل قوله يا كل الخير تقي لحسن الكلام قلنا ان المذكور في انشاء المدائح يجب ان يكون مدحا

قوله وما كان من الصفات الخ) وقرز شبهتهم اول اعلى ما زعموه من ان المدح بنفس تقي المربية ولا شك ان المربية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير وقد توقف في تحقيق الجواب على ان المدح راجع

الرؤية منها وكلاهما مدح

قوله ثم نقل الى الرؤية المحطة الخ (لنوههم معنى المعنى فيه كالنظر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى يراه ووصل اليه واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصطافاه لا يتحقق فيه معنى الموضع

قوله سكتنا القضية (اي ندعى ان الآية محجة لنا لاعلمنا كادعاء الخصم

قوله فله معنى لا تدركه بعض الابصار) انما يستقيم اذا كانت المهمة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في خبر النبي يفيد العموم اتفاقا نحو ما جاني الرجل وانما الاحتمال العموم السالب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لاندفع الاعتراض اذ يصير الآية حينئذ محجة لثبات الزامه حيث يرجع قيد البعضية الى النبي كما يرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل

قوله بالفهم (اي يفهم المخالفة

قوله فانها سالبة مطلقة لادعاء) وما استدلل به سابقا على انها دائمة من ان يجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يقيد ما يقابله بعمومه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التفاضل وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضع في العربية لمعنيين متناقضين بل اهما محمول يحكما السمع حسب ما يريد

قوله فان الدليل عليه (فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنبي البعسرية لا بنبي الرؤية والفرق قد سبق في الجواب الاول

قوله بانه لو امتعت رؤيته لما حصل المدح فيه نظر اذ خلق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بغيره كيف وقد ورد في القرآن العزيز التمدح بنبي الشريك ونبي اخذ الولد مع امتناعهما في جهة تعالى

قوله اذ لا مدح للعدم (اعترض عليه بان ذلك انما هو لغيره عاها واصل المادح والكلمات اعني الوجود وجوابه ان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات اخرى وكذا نقصان من جهة ٢

كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن فسحق امره (وصح الاستثناء وتناوله الامر الغلبة) اي لتغلب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسبيين بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلق الظاهر) لان التاخر من لفظ الجن لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يبادر من نظم الآية (بابا) اي بآي كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي العصية او بآي كون الجن اسما اضافة من الملائكة (ولتثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اي فلا يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون) والجواب اعني ذلك الاستدلال بتلك الايات (اذ ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعايا) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون من جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا قطع فيه) اي في هذا البحث لا نقيا ولا اثباتا بل ادلة طرفية قطعية (وان الظن لا يثبت في شيء) من مسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا) في المقصد الذي نحن في تفصيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انها افضل من الملائكة السفلية (الارضية) انما النزاع في الملائكة العلوية (السماوية) (فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) (واكثر اهل المال) (وقالت المعتزلة) (و) ابو عبد الله (الحلي) والقاضي ابو بكر (مثلا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة اجمع اصحابنا بوجوده اربعة * الاول قوله تعالى واذفنا الملائكة اسجدوا لادم) فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدا الملائكة افضل للفضول مما لا تقبله العقول واذ كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بافضل (لا يقال السجود يقع على افعال فعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وادم كان كاقبله لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لار هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود لادناهم لثبوت المطيع منهم عن المعاصي فلا يدل على تفصيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لاننا نقول) قوله (ارأيتك هذا الذي كرمت على وانا خير منه خلقته من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريما) وتفصيل (وبني سائر الاحتمالات) اذ لم تقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سبقت اذ كان ذلك واقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان البشر صواب عن العبادة من شهوره وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال اجزها (اي اشدها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب ترابيين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فعله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شرف من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الابل والغنم) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * اجمع الخصم) على تفصيل الملائكة بوجوده عقلية ونقلية * اما العقلية فتست * الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرج والانتقال من القوة الى الفعل والنام اكل من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالعلوية (الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمها من اتصالاتها واطرافها) والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام

العقلية الكائنة الفاعلة ونسبة النفوس كسنة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاقي الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية طائفة) لا حجاب فيها عن تجلي الاوار القدسية فهي ابدا مسترفة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة طليانية مانعة) عن تلك المشاهدة المحمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالازل والسحب) فان الازل توجد بغير مكانها والهاب يمرض ويزل يصرفها عنها والاثار العلوية تحدث بمعاونتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالصمات امرا وقال فالذرات امرا (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتغيير الاجرام وتغيير مكانها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال واغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاصل الاول وبما سيكون في الارمنة الآتية وبالامور القائية) عتافي الحال (وعلمهم كلية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الحزنية (فعلية) لانها مبادي للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونهم مجردة عن القوة (اشعة من الفلأط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كاه من على القواعد الفلسفية التي لا تسلمها ولا تقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضية بمعنى كثرة اشواق قدر * (واما) الوجوه * العقلية فسد * الاول (قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب) (ولا اقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) وفي التعظيم والترفع والزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا ائب لغفبي مرتبة فوق البشرية كالا الهية والملكية بل ادعى لها ما يثبت لكثير من البشر وهو الشهوة (والجواب لاننا سلم انه في معرض التواضع بل المائل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا باياتنا عذبهم العذاب بما كانوا يكفون) والمراد فريش استعملوه بالعذاب نهكها به (وتكذيبه) فثبت قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يان الله ليس له ازال العذاب من خزائن الله) بقصدها (ولا يلزم) (ايضا) من يزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على ازال العذاب) عليهم (كما يحكي ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤنثكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر وافوق فان حدثت الافضالية) التي هي اكثرية الثواب * الثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرصهما على الاككل من الشجرة لما تمنعهما من المقصود بالتمتع فصور كاه من درجة الملائكة فكأنها يحصل لها ذلك الشرف (فقبلته وافدا عليه) (والجواب انه حاربا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منها (فخاضها مثل ذلك وخيل اليهما انه كمال) الحق (والفضيلة) المطاوعة * (الثالث قوله تعالى ان يستكف المسبح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفصيل الملائكة على المسبح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال لا يستكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس (الجواب ان التصاري استعظموا المسيح لما رآوه قادرا على احياء الموتى وكونه بلا با) فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية (والملائكة فوقه فيها فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا با ولا م فاذا لم يستكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك ميلا لادعائهم الالهية فالسبح اولى بذلك وليس ذلك من الافضالية) التي نحن بصددتها (في شيء * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) والمراد يكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والزهو ايضا فله) اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوي والفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكايه عن الله ان الله انعم المتكسرة قلوبهم) وكما بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذي في السليم (واما الاستدلال

قوله وانما المدح فيه للمتمتع الخ) اعترض عليه بانه يجب حينئذ ان لا يزول عدم الرؤية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم ان لا يرى في الآخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنبي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق يخلق مندها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها

قوله لولا انزل علينا الملائكة (لاية قبل اول التمني لا للشرط وقوله تعالى اقد استكبروا ليس جوابا للولان او للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للتمني المقدم والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول وليس بشيء لانه يقتضي ان يكون لازمة ولا ضرورة الى ارتكابه فلو لا حرف التحضيض اذا وليت المسامحة كانت لاوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للتمني

قوله وجازاهم به في الحال (اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شرار الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الايات امتناع الرؤية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه اذ لا يلزم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الايات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبا من لانها اذا امتعت في الدنيا امتعت في جميع الاوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما ذاته او صفة لازمة له فلا يتصور زواله وطربان الامكان

قوله اطلبهم الرؤية تمتعنا وانا ايضا جاز ان يكون الاستعظام اطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفنا من حال الاجسام والاعراض

قوله كقوله تعالى ولن يتموه ابدا) لا يخفى ان نظم هذه الآية ظاهر في التأييد ولما تحققت انهم يتمونه في الآخرة علم ان المراد التأييد بالنسبة الى اوقات الدنيا مع كونه ان للتأييد مطلقا والتأييد بهذه الآية محل تأمل اللهم الا ان يقال التأييد المنوع دلالة ان عليه هو التأييد بالنسبة الى جميع الاوقات فتأمل

قوله او يرسل رسولا) ليس هذا تكلم في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف كما قال حصر التكلم ٢

قوله لم يره في غيره اجابا قبل حصر التكلم في الامور المذكورة اعلموا في دار التكليف جميعا بين الأدلة ونحن لانقول بالرؤية فيها وبوجوده ما قبل في سبب نزول الآية ان اليهود قاتوا النبي صلى الله عليه وسلم ليس النبي الامن بكلمه الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلا تومن بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم ينظر موسى عليه السلام الى الله فترأت الآية لتصديق صلى الله عليه وسلم فأمل

قوله والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية بل ينبغي ان يحمل عليها ليصح جعله قسما لقوله اومن وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد ان يخرج شيئا ولو حل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيئا ويسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الاين فيصلى قسما لارسال الرسل وللوحي فان الوحي يكون بالقائه في القلب اما في البقعة او في النوم

قوله في الجنة بعد رؤيته فيه تردد قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ يرد عليه اننا لانعلم ان معلوم كل احد ما ذكرتم ومن ابن لكم الاطاعة بافراد البشر ومعلوم انهم قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاولى هي المضاف الحقيقي والثاني المشهورى كاسبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى الخلقية وبالعكس وكذا العالمية فتقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما بالظاهر من الحق والمقصود من التلخيص اعني قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لا تختص بمعرض النسبة المتكررة حتى لا يصح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على ان التمثيل بمعرض النسبة وكأنه مبنى على ان المثال ربنا يستفاد من غير الكاف ولا يلزم ان يكون مدحها وهو على قدر صحته بعد لا يحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا

بعدم الاستكبار فيكونهم اقوى واقدروا على الافعال (لا يكونهم) افضل * الخامس ان الملائكة معلوا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال زلزاله الروح الامين على قلبك والعلم افضل من المعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واستاد لتعليم اليهم من باب المجاز العلى * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسل اقرب الى الرسل من الرسل اليه كاشي بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملاك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعاً * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمقصود لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد اعلموه (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي (او) بحسب ترتيب (الايان فان وجود الملائكة اخى فالايان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولي في المقصد التاسع * في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا (خلافاً لمنع جواز الخوارق) واقعة خلافاً للاستاذ ابن ابي عمير والحلي منا وغير ابن الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقه الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة (لنا ما جوازها فظاهر على اصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميها فلا يمنع شي منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فافقصة مرم) حيث حبلت بلا ذكرو وجود الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات زكريا وارهاصا اميسى لا يقدم عليه منصف (وقصة اصغ) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفه حين ولم يكن ذلك معجزة استلزام عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنة لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد ثمانية احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجابا (وشي منها) اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لتفقد شرطه) كما شربنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى اخرج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما مر بجوابه ومن جوزه وانكر) الكرامة (اخرج بانها لا تنبئ عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حيث قد (دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تنبئ بالتجدي مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعنده) اي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

المصدر الثاني * في المعاد وفيه مقاصد

(المقصد * اول في اعادة المعلوم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليه اعند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعلوم شي فاذا عديم الوجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا يفتي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافاً للفلاسفة والتناسخية) المتكرين للمعاد الجسماني (و بعض الكرامية واني الحسين البصري) ومجمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معتزقين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعلوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما يهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمنع وجوده الثاني لذاته ولا لوازمه والام بوجوده ابتداء) بل كان من قبيل المستعانت لان مقتضى ذات الشيء اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصل بعد طر بان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعادة) امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم (فجاز ان يمنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولوازمه ولا يمنع وجوده مطلقا) فلنا الوجود ادم واحد في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك لا يحتاج الى امر

واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فان قيل لا زمان) اي الوجود ان المبدأ والمعاد وكلنا الابدان (امكانا ووجوباً وامتناعاً) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها (و يجوز ان كون الشيء الواحد (ممكنا في زمان) زمان الابداء (ممتعا في زمان آخر) زمان الاعادة (معللا) اي ذلك الكون (بان الوجود في زمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومقار للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المقار (لجواز الانقلاب من الامتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومقار للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتعا والمطلق او المقار واجبا (وفيه) اي في التجوز الثاني اللازم للتجوز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور ان يتعاكس معها (و) فيه (اغناء للعوادث عن المحدث) لجواز ان تكون متممة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة اليها الى صانع محدثها بل ذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله النزل الاعلى لانه) اي ذلك المعلوم (استفاد بالوجود الاول) الذي كان قد انصف به (ملكة الانصاف بالوجود) فيقول الوجود اسرع واثار باقتباس قوله تعالى وله النزل الاعلى الى ان تلك الاهوية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجمع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالا هوية (والخصم يدعي الضرورة تارة ويبيح الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخطئ لعدم بين شي وفيه محال بالضرورة) اذ لا بد للخلل من طرفين متضادين (فيكون) حيث (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخطئ العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه) لان كلا منهما موجود بوجود مقار لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخطئ العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخطئ بحسب الحقيقة انما هو زمان العدم بين زمان الوجود الواحد اذا اعتبر نسبة هذا التخطئ الى العدم مجازا كفاء اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جهو من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما يكون المعاد معاداً بعينه اذا عديم بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبدءاً (فيتم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبدءاً فيكون حينئذ مبدءاً من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) في اعادة الشيء بعينه (عادة عوارضه الشخصية والوقت ليس منها ضرورة ان زيد الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي) اي بحسب الامر المعبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المعبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (وما يقال اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (اعلموا بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج) بحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته (وكان) ذلك التلميذ (مصر على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض الشخصية (فقال) ابن سينا (ان كان الامر على ما نزعتم فلا يلزم من الجواب لاني غير من كان يباحثك) وانت ايضا غير من كان يباحثني (فهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبان الوقت ليس من الشخصات (واثن سئلان الوقت داخل في العوارض) الشخصية (وانه) اي المعلوم (معاد بوقته الاول فم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقاً (مبدءاً) حتى يلزم كونه مبدءاً ومعاداً (واما

٢ مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض والعروض لا معنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة الى تقدير معهما قوله قال الامدى الخ (المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقسمة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالماً وقادراً منها قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من الحقوقيين فالحال به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بانه موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده الاخص بحقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات

قوله على ان ثم الخ (ايجاب العلم بيقين الدلالة واذا اورد المصنف لفظه على واشار اليه الشارح بتقدير يدل قوله الثاني ان كل ما يلزم منه الخ) يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول لاحقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فلهذا الدليل على تخدير تمامه انما يقيد انتفاء معلومة هوته تعالى لا انتفاء معلومة حقيقةه والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع معلومته يعملون امتناع اكتسابه بالحد والرمس مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لاعلى ان الشخص لا يعرف بالحد والرمس والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لاحقيقته سوى انه ذات واجب الوجود يجب كونه عالماً قادراً سيما بصير الى غير ذلك من الصفات قوله لا يمنع تصويره الشراكة فيه ولذلك يحتاج الخ) اعترض عليه بان من جملة ما علم منه الوجودانية بادلها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشراكة ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجب بان هذا ايضا كلى اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا

قوله الجواب منع حصر المدرك الخ (منع الحصر انما يتم بحمل البديهي بمعنى البديهي بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك ان تقرر الجواب بمنع عدم البدهية ايضا فامل

قوله في ان افعال العباد الاختيارية الخ لاختلاف في ان افعال الغير الاختيارية لا لاماد مخروقة له تعالى كاهو المشهور ولا في ان الكلام اللفظي القائم بانبي عليه السلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى ايضا اما عندنا فظاهر واما عند المعتزلة ٢

يكون كذلك ان لو لم يكن وقته (ايضا) معاداً معه) وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقاً بحدث آخر اما اذا كان مسبوقاً فيكون معاداً المبتدأ * (الثاني لو) يمكن الاعادة (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأخراً بلا شبهة (فله فرضه) ايضاً (موجوداً) مع ذلك المعاد (وحاشا لا يتغير المعاد من المتأخر ولا من المتقدم) بين ذلك الاثنين او هو ضروري البطلان * الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمتأخر المذكورين (بل تمايزان بالهوية) اي بالموارض الشخصية مع الاتحاد في الماهية (كما تمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التمايز في الحقيقة (وكل اثنين) تمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين او معادين واحدهما مبتدأ والاخر معاد او اي اختصاص لهذا الذي ذكره من الحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدئين ايضاً فلو صح لزوم امتناع وجود المبتدأ بعينه ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المتأخر ما لا يتغير عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع لان تعدد بلا تمايز على ان التمايز بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد * (ثلث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذي وجد الان (عين الاول) يستدعي مبرح حال عدم (وانه) اي التغير حال عدم (محال) لان التغير لا يتصور له غير واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعي انصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما يمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه وانصافه بصحة العود يقتضي امتياز الالم يمكن ذلك الانصاف اولاً به من غيره (الجواب على اصل المعترضة وهو كون المعدوم شيئاً) اي امرانياً متغيراً (ظاهر) لان بطلان التمايز حيث لا يمكن وجوده وما ذكر في بيانه مر دود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لاننا منع استدعاءه) اي استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الانصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجي (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثاني (وهو) اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه وانصافه بصحة العود (امر وهمي للاحتمال) بحسب الخارج كالتغير الحاصل في المكينات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فطلانه ممنوع حيث لا يمكن هذا التميز الحاصل للمعدومات الصرفة كالمتمتعات في المقصد الثاني في حشر الاجساد في اجمع اهل الملل (والشرائع) عن آخرهم على جوازهم ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف لمخصوص فيها امر ممكن (لذاته) كما مر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلارية وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لا يبدن من الابدان (قادر على جمعها وتأييدها لما يتناغم غوم علمه) تعالى بجميع المعلومات (وقدرته) على جميع المكينات (وصحة القول) من القائل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اي صحة الوقوع وجوازه (قطعاً) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع ولان الصادق) الذي علم صدقه بادلة طامعة (اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارة لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر انكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق) اجمع المنكر بوجهين * الاول لو اكل انسان انساناً بحيث صار المأكل (اي بعضه) جزءاً من (اي من الاكل) فلو اعاد الله ذلك الانسانين بينهما (فذلك الاجزاء) التي كانت للمأكل ثم صارت للاكل (اما ان تعاد فيهما) اي في كل واحد منهما (وهو محال) لاسيما ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (او) يعاد (في احدهما) وحده (فلا يكون الا حراً معاداً بعينه) والمقدر خلافه ثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لاجمع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأكل (في الاكل) فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تنوارد عليه وتزول عنه (وان كانت بخلافه لم يجب اعادتها في الاكل بل في المأكل) * (الثاني

لو حشر قوماً لا يفرض وهو عبث) لا يتصور في افعاله تعالى (واما الفرض اما على الله وهو مقرر عنه اولى العبد وهو اما الابلان وانه متفاجاناً من العقلاء (وبديهة العقل) ايضاً وذلك (لتجسده وعدم ملائمة الحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واما الالذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية للاحتمال لها) انما هو دفع الالم بالاستغناء وانه لو ترك) على حاله ولم يبد (لم يكن له الم) فهذا الفرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الابلان) اولا (ليدفع) ذلك الالم ثانياً (فيلزم) بعده فهو (لا يصلح فرضاً اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلزم ان يعود الى عدم المرض (الجواب) تخساره لا يفرض وحسب كاية العبث والضحك العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان الفرض هو اما الابلان او الالذاذ ولعل فيه فرضاً آخر لا نعلمه سناً ان الفرض منحصر فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة الجسمانية للاحتمال لها وانهما) دفع الالم غاية ان في دفع الالم للذة واما انها ليست الا هو) اي دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة (امراً آخر يحصل معه) اي مع دفع الالم (ثالثة ودونه اخرى) والدوران وجوداً وعندما في بعض الصور لا يتأخر في ماذكرناه (سناً ذلك في الذات الدينية فلم قلتم ان الذات الجسمانية (الاخرية) كذلك) اي دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون الذات الاخرية مشابهة للدينية صورة ومخالفه لها حقيقة فتكون حقيقة هذا) الدينية (دفع الالم) كادعيتهم (وحقيقة تلك) الاخرية (امراً آخر) وجودياً (ولا مجال للوجود ان والاستغناء فيها) اي في الذات الاخرية حتى يدرك بهما حقيقة كادركت حقيقة الدينية بهما على زعمكم * (تذييل) هل يعلم الله الاجزاء البدائية ثم يعيدها او غيرها او يعيدها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نغياً ولا شيئاً اهدم الدليل (على شيء من الطرفين) وما يحججه (على الاعداد) من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (ضعيف) في الدلالة عليه فان التفرق هلاك) كالأعداد (فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته اطاول بتمته وزوال التأليف الذي به تصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفاً على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبرهما اي زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته اطاول بتمته فيكون هلاكاً ومثله يسمى فتاه عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعداد ايضاً * واعلم ان الاقوال المحككة في مثله المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة وثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها معاً وهو قول كثير من المتكلمين كالخليلي والقزالي والراغب واي زبد الديوبسي ومعه من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بذناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والاربع عدم ثبوت شيء منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطيبين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيسهل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله في المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المتكررين لشعر الاجساد في امر المعاد (الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها وانصافها بالمعالم العقلي الذي هو عالم المجردات ومعادتها هناك بقضائها النفسانية وردانها) قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهي موجودة بالفعل فتوقلت انشاءه لكان لا بسيط) الذي هو النفس حال كونهما موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) اي قابلية بالنسبة الى فناءها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متباينين لا يكون الا في محايين متباينين وهو يتأخر في البساطة) وتلخصه ان الوجود بالفعل لا يكون هو بعينه منصفاً

فاما بنى اختيارية او باختيارية عن الحكمة كما مر مع ما فيه في بحث الكلام ثم ان البحث في الحيوانات الجسمانية ايضاً كما صرح به في ابتكار الافكار والمفكر ولما لم يكن للزجاج في افعالها الاختيارية كغيرها لم يتعرض لها وقال في ان افعال العباد الخ

قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ فان قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسروق على قواعده اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع اصلاً قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ متفرعاً على ايجاد القدرة بل على جريان ما نه تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عاقبته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن هناك مانع أصدرور الفعل عن العبد او جدد الله تعالى فيه فلهما قارنا لايجاد القدرة فعلى هذا لا استدراك قدور

قوله وهذا مذهب الشيخ) قيل عليه ثبوت القدرة الخ لا يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن القدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقاً والوجود انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليس سبباً في ثبوت القدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منضمناً الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به

قوله اي اكثرهم) احتراز عن التجار كما سيظهر بل من ابي الحسين ايضاً كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث

قوله بلايجاب بل باختبار) لاحقاً انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب ولكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشروط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب الالهي لان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشروط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مردوداً عند المحققين كاسبق وههنا احتمالان آخران احدهما ان يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق

الذي يجوز ان يوجد بذله تعالى آخر وعند

الحكم ذات القدرة توجب التعلق بالمخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما ان القدرة الكاسية عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد لتعلقها بها من حيث تأثيرها في الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة اقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطةها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بانه لا معنى انسى كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختياري كما يفهم من الضابطات المذكورة ايضاً ويدل عليه تنصيص الامدي في الابتكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقعة بقدرة مع تصریح المصنف بانه موافق للحكماء في المذهب فالظاهر ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالايجاب

قوله وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد) قيل اصل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثراً في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح

قوله اي بكونه طاعة ومعصية) رد عليه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله تعالى به او مخالفتة له فلا وجه لجعله اثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجوداً بعض الاشياء وهو مذهب بعض المعتزلة ويحتمل ان يقال كون الفعل طاعة او معصية لما مر منه بالنسبة الى محله

قوله وقالت الحكماء واما امام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وفيه

قوله ان المؤثر اقدرة الله تعالى الخ) فيبحث لان التردد اما في المؤثر القريب في الفعل

بقابلية قنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا يبقاه لذلك الموجود مع الفناء والفساد فحين وجود شيء بالفعل وقابلية قنائه متناهية فلا يجمعان في سبيل واحد اجتماعا في النفس الناطقة لكائنات مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفناءها بمزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعها بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركيبها فلنا لان المنصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا من كسبا (واما عالمة اما الجاهلة فتالم بعد المفارقة ليدا) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بتقصاتها نقصانا لا مطمع لها في زواله) وانما تالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتتة بالمحسوسات مفعسة في اللاتقي البدنية ولم تكن تعقلها صافية عن الشوائب العارضية والظنون والاهوام الصكاذبة لم تنبثق صفاتها وقوت كالاتها بل رما تخيلت اضداد الكمال كما لا وفرحت بعقلها الباطلة واشتاشت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بقوت كالاتها واستاع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يخفى فيه التباس (واما العالمة فاما) ان تكون (الهابيات رديئة اكتسبتها بعلانية البدن ومباشرة الرذائل المتقضية للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت) تلك الهيات حاصلة لها (تأملت بها) تألما عظيما واشتاشت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيات (باقية) بهالكها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعة لانها انما حصلت لها للكون الى البدن وجرت بها (اي جرت وكسبت تلك الهيات للنفس (محبته) الى البدن (وذلك بما ينمى بطول العهدية ويزول بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها كالزمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيات للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيات الرديئة التذت بها) اي يوجدان لذاتها كذلك (ايدامتهجه بادر كالاتها) باقيا سرمدنا كالزمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اي من الفلاسفة (وهي اهل التماسيح) انما تنبى بجرده عن الابدان (النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع اللاتقي الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما النفوس (الناقصة التي بقي شيء من كالاتها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ الكهابة فيما هو كالاتها من علومها واخلقها خبيثت في مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (تسخيرا وقيل ربما تنازلات الى الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبदन الاسد للشجاع والارنب للحيي (ويسمى مسخوقا) (ويسمى تنازلات الى الاجسام (النباتية ويسمى رسوخا وقيل الى الجادية) كالمعادن والاساط (ويسمى مسخبا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب القويبات واليهما الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم (هذا في التنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكل منها (فقد تخلص من الابدان) كاتها (اصبروتها كالاته) في جميع صفاتها (كما وردت في بعض الاجرام السماوية لبقاها جنتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردتها (وقد ابطنا هما قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بعرفق الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استغناء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحية وانما تعتذر هذا الجمع لكون الارواح

(البشرية)

قوله لو جبان بعل تقاضيلها قيل هذا الدليل ينفي الكسب ايضا لاشترائه الخلق والكسب في العسلة المتقضية لكمال السلم وهو الصدور بالقصد والاختيار واجيب بان القصد الاصلي موجب للتم دون الضمني فالتسلي الى موضع مثلا مقصود اصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات المضلات المقصودة في ضمن الشيء وقصد الاجساد كايضا بخلاف الكسب

البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطمهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المتكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عذمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن غيريه او تمير به بعد تخرجه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان خبيعا فلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير بخبر به بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخرجه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والتارة هذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب في المقصد الرابع في الجنة والنار هل هما مخلوقتان (الان اولا) ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي (وبشر بن المغيرة) (وابو الحسين البصري) الى انها مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيرفي وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انها مخلقتان يوم الجزاء) وذهب وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالارادة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للذين اعدت للكافرين بل بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما (ومن تنبى الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المتكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وابوهاشم بدليل السمع) اذ ليس عندهم للعقل دلالة على ذلك (فان عبادا لو وجدنا قاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر (الاقسام الثلاثة باطلة) اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا تخاططها شيء من الكائنات الفاسدات (وهي على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثاني) فلانه قولنا يا سائح (لان النفوس تملكت حينئذ بادن موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها (و) (تم) لا تتوالون به وقد ابطال (بدليله) واما الثالث فلان الفلاك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كراياضا فيفرض بينهما خلا (سواء تباينا او تماسا) وانما هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط (الجواب لانتم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما اخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتامخ وانما يكون كذلك اوقلتا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعبده (احجج ابو هاشم بوجهين الاول قول تعالى في وصف الجنة (اكلها) اي ما كوالها (دائم مع قوله كل شيء) اي موجود (هالك الاوجهه فلو كانت) الجنة مخلوقة وجب هلاكها (اكلها) لا تدراجها حيث قد فيا حكم عليه بالهلاك (فلا يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتمت اثباتها ليست مخلوقة الا فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اي كفا في منه شيء يحيى بدله فان دوام اكل بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فني (وذلك) اي دوام اكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه او نفوق المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته لضعف وجوده لا لمكانه فالتحق بالهلاك لمدوم او نفوق انهما) اي الجنة والنار (نعم انما أنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تسادان) بجمعهما (وذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتهما لكنين صورة في آن (الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ايضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك لابعده فناء السموات والارض لا متنازع تداخل الاجسام (الجواب المراد انها) اي عرضها (كعرض السموات والارض لا متنازع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ لا يمنع قيام عرض واحد شخصي محليين موجودين معا لو احدثهما موجود والاخر معدوم (وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اي مثله في المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم

(موافق) (١١٢) (ثاني)

قوله مما لا يمكن (لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر وليست بالاكسر منهم حصي * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في الفعل التفصيل قوله والاختيار) ان جرح عطفها على القصد فيشروط خبر الوقوع ولا جرح لغو يتناقض به وان رفع بالابتداء على ان يكون بتأويل القصد في خبر الوقوع قوله لاجل القصد قوله فلان التام قد فعل باختياره) هذا على رأي من لا يحمل النوم ضد القدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الا ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يحمل قوله اختيارا قوله ولا شعوره بها) فان قلت الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور بالشعور فضلا عن دواحه اجيب بانه وان كان غير مستلزما الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري بذن النظرى والحرك لاصعبه يتأمل في تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة اجزائه وانه لو لم يتدفع الاعتراض في صورة النوم قوله فينسب باب اثبات الصانع) سنذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا ينجح ان ترجيح الفعل لمعولاه بلاداع بوجهه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجود بل يلزم انسداد ذلك الباب قوله ويكون الفعل عنده واجبا الخ) لا خفا ان مجرد كون المرجح من غير اعيد يفي اختيارية فمسله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكر لزوم كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره اولان الاستقلال الذي يدعونه بمعنى ان العبد يمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار يفي ايضا الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فامل قوله لا اختياريا بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجد انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله واستنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد

قوله (وورد عليه ان هذا يعني الخ) فيه بحث لما يصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلة بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح في الدليل ونحن لانقول به فكيف يتوجه الابرار علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف في الجواب بان حاصل الابرار من طرف المعتزلة انكم تدعون اننا اخطأنا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية افعاله وهذا الدليل يجري في افعال الله تعالى مع انكم معترفون باننا نصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية والا فرب في الجواب ان يقال التغيير ليس ببعض مقدمات الدليل لا يدرج في موضعه كما سلف فكانه قال لو لم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجحه على الداعي لزم على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها حيثئذ ايضا فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في اصل الدليل فامل

قوله (بل من غيره) فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره من غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بل لزوم التسلسل وقواهم لكل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث يستند الى النار الحادثة بالاجاب وذلك ههنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره من غيره فامل

قوله (طرق الى شبهة الاجاب) يعني فلا فرق حيثئذ بين افعال الله تعالى وافعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدور المرجح عنه والعباد ليس بمستقل في افعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لا يلزم الاجاب لان الثاني ليس يلزم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لاني

في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والاجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لاني امور اخر اوجوبها عليه (اما الثواب فلوجه معتزلة البصرة لان التكليف الشاققة ليست الانتفاة وهو بالثواب عليها بيانه انها) اي تلك التكليف (اما الغرض وهو بحث فيجب) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما الغرض عائد الى الله وهو معتزلة) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والنصر (واولي العباد ما في الدنيا وانه) اي الاتيان بها (منه بلا حظ) دنيوي فان العباد عنه وآعب وقطع للنفس من شهواتها (واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (او نفعه وهو المطلوب) الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب فوجهه بحثان الاول اوجب جمع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه (الوجهين الاول انه تعالى (او عقاب العقاب على الكبار) (واخبر به) اي بالعقاب عليها (فلولا يعاقب) على الكبيرة (وعفا) لزم الخلف في وعده والكذب في خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فابن وجوبه (الذي كلفنا فيه اذلا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلقا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازا وهو ايضا محال لاننا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه ذاعلم المذهب) اي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم يترج عن الذنب بل (كان ذلك تقريره على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اقراره لغيره عليه وانه فيجب منافي لقصد الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع نصه) اي تضمن عدم وجود العقاب (للقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتبريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العقو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر المسائل من استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتراعه واما توهم العقول الثاني من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب القنضي للانجاز فقد ظهر ان المذهب لا صلبه بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرروا لاغراء في البحث الثاني في قاتل المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذ لم يذب عنها (بخلاف النار ولا يخرج عنها ابد وعدهم) في اثبات ما دعوه دليل على هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بنفسه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خاصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خاصة) عن الثواب (دائمة) والجمع بينهما) اي بين استحقاقيهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه بخلافه (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبتنا عن دليل وجوب العقاب انما (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة او اللمعة منقطعة لم تكن خالصة لاننا نقول ذلك بمنوع لجواز ان يخلق الله تعالى في الثواب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل الاول حزن ولا الثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يطرئ اليه المنع ايضا وما عاكسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انما بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد ثبت فطنا) فان كلامكم مبني على المحابطة وحيثئذ جاز ان يتناقص الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة فضلا كما قال تعالى) حكاه عن اهل الجنة (الذي احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حيثئذ التسوية بين الجراء والتفضل بمنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السببة لا تجري الا بعلتها والحسنة تجري بعشر امثالها الى سبعمائة) من الامثال (وبضعف الله لمن يشاء) اضما فامضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من اتقى بوجهين الاول يا آيات تشع بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واخطت به خطيئة فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يصن الله ورسوله ويصدق حدوده يدخله نار خالدا فيها وقوله ومن يقتل

مؤنثا متعبدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد انما تمنى فاجعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حصل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لانسان من له حسنات من الاعمال والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا تحيط به (و) لانسان (ان من اكدب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤنثا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سنا) تناو لها لانه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما نقل) في الاستعمال الشائع (حبس مخلد ووقف مخلد وولد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حيثئذ ان يحصل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجازا والاشتراك (والآية) المذكورة (جلتها على السدوام) السدى هو احد قسمي المكث الطويل (لقريشة الحمال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لفي عظيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الامن هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باسحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخبرهم عنها * يرجحه مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعقبها) من الآيات المذكورة (في الوجه الاول المعارض بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وقوله (ويجزي الذين احسنوا بالحسنى) وقوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت اصحاب الكبيرة باعماله وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متساوية له (وان سنا) عومها لانه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص المذنب بالكفار بخلاف قوله تعالى انا قد اوحى اليها ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما التي فيها فوج الى قوله فكذلكنا وقتنا ما زل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجحة على ظاهر هذه الآيات لكتنا تخصيصها بالعذاب المؤبد جماعة منها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفاسق في المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا) في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما (وفيه مباحث * الاول قالوا ان الثواب فضل) من الله (وعده في حق من غير وجوب لان الخلف في الوعد تنقص تعالى الله عنه) واما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (اعقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه) كما يشاء (وله العقوبة لانه فضل ولا بعد الخلف في الوعد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني) اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم (سواء بالقوا في الاجتهاد والنظر في مجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا بوقوعهم وعاندوا او تكاسوا) (وانكره) اي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجود * الاول ان القوة الحسائية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فتاؤها) واذا فتيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا تصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نوم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدم) فساد ما عاكست به في آيات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب ههنا على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لانقول به بل هي) اي الحياة (يخلق الله تعالى وقد خلقها دائما ابدا او يخلق في الحي قوة لا يتغير معها بقاء النار) مع كونه متأذيا لهما (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها (وهو حيوان ماواه النار * الثالث) منها

قوله (فهاهنا كما مر مرارا وقد لا يستغنى عنه) فلا يتعلق بالفعل ولا تصور مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفصل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتأمل

قوله (واعلم ان هذا الاستدلال الخ) لاحاجة الى هذا الجواز ان عم المرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة فعله لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار

قوله (انه لا ارادة منه) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لا يكون الارادة منه لجوازا ان يكون منه لا بالاختيار ولك ان تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالاجاب واستلزامها الفعل فبني قوله لا الارادة منه انها ليست منه الارادة فيجئ عند دفع البحث

قوله (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ وظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث يظهر مما مر في اول المقصد فليأمل

قوله (فرحبا بالوافق) اي في نفي الاستقلال ولا مر حبا بساند الاتحاد في غير الله تعالى

قوله (عند حصول الارادة الجازمة) اي مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عند هم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا فاعل بان العلم مخلوق للعبد

قوله (فكسائر العاديات) قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهب اليه المعتزلة لاجباب العادة ذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تعهد عن احد ولا جهة له ايضا والجواب اما اولها فبجواز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات اي جميعها والتنظير مجرد عدم اللزوم العقلي واتجاه السؤال لانها من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان محي اد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم الصبح العقلي في نفس تركها وهو الذي تمنعه واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ؟

النار يجب اقتناؤها الرطوبة بالحرية قليلا قليلا فتتهي (الحال) (بالأخرة الى عدها) لكونها متناهية (و) حيث (تفتت الاجزاء) التي كانت متساوية تلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يغنيها (او يغنيها ويخلق بدلها ثلثها) فلا تفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ) عبد الله بن الحسن (العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في) حق (الكافر المعاند) والقصر (واما اللعنة في اجتهاده اذ لم يثبت الاسلام ولم يخله دلائل الحق فمدور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) بل هذا الشخص (بالبس في وسعه) من تصديق النبي (و) كيف (يعذب بما يقع فيه تقصير من قلبه) واعلم ان الكلب والسفوف والاجماع (المنفذ قبل ظهور المخالفين) (يطلب ذلك) بل نقول هو مخاف للمعلم من الدين ضرورة (اذ لم يقطع ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا من آخرهم معادين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بطل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشعروا صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقة (ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري * البحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومركبي الكبار لا يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولا شك ان مركبي الكبرية قد عمل خيرا هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع او بدخوله عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها هو المقصد السابع في الاحباط طبقا للمعترلة على استحقاق العقاب ومتافئة للثواب (واستحقاقه) (احباط الطاعات بالمعاصي) ثم اختلفوا فقال جمهور المعترلة (والجواب ايضا) (بمعصية) اي بكبرية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ولا يتقى فسادا (لانه انشاء للطاعات بالكسبية ومتاف للمعصيات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجاع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اصابه بفضله وان عاقبه بعباده بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كالثواب اطاعة مع الكفر وقالت المعترلة ان كبرية واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعم ان من زادت طاعته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعته احبطت ثواب طاعته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيئا واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيئا وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) اي السابقة (بقدر المعاصي) (الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيئا) اصلا (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصي (اثبت به والا فلا ولا يخفى انه يحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويها من المعاصي الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى للمسلم) من ان الحسنة تجزي بعشر امثالها والسيئة لا تجزي الا بمثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعته ومعاصيه فايجز جحط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حيث قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما بطلنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرق) الذي عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اي للبهشية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو ابطال الآخر فاما ما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا

شكره كيف وقد قال عز من قائل ما يبدل القول لدى فان قلت دوام الترتيب او كثرت شرط في المعاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصي منها قلت الاكثر بالنسبة الى صامة المكلفين هو عقاب العاصي قوله دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيسهل لئلا يبدل حال الاختيار لا منشأه عند الشيخ الاشعري على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار ليس من العبد والسبق باختيار آخر وتسلسل فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب مذهب الشيخ ان يقال التكليف والامثلة مثلا تكون معدلة للعبد بخلاف الداعي والارادة فيه ويمكن جعل عبارة المصنف على هذا لكن عبارة الشيخ تأتي عنه قوله واعترض عليه بان العلم تابع الخ قد يجاب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصرف به لم يكن يد من وقوع هذا الاختيار والانصاف المنفرع عليه فيما لا يزال والا لاقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده فهو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض قوله اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه ومحض هذا القيام هو ارادته تعالى فالعلم تابع للارادة لا بالعكس قوله وما اراد عدمه الخ ههنا واسطة وهي ان لا يرد الوجود ولا لعدمه لكنه غير تحقق عندنا وان جوزه المعترلة كما سبق في ثم الاولى ان يقول ومالم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما يقع قطعا يكون عدمه اذ لا ينفك ذلك عدم ليس مرادا والا كان متجددا قوله ويرد عليه النقص بالباري تعالى الخ لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واجب بان وجوب وقوع مراد الله تعالى بارادته لا ينافي قدرته واما وجوب مراد العبد او امتناعه بارادة الباري فنافي لقدورية العبد وانت خبير بان الكلام في المسألة للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك والفرق حيث لا يمكن تأمل الا ان يلتزم التسلسل في التعلقات كما مر غير مرة قوله الثالث الفصل عند استواء الداعي الخ فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغيري الحسين ٢

(بل يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيقلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن القلب قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بان كل واحد من العالين يؤثر في الاستحقاق الثاني من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية يجب ربحها فليس الكسور والتكبير واحدا كما يتحد في المراجع ايضا * (تذنب * قد اتفق المعترلة) اي الجبائيان واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اي لا يتساوى الطاعات والزلات (والانساقاط) اذ لا يجوز بقاؤها معا لما مر من التساوي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا انساقتا معا (فلا يكون مع ثواب ولا عقاب وانه محال فثبت الجبائي عقلا) لان ابطال كل منهما الآخر امامنا اولى على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند ابى هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في نساقتها ايضا لان كل واحد من العلمين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالة (الاجماع على ان لا خروج) للمكلف (منهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعترلة بالجبايين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحيث قد احباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولي (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي (ان ثواب المار من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنة تجزي بعشر امثالها والسيئة لا تجزي الا بمثلها (و) ايضا على تقدير التساوي والتساقي مما لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (الجواب التفضل) بالثواب عندنا (ويجوز) ايضا (ان لا ثواب ولا يعاقب) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اي من استوت طاعته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له) من جهة (وفرحة) من جهة اخرى (و) يدوم له (الله) ولذته كذلك لا يتخلص له احدهما في حياته الدنيا ولا في الآخرة ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب هو المقصد الثامن في حق الله بعبود الكفار الاجماع) متفق (على انه) تعالى (عفو) وان عفو ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقال المعترلة) هو (عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبار بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغار والكبار مطلقا ما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه عفو عن بعض الكبار مطلقا وبعض بعضها الا لا على ان بشي من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا تقطع بعفو عن الكبار بالتوبة بل تجوز (لانه) على ما اختاره جمهورنا (وجهاً الاول ان العفو من لا يندب على الذنب مع استحقاقه) اي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعترلة (به) اي بذلك الاستحقاق (في غير صورة التراجع) اذ لا استحقاق للصغار اصلا ولا بالكبار بعد التوبة فليس الا بالكبار قبلها فهو بعفو عنها كاذب اليه (الثاني الايات الدالة عليه) اي على العفو عن الكبرية قبل التوبة (نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتعريف ما ذكرناه انما الى غير ذلك من الايات الكثيرة في المقصد التاسع في شفاعته محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم اجمع الامم على ثبوت (اصل الشفاعه) المقبولة عليه السلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبار من الامم) في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبار من امتي) فانه حديث صحيح (وسقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسياك في ان حقيقة الايمان ان مركبي الكبرية مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المعترلة انما هي زيادة الثواب لاداره العقاب

٢ وتوايه وغيرهم لا يقولون يتوقف فعل الباري فلا وجه وجبها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال توابع ابى الحسين في وجوب الداعي بخلافه في ضرورة البحث والالزام عليه فامل قوله وحله ان وجوب الفعل الخ (هذا الحال) لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان شيئا من الداعي والقدرة اذا لم يكن من البعد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعد ما لم يتحقق المقدورية قوله لانه تعالى اخبرنا به لا يؤمن) ليس في قوله تعالى سيصلي تارا ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز ان يكون صليها الفسق على انه يحتمل ان يجعل الايمان المتني على ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه لا يؤمن اصلا من خبر الرسول عليه السلام واسناد الاخبار الى الله تعالى لان الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافة ضرورة وانه محال) لا يخفى ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافة ليس بمحال الا يرى ان من اعتقد ان العالم قديم مأثور بان يصدق بانه حادث و يبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافة بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوعه المكافاة الجمع بين الايمان وعدمه قوله ولا نسلم ان هذا الخبر بما علم ابو لهب بحيشه) بل لا شك ان سماع هذا الخبر يمكن له وانه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين التضيض وان لم يقع وهو المطلوب ههنا واهل هذا وجه التأمل ولك ان تقول لانما انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيد ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه فان قلت اذا لم يكلف لزم ان لا يعاقب والقول بان التكليف اولا كاف لاجهته له لان الساقط لا يعود ذات المعلوم بقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم ايمانه بالتصديق الاجبالي الذي امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فيحتاج الى البيان فليأمل

الظاهر ان المراد من المرفقة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهري الثاني للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود

قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد لما ثبت بالدلائل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي اوجعل هذه الاستنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بني الامير الميمنة

قوله اي علمكم سبي على ما ذهب اليه سبويه من ان ما مصدرية لاستغناء عن الخذف واوجعلت موصولة تم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عامة يشاغل جميع ما يملأونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك قبل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل اضافة على كسب لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى البحار والاختلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور جعلها بمعنى المقام على الاستعراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر وذالايصدق على مثل السرير فتدبر

قوله فيلزم مقدور بين قادرين فيه نظر اذ الخصم ان يستند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فيمتلأ بالادوار ولا يتحكم

قوله ويانه على ما في الابكار الخ انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحقق من الاختلافات فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بتدبر محل القدرة نسبة الشهر سني في كتاب المال والنحل الى النظام بحكاية الكعبى عنه ونسب الى ضرار وحقق القول يكون افعاله مخلوقه لله تعالى مكتسبة للعبد

قوله وان كان معدوما حال وجود التولد فيلزم شرطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام الالة بوجود الفاعل في الجملة مقدما او مقارنا بمعنى كون التولد فعلا معدوم مقدورا له تأثيرا باختياره في السبب

لقله تعالى واتقوا يوما لا تجرى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لا يعمله في الاعيان لان الضمير لقوله معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا يعمله في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها يرجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق التي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ماورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجابا ان يقال ذلكم في نفى الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والافوات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقسم على العام فالترجيح هنا واما الاجوبة المفصلة فذكرت في التفسير الكبير في المفسر العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالنفصل والاعتماد ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذ اقدر عليها فقولنا الندم لما سأل من الحديث وقولنا على معصية لان اندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من دم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وزيف اهل في اي خفة وطيشه والاخلاق بلل والعرض لم يكن تأثرا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لساذكر اولاد ذلك لان الندم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث التمس توبة واعتز عابيه بان الندم على فعل في الماضي قدره في الحال او الاستقبال فهذه القيد احتراز عنه وماورد في الحديث يحول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العودة ابد وادبان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كالا يخفى وقولنا اذ اقدر لان من سلب القدرة على الزنا ونقطع طمعه عن عودا القدرة اليه اذ اعزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذ اقدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما يقيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور عن قدره على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فغايلة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور من سلب قدرته ونقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الامدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لقوله في المستقبل احترازا عما اذا ذكر ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا اندم على ما فعل صحت توبته باجتماع السلف وقال ابو هاشم الزياتي اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالايجاع وان كان عاجزا عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه بل على انه مختار الكل او الاكثر فيه ما صرح به من ان توبة المحبوب صحيحة عند غير اي هاشم قدر البحث الثاني في احكامها الاول ان التوبة المحبوب اي الذي رضى ثم جب اذا اندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم ورعاه لا ينفق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل ذلاقدرته على الفعل فيه وقال به الآخرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والماخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المحبوب في تاب من معصية المرض مخيف فهل يقبل ذلك منه اوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالاجاء الخوف اليه فيكون كالابن من السلبات وظهور ما يجئ اليه فانه غير مقبول اجاعا والتريد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مثاق لفته الامدي من الاجاع على القول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امور ثلاثة اولها رد المظلم فانهم قالوا بشرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج من تلك المظلمة واثانيها ان لا يعود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان واثانيها ان يستديم

الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اماراد الظالم والخروج عنها رد المال والاستبراء عنه والاشذار الى التائب واسترضائه ان يلقه القية ونحو ذلك فواجب برأيه لا مدخل له في التمس على ذنب آخر قال الامدي اذا نفي بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امر ان التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الاسكان ليمتنع منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى باحديهما دون الاخرى وامان لا يعود اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يتبدل على الامر زمانا ثم يدوله والله مقلب القلوب من حال الى حال قال الامدي التوبة ما مور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المآني بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرتبانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدائه للندم في جميع الازمنة فلان التادم اذ لم يصدر عنه ما تابي ندمه كان ذلك التدم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كافي الايمان فان التادم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة الندم من المرح التي من الدين قال الامدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تأثرا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجاع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لاننا لم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة اهم في التوبة الموقفة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا ون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا اذ لا يجب عموما لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا اندم على ذنب في وقت ولم يتدم على ذنب آخر اوفي وقت آخر ظهر انه لم يتدم عليه لقبه والاندم على قبائحه كلها لا شتر كها في العلة المتضمنة للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كافي الواجبات فانه قد يأتى بالمأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المآني به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المتضمنة للاتيان بالواجب هي ككون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتض وهاهنا محسب الاوقات قلنا مراتب اقبح ايضا كذلك والاشارة واقفا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس انهم اوجوا قبول التوبة على الله بنه على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتوبه وليس لاحد سوا ذلك السادس اخلف في كون التوبة طاعة قال الامدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيتاب عليها لانها ما مور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة واذا تاب عنه لها ودفع القنوط لقوله تعالى لا تنظروا من رحمة الله لا تيسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا في المفسر الحادي عشر في احياء الموتى في قبورهم ومثله منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفساق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر الراسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والجبني تسمية الملكين منكر ونكير وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجئه اذا مثل والتكير انما هو توبع الملكين له لثا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله له في النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب العيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار صباها ومساء فدل انه غير

لما وجد بعد فناء

قوله حوادث لا يحدث لها اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك في التولدات ثبوت ما ينفي الى حدوثها ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك

قوله كالقطع والذبح اراد بهما المقطوعة والذبوبة حية لا القاطمة والذابحة فانها حية قائمان يحمل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الام في المضروب والاندفاع في القتل حيث حكم بان الاولين واقمان على وفق الاختيار دون الآخريين ماسيحي من ان الآخريين قد بقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذاري بسبب فاتفق بعد موت الراي ان اصاب المذبح او عضوا فحصل الذبح والقطع قلت هذا ليس بذيخ وقطع في العرف ولو سلم فالمدود بما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا طلقهما

قوله لا يقوم حجة عليهما وكذا لا يقوم حجة على ثبوت النمام اذ ليس التولدات عندهما من فعل العبد على ما في الابكار حتى يلزم احد المحذوران

قوله فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ اعترض عليه بان حسن المدح والذم لا يدل على استناد التولد اليها وذلك لان حسن الذم للتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فاما ندم على اقاء الضبي في النار اذا احترق بها مع اتانهم ان المحرق غير الملقى واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالة المفضي الى الاحراق عادة لاعلى الاحراق

قوله اذ التولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ قيل وقوع التولد بعد عجز فاعل السبب وبعدمه لا يثنى كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لو كان وقوعه منه باعتبار اجتماع السبب فلا يلزم النفاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل او زمان عدمه وذلك انما يقع في الفعل المتدور ابتداء

قوله والتولد يحتاج الى السبب قطعنا ان اراد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فهو بمنوع عنه وان اراد احتياجه

٢ الى سلب صادر عن الفاعل فلا يثنى كونه
فاعله فان افعال الباري تعالى صادرة عنه تعالى
بحر جمع يكون منه مع انها افعاله تعالى اتعافا
قوله واجتماع المثلين محال اذا كان بين الدليل
هذه الاسماء لم يكن له اختصاص بالقدرة
الحادثة كما يبادر من سياق كلامه بل يجري
في افعاله تعالى على القول بالتوليد فيها
قوله وذلك محال ضرورة جوابه منع استحالة
ان هو خلاف ما جرى عليه عادة الله سبحانه
قوله ويحتمل الكلام وجهها آخر الفرق بين
الوجهين ظاهر فان المباشر والتولد في الوجه
الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عندهم
السبب ويقع التولد عند وجوده وفي الوجه
الثاني يحدان به بالذات يقع تارة بالمباشرة واخرى
بالتوليد ولا يثنى ان لفظ العين في الوجه الثاني
على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية
او اريد به العينية بحسب الماهية نظيره ان يقال زيد
بين عمرو في الماهية اي ماهيتهما متحدة
قوله ثم ذكر النظر اي بلا قصد التذكر
قوله بل مقدورا مباشرة بالقدرة اي الحادثة
والا لم يكن مقدورا للبعد كالوكان متولدا من تذكر
النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه
يختلف ما ذكره من الفرق الاول وهو ان المتولد
من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرة باتفاق
المعتزلة فنال
قوله وخرجت عن ان تكون مأمورا بها فيه
دفع منع بطلان التالى اعني امتناع التكليف
بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة
اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل
وقد اوضحناه في رابع مقاصد النظر فليتنظر
فيه
قوله وجواب الثاني لان سلم الخ اعترض
عليه بان صحة النظر لا يمنع نفس الشبهة المانعة
وانما يمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام
في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات
ولاشك ان الشبهة العارضة لا يمنع العلم حينئذ
وان لم يثبت عند الناظر وجه فسادها بعينها كما
مر في الموقف الاول
قوله ومن توليدهما في الحدوث توليدهما
في البقاء الخ فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال
الحدوث للعركة من المبدأ وحال البقاء
للمركبة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان
التأليف لا يمتد ولا في الوهي فلان الام واحد
وان دام ولو سلم فالوهي متحقق عند البرزخ مع ٢

ولا شبهة في كونه قبل الانشاز من القبر كابل عليه نظم الآية بصر محه (واما هو كذلك ليس غير
عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو به) اي عاذا من الآية (ذهب ابو
الهذيل العلاف و بشر بن المعتز الى ان الكافر يعذب في بين النعجين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت
الاحياء والمثلية لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وان جبر
اطلبي وطائفة من الكرامية من يجوز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء يخرج عن المعقول)
لان الجماد لاحسن له فكيف تصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض التكلمين من ان الآلام تجتمع في
اجساد الموتى وتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احساسا بهادفة واحدة فهو انكار للمذاب
قبل الحشر فيطبل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه (الذي قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا
امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين وما هو) اي وما المراد بالا مائتين والاحياء اثنتين في هذه الآية (الا الامانة)
قبل من اثار القبر (ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه) ايضا بدمية مثله منكروكم (ثم الاحياء الحشر) هذا
هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والقرص بذكر الاحياء انهم عرفوا فيها قدرة الله
على البعث ولهذا قالوا فاعتزنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر
الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد
بالامانة ما ذكره وبالا حياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية
واما الحياة الثالثة اعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء
في القبر (ومن قال بالا حياء فيه قال بالمثلية والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل
الامانة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الامانة الظاهرة وحمل
الاحياء على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحيث لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه
بان الامانة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين
والمتقدم هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اي على عذاب القبر (اكثر من ان
يحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبل الاحاديث انما عليه السلام من
يقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبريل لان احدهما كان لا يستبرى من البول واما الثاني فكان
يمشي بالجمجمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن مساذ
لقد منعت الارض منطحة اخلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب
القبر الى غير ذلك من الاحاديث المثبتة بعضها على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكر او تكبرا
ما اخذوه من احصاء السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام (احج المنكر بقوله تعالى
لا يد فوفن فيها الموت الاول الموتى ولو احيوا في القبر لاذوا قوموتين) الجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة والجهنم في جهنم الجنة اي لا ذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع عنهم) كما
انقطع نعيم اهل الدنيا بالوت فلا دلالة في الآية على انتفاء مائة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول
الجنة واما قوله الا الموتى الاولى فهو تأكيدي لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالجمال
كما انه قبل لوامكن ذوقهم الموتى الاولى لذوقوا في الجنة الموت لكانت لا يمكن بلا شبهة
فلا تصور موتهم فيها (و) فيقال (الا الموتى الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصفة
صفة الواحد (بحو ان الانسان في حشر وليس فيها في تعدد الموت) لان الجنس يتناول التعدد
ايضا (فهذا) الذي ذكره من الآية واجبا عنه (معارضة ما احتجنا به من الاتيين) ثم انهم
بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالطواهر) التي تمسكت بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها
على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبق لكم وجه احتجاج بها (ودليل
مخالفتها للمعقول اننا نرى شخصا يصيب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزائه ولا يشاهد فيه
احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابان منه من اكله السباع
والطيور وتفرقت اجزائه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذري اجزائه)
(التفتة)

التفتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا فانا نعم عدم احيائه ومثله وعذابه ضرورة
وقد تحير الاصحاب في القصص عن هذا فقالوا) اي القاضى والباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء
والمثلية مع عدم المشاهدة كافي صاحب السكنة) فانه حى مع اننا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي
جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة الى
بعض اجزاء البدن فيمتنع بالاحياء والمثلية والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة
ال اخرى) يعنى بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ هما من واحد (فان ذلك) اي التمسك بها (مضى على
اشراط النبوة) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة
(او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير متعنة في مقدور الله تعالى) كما سلف
تقر به (المقصود الثاني عشر) في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب
وقراءة الكتب والحوض المورد وشهادة الاعضاء كلها (حق) بلا تأويل عند اكتر الامامة (والأمة
في اتيانها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع
عليه السلون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب بحوقله فاهدوهم الى صراط الجحيم وفقوهم
انهم مساوون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الميزان القسط يوم القيامة) فقد ثبت
بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب (وقوله فسوف
يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة
على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اوتى كتابه بيمينه وقوله افرأى كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب
(وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحة فتحة شهادة الاعضاء
(وقوله انا اعطيتك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بما ذكرناه
الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لا يحيا به وقد قالوا له ابن نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط
او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طائفة) اي مثله جدا (بذلك) الذي ادعى كونه حقا
(بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر محدود على ظهر
جهنم يبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه
نفي واجباتا) ففناء تارة واثباته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه
(قالوا) اي المنكرون (من اثبت) بالعلم المذكور (وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف)
اي حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن)
العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة) وحيث وجب
ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه
وبسهلة على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كاجاه في الحديث في صفات الجائزين عليه
ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم
من يجوز رجلاه وتعلق يده ومنهم من يجري على وجهه) واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم
الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن العفر قالوا يجب حل
ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت
اصلا لا على آلة الوزن الحقيق وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدت فلا يمكن اعادتها
(وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والثقيل) بل هما
مختصان بالجواهر (وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه
فيكون فيها تزيه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث) حين مثل النبي عليه السلام كيف
توزن الاعمال (ان كتب الاعمال) وصفها (هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقياس العقلي)
فيما لا فائدة فيه (قد مر مرارا)

٢ انتفاء الام ولا يرد على المعتزلة ما اوردته الاممية
لظهور الفرق
قوله (لهم ذلك في جميع الاحباب المولدة)
قد عرفت مساذ كرنا انما ان البهامة والنظر
قد يوجب الاشتراط في البعض كافي الوهي ويحل
في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع
الاحباب المولدة
قوله على ان المستقل بالا مائة والا حياء الخ
ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما
على سبيل الاستطراد او ايماء الى انه يلزم بعض
المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالا حياء
ايضالا لان منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى
الضدين على السوية كالجبائي فاذا اعترف بكون
الموت المتولد من الجرح مقدورا للجرح لزمه ان
يعترف بان الحياة ايضا مقدورة له
قوله قال الله تعالى هو يحيى ويميت فان
المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والامانة
منه تعالى كما عرف من قوالهم فلان يعطى وينزع
على ما حقق في كتب المعاني
قوله والاحصاء ذلك الخ (منقوض بعدم
حصول الام بضر الجرح مع ان الام متولد من
الضرب عندهم فليتأمل
قوله والجواب ان اختلاف الوهي) الاظهر
في العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الام
كاختلاف الوهي لان النزاع وقع في تولد الام
واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال
بالوجه المذكور واما لو استدلل ابو هاشم على
دعواه بترتب الام على الوهي المترتب على الاعتماد
فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتج
الى الجواب الذي سيذكره بقوله وايضا فيبطله
الخ لكنه ايضا غير تام كما سنطالع عليه
قوله وايضا فيبطله تفاوت الام) لا يقال
الامان المتولد ان من الوهيين متساويان فاما
الزائد في احدهما فنخاط الله تعالى لانا نقول
امكن ان يقال مثله في الام بتقدير تولده من
الاعتماد
قوله وما يحصل بذنابة العرف اي بارتها
نقل من الشارح ان الصفات ذكرها في العباب
في ذنب قامة باره بانه من وحدتين واما الجوهري
فقد ذكر في باب النون مع الزاي المجعوز بابا بالمعرب
قراها فهي بالساء الموحدة والنون لكنها
لا تناسب هذا المقام لان المعرب لا تلدغ بقرنها
بل بارتها
قوله اقل مما يحصل برأس الابرة) فيه منع ٢

ذكرناه في بحث اللغة والام وهو ان ذنابة العرف
 ليس بها فرق تفرق بها غير تفرق الامة بدخول
 جرمها فاقية الوهاء الحاصل بهما من الوهاء
 بدخول جرم الامة ممنوع
 قوله المذكورة في الكتاب فيه اعلاه الى انه
 ليس آخر الفروع المذكورة في الابكار فان فيه
 فروعا اخر
 قوله هل يمكن احداث الام (يمكن
 ان يقال حاصله ان الواقع فيه نشاهد هو وقوع
 الام من الله تعالى مقارنا للهوى فهل يجوز خلاف
 ما نشاهده بان يحدث الام بلا وهاء ام لا فن قال
 بان الترتيب في افعال الله تعالى يدل على التوليد
 وبانه لا يجوز وقوع التوليد مباشرة لمجرد ومن
 لم يقل يجوز فالعبرة بالظاهر على هذا لتوجيه
 هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا
 الفرع حيث قد مبني على مجرد الفرع الثاني كما
 لا يخفى
 قوله اعلم انه لا يفهم الخ فيه دلالة على
 ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى
 لكن لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم
 قوله لا يقتضي امتناع الايمان والا كان فيها
 لا يستند اليه تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك
 بان ما ذكر يصلح سببا لامتناع باعتبار
 ان مبدء الوسم والمنع صفة في قلوبهم مائة
 فامل
 قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق
 الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من انه
 يوافق الحكماء في وقوع فعل البعد اذا كان
 اختياريا بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من
 شرح المفسر
 قوله وجعلوا الهداية على معناه الحقيقي (قبل
 عليه هذا مع قوله والمعتزلة او اوهما يشير الى ان
 الهداية حقيقة في خلق الاهداء باتفاق الفريقين
 وتفسيرها بالدلالة تأويل فالحق منها بانها باقية
 على حقيقةها او مؤولة ببحث كلامي وهذا يخالف
 ما ذكره في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة
 في الدلالة على ما وصل الى المطلوب واجتج
 عليه بقوله تعالى واما محمد فهديتهم فاستحبوا
 العمى الى الهدى والجواب ان الغرض ههنا
 بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
 استعمال الشارع والمذكور في حاشية المطالع
 والعرف فلا يخالفه ويمكن ان يدفع
 اية قدشعدي الى القول الثاني
 في بواسطة الحرف وقد يفرق ؟

المصدر الثالث في الاسماء

الشرعية المستعملة في اصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها أسماء دينية
 لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الشرعية (والاحكام) من ان الإيمان هل يزيد
 وينقص أولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا (وفيه مقاصد في المقصد الاول)
 في حقيقة الإيمان اعلم ان الإيمان في اللغة هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف
 وما انت بمؤمن لنا) تصديق فيما حدثنا به (وقال عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله اى تصديق) ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقو ويعترف به (واما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا
 من الاحكام) يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعنى اتباع الشيخ ابي الحسن (وعليه
 اكثر الامم كالفاضل والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق
 للرسول في محجبه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجالا) فهو في الشرع تصديق
 خاص (وقيل) الإيمان (هو المعرفة بقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وعجايبات
 به الرسل) اجالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كذا الشهادة وقالت طائفة) هو
 (التصديق مع الكتمان) وروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح بذهب
 الجوارح واسلاف وعبد الجار الى انه الطاعات) بأسرها (فرضا) كانت (او نقلا وذهب الجبتي وابنه
 واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الأفعال والتروك (دون التوافل وقال السلف)
 اى بعضهم كان محمدا (واصحاب الاثر) اى المتحدون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم
 (تصديق بالثبات واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الإيمان)
 لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حيث (اما فعل القلب فقط
 وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فعله
 (وهو الكتمان او غيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة والمفترضة (واما فعل القلب
 والجوارح معا والجوارح اما لسان) وحده (او سائر الجوارح) اى جميعها فقد انطبط بهذا التقسيم
 المذاهب كلها (لتا) على ما هو المتعارف عندنا (وجوه الاول الايات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو
 او ائت كسب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان ومنه) اى وما يدل
 على محلية القلب الإيمان (الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في اكنة فانها واردة
 على سبيل البيان لا امتناع الإيمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك
 وقوله لا سامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون
 عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليعلموا
 ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين الامة نقله وتغييره
 بالتوقيف كما بين نفل الصلاة والزكاة وامثالهما ولا شتهر اشتهاه نظائره بل كان هو بذلك اولى
 (الثاني جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 فدل على التغير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يبط على نفسه ولا الجزء على كله
 (الثالث انه) اى الإيمان (قرن بصد العمل الصالح نحو وان طاعتان من المؤمنين اقتتلوا) فثبت الإيمان
 مع وجود القتال (ونته) اى وما يدل على كونه مقرونا بصد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا
 ولم يلبيوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والالم يمكن لئى ليس قائلة ومن
 المعام ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح
 ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلافا لاصل
 لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل في لا يحملونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اتيتم
 النقل عن المعنى القوي وجب عليكم ان تحملوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب

الكرامية (فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى
 بل كان محملا (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن اللفظية) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب
 اللغة (قطعا) فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالاتها على معانها) واما ما كان (فيجب
 الجرم بهم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسان
 (ويؤيده) اى يؤيد ان الإيمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا
 بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد اثبت في هاتين
 الآيتين التصديق اللسانى ونفى الإيمان فدل ان المراد به التصديق القلبي دون اللسانى (اخرج
 الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقولون بالكلمتين من اتي بهما
 لا يستفصرون عن عمله) وتصديقه القلبي (وعمله فيكون بآيمانه بمجرد الكلمتين) فدلنا انه
 الإيمان بلا عمل ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المتناقض كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه
 بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بان يقال (لا نزاع في انه)
 اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا للغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لافي (انه يرتب عليه) في الشرع
 (احكام الإيمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي
 امر خفى لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا ستره فيناط به الاحكام الدينية (واما
 النزاع فيما بينه وبين الله) اى النزاع في الإيمان الحقيقى الذى يرتب عليه الاحكام الاخرى (ثم نقول)
 اهم (لزمكم ان من صدق بقلبه وهيم بالكلم بالكلمتين فانه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من
 مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع) اخرج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم
 ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم • القسم الاول اربعة • الاول فعل الواجبات هو الدين
 والدين هو الاسلام والاسلام هو الإيمان ففعل الواجبات هو الإيمان اما ان فعل الواجبات هو الدين
 فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة واشاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى ان لفظ ذلك
 اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الله القيمة ففعل الواجبات هو
 الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام • واما ان الاسلام هو الإيمان
 فلان الإيمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبعثه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه
 ولا يستنائه المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير في قوله فاخرجنا
 فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فاخرجنا فيها اى في تلك القرية شيئا غير بيت
 من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه
 يصح وهو ان يقال فاخرجنا فيها بيتا من المؤمنين الايتنا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن
 فوجب ان يتحد الإيمان بالاسلام (فلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه
 لفظ مخلصين لالى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصح) ان يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان
 اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جعله اشارة الى الاخلاص (اول من تقدر الذى ذكرتم) والظاهر
 المطابق لنهاية القول ان يقال من تقدر الذى امرتم به او الذى ذكر (اذ فيه) اى في كونه اشارة
 الى الاخلاص (تقرير اللغة) على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخرجها عنه (هذا)
 كامضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الإيمان فهى (انما نصح) ونبت بالدليل الاول
 (لو كان الإيمان ديناً غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول
 لاهل كل شئ مغاير له غير مقبول فالإيمان بين الاسلام والإيمان انما ثبت بهذه الآية اذ ثبت كون
 الإيمان ديناً (وفيه مصادرة لا يخفى) لان كون الإيمان ديناً اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام في قوة
 كونه عين الاسلام فثبت ان الشئ الاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب في آياته واوقفه على منع
 كونه ديناً اذ هو في قوة اول المسئلة اعنى كون الإيمان عمل الجوارح لكن اول واما قضية الاستثناء فانها
 تدل على تصديق المسلم والمؤمن دون الاسلام والإيمان الا يرى ان الضاحك بصدق على البسائى ولا

بينهما بان معنى الاول الاتصال الى المطلوب ؟
 ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يستند الى الية ومعنى
 الثاني الدلالة على ما وصل فيسند الى القرآن
 تارة نحو قوله تعالى يهدي الى صراط مستقيم
 النبي اخرى نحو انك تهدي الى صراط مستقيم
 والمراد بالهداية في قوله ههنا وحلوا الهداية
 الخ هو المهدى بنفسه وفي حواشى المطالع هو
 التهدي بالحرف فانه حل الهداية في قول مصنفه
 ويسلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولذا
 بانوا الفقرة السابقة كما انه المراد في الآية الكريمة
 اعنى واما محمود فهذه دينهم وهذا الجواب
 وان كان لا يخفى عن تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه
 الكلام ليس اولى فادوية كسرت في الاسلام
 قوله فلا يتصور طلبها) فان قلت امثال ما ذكر
 انما هو لطلب التثبيت والسدوم قلت لا معنى
 لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر
 قوله (ولا يستفهمون) معطوف على مجموع
 الشرط والجاء لاعلى الجزاء وحده اذ لا يتصور
 الاستقدام عند مجيئه فلا وجه لتقيده بالشرط
 هذاهو المشهور وقد ذكرنا في حواشى المطول
 انه يجوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على
 ان يكون معنى قوله تعالى لا يستأخرون ساعة
 ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييره على محط قوله
 تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا
 الباب قولهم كئنه غارد على سوداء ولا يضاء
 وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين بجواب ان براد
 بالاجل فيهما الاجل الثابت ولا يعارض قضية
 الاجل الى الثابت والمعلق وانت خير بانه
 تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يصح فان قلت
 قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل • معنى عنده
 يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت
 نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت ممنوع لقوله تعالى
 وهو الذى في السماء اله وفى الارض اله وقوله
 تعالى وقالوا لا تأتزل عليه آية من ربه قل ان الله
 قادر على ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى
 واوسلم فعل المراد بهما اجل الدنيا واجل
 الآخرة
 قوله لساقا الوابه) قدر جواب او ثلثا يتوهم
 تعلفها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا
 لم يقدره من جنس ما قبلها
 قوله وبيان ذلك انه لما حكم العادة الخ
 المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا
 الموت في كلتا صورتين اليه تعالى بل فرقوا بان
 نسبوا موت الجم الفقير قتلهم في ساعة الى القتال ؟

تصادق بين الضحك والبيكار فضلا عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس) وذلك لزول الآية بعد تحويل القبلة فدعا توهم اضاعة صلوات كانت إليه (قلنا بل التصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهولاء الصلوات فلا يلزم حيث تغير اللفظ عن معناه الأصلي وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجازا وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم (اشكك قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهي دخلا في الإيمان وإنما قلنا هو ليس بمؤمن (لا يخرج في يوم القيامة) (أقوله تعالى فيهم ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أي (ولهم في الآخرة عذاب النار) فالذكر في الكتاب معنى القرآن لأنظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتفريق (ربنا أنك من تدخل النار فقد أخرجته) فان هذين القولين مما يدلان على أن قاطع الطريق يخرج في يوم القيامة (والمؤمن لا يخرج) في ذلك اليوم (أقوله تعالى يوم لا يخرج الله النبي والذين آمنوا معه قلنا) عدم الإخراء لأيم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحة) كإدلال عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وأيضا يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسرى بين أيديهم وحيث جاز أيضا أن يكون المؤمن يخرج في يوم القيامة بإدخاله في النار وإن كان ما له الخروج منها (الرابع) نحو قوله عليه السلام لا يرى الزاني وهو مؤمن لا إيمان لمن لا أمانة له قلنا مباينة) على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تتجامع ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه الأقوى (ثم أنها) أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلا في الإيمان (معارضة بالأحاديث الدالة على أنه) أي ترك الزنا مثلا (مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال) النبي عليه السلام (لا يذر لها باع في السؤال عنه وإن زنى وإن شرب حتى زنى) من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة) الأولى لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كأنه حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لآلته حقيقة فيه) وإن لم يكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات (بل لأن الشارع يعطى الحكمي حكم المحقق والا) أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله في الأعمال) فإن التام والغافل أيضا في الأعمال المعبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا يخلص الإبان الحكمي كالمحقق (الثاني من صدق) بما جابه النبي (و) مع ذلك (سجد للشمس يبغي أن يكون مؤمنا ولا إجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك «كما بعدم إيمانه لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان (حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجمع الشرك لأن التوحيد ماعلم بحقيقة) فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه (مشرك لأن الإجماع متناهي للإيمان إجماعا) وفعل الواجب لا ينافيه فلا يكون إيمانا (ثم) نقول في حله (أن الإيمان المعدي بالبهاء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم بحقيقة في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذا علم بوجوده وصفاته) الحقيقة (لأن التوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والذكر في الآية محمول على معناه الأقوى وأعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالإيمان الذي لا يجمع الشرك وجب أن يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لأن أفعال الواجب قد يجمع الشرك والإيمان لا يجمع

لندفع عنهم شهدة القدح في المعجزات ونسوا موت جماعة قليلة في لحظة إليه سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسوا الكل إليه وفيه نظر لأن هذا شرح لا يطاق المشروح فإن المفهوم من قول المصنف ذهب جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل ومن سباق كلامه إلى هذا القول أنهم قائلون بأن النسبة في كلتا صورتين إلى القاتل غاية الأمر أن الموت في صورة موت الجماعة القليلة في لحظة واقع بالأجل وفي صورة الجلم الغير بالأجل وهذا الفرق يحكم بحيث لا يدعو إليه داع إذا يلزم القدح في المعجزات على تقدير انتفاء لانه لما كان موت الجلم الغير منتوبا عند هم إلى القاتل لم يكن فضلا لله تعالى سواء كان بالأجل أولا بالأجل فبأنهم القدح يحتاج إلى دفعه يافرق يكون الموت في إحدى صورتين بالأجل وفي الأخرى لا به اللهم إلا أن يقال إذا كان موت الجلم الغير في ساعة بالأجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة وإن كان منسوبيا إلى القاتل فيلزمهم القدح في المعجزات سواء نسب موت الجلم الغير بالقتل إليه تعالى أو إلى القاتل وسواء قيل أنه بالأجل أولا به على أن انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يبرره عن المعجزة فأنزل قوله لأن مثله يقع في الوفاء ذكر في تاريخ الجزري أنه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني أنه قال حدثني من أدركته قال كان ثلثة أيام ذات في كل يوم سبعون ألفا قتل فيه عشرون ألف عروس وأصبح الناس في الرابع ولم يبق إلا اليسير ومعه ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال ما فعلت الوجوه فقبل تحت التراب أيها الأبر

قوله ليس ما ذكره تحديد الرزق الخ) فاندفع الأمر الأول إطلاق لفظ الكل في التعريف مع أنه لا حاطة للأفراد والتعريف للماهية الثاني خروج رزق اليها من ذلك خروج المشروب من عدم الأكل منه

قوله بل هو في الخ) فذكر العبد لأن الحلال والحرام إنما يطلقان على الرزق بالنسبة إلى المكلف وذكر الكل لإفادة الشمول صريحا لكن رد

فدل على أن فعل الواجب ليس بإيمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الألفاظ في معنى الكتاب (أصح الآخرون) القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والإقرار والعمل جميعا (قوله عليه السلام الإيمان بضع وسبعون شعبة أصلاها قول لا اله الا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق) الجواب أن المراد شعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخل في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاعف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق مع الإقرار في المقصد الثاني في أن الإيمان هل يزيد وينقص أثبت طائفة ونفاه آخرون قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظي لانه (فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يخلو لما لان الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت) لا يحسب ذاته (لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقص وهو) أي احتماله (ولو يابعد وجه تنافي اليقين) فلا يجامعه ولا يحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجي الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والالهيكن جميعا (وإن قلنا هو الأفعال) أما وحدها أو مع التصديق (فيقبلها وهو ظاهر والخ) أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) أي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الأول القوة والضعف) فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (فولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون إلا (لا احتمال للنقص قلنا لا نسلم أن التفاوت ذلك) الاحتمال فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقص (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا ولقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (أبراهيم عليه السلام ولكن ليطعن قلبي) فإنه يدل على قبول التصديق اليقين للزيادة كإسلاف تقريره (والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر منه احتمال النقص بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه إيمانا حقيقيا فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال (التصديق التفصيلي في أفراد ما علم بحقيقة به جزء من الإيمان شاب عليه ثوابه على تصديقه بالأجل) يعني أن أفراد ما جاء به متعددة ودخل في التصديق الإجمالي فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الإيمان ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الإيمان (والتمسوس) كقوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا (دالة على قبوله لها) أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما أن نص قوله ولكن ليطعن قلبي دل على قبوله لها بالوجه الأول في المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الإيمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحقيقة ضرورة فإن قيل فساد الزنار ولا يس القبار بالاختيار لا يكون كافرا) إذا كان مصداقه في الكل وهو باطل إجماعا (قلنا جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب حكمنا عليه بذلك) أي كونه كافرا غير مصدق ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصاري واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال الأطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لأننا نقول هم مصدقون حكمنا لما علم من الدين ضرورة أنه صلى الله عليه وسلم كان يحل إيمان أحد الأولاد (وهو) أي الكفر (عند كل طائفة مقابل مفسره لإيمان) كما هو عندنا مقابل لمفسرنا به فن قال الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الإيمان هو الطاعات كالأجور وبعض المعتزلة قال الكفر هو العصية لكنهم اختلفوا (فقلت) الخوارج كل عصية كفر وقد أبطلناه وقال المعتزلة المعاصي (أقسام) ثلاثة أذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحده وما يجوز عليه وما لا يجوز (الجهل) برسالة رسوله كالنفساء المحض في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مركبه (إلى منزلة بين المنزلتين) أي الكفر والإيمان

أن التعرض للأكل حيثما مشرك سواء حل على ظاهره أو جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر أن كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغي أن يراد بالبعد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لا قائل يكون الرزق مخصوصا بالإنسان قوله وهو خلاف الإجماع) إبطال اللازم بكونه خلاف الإجماع لا بقوله تعالى وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها كاذر في تفسير القاضي وغيره لأن المعتزلة اجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرا من المباح إلا أنه اعرض عنه بسوء اختياره وهذا وإن سهل دفعه بأن يفرض أن الله تعالى لم يسق إليه شيئا من المباح لكن انتقص بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوى والجواب بأن معنى الآية والله أعلم وما من دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون المعنى هذا مشترك الدفع فإن من أصل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال قوله الخ (الخاص في الاستعارة الخ) الظاهر أن هذا بحث أقوى لا كلامي إذ لا نزاع في أن تعليل الاجتناس وتفسير الرغبات من الله تعالى ولا في أن تعيين المبيع والثمن من العبد وإنما النزاع في إطلاق السر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له قوله لا يهاجمه إضافة غير الملك) أي إضافة الزوجات والأولاد من حيث أنه سا زوجات وأولاد لا إضافة الملك

قوله عند من أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الإرادة

قوله كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من المعاصي خلاف مراده تعالى والظاهر أنه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وأنت خير بان الظاهر أنه لا يصبر على خلاف رضاه أيضا مع أن أهل السنة جوزوه في حق الباري تعالى فالحق أن قياس الثوب على الشاهد فيما ذكر بما لا وجه له كيف وصبر الله تعالى وحله بحر لأنه يهله فكيف يقاس في السعة والاحتاطة على صبر عباده الذين هو بمنزلة القطرة منه نعم ما راده الله تعالى إرادة نامة لا يتخلف عنها وأما ما راده أن يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاؤه في عدم جواز تخلفه بحث ظاهر

قوله وخالف الذي بلا اكرامه (فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الانحساب والحق بالقدرة يدل لكن يؤل هذا الدليل جيبته الى الدليل الثاني وايضا يكون قوله بلا اكرام مستند كالجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن في الاكرام بعد ثبوت القدرة يكفي في ثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان يخص بعض القدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان ثبتت الارادة فيه هو هذا قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فائدة الخلق هذا الكلام دفع ما قبل من ان الارادة مرجحة في فعل المريد لا في فعل الغير فلي تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا يخرج الى ارادته تعالى اعني التخصيص فيها قوله وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لان هذا انما يرد على توجييه كلام المصنف في حل احد الطرفين فيه على الاحد الغير المدين واما لو حل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل فلا عدم تصور الصفة المريحة في الطرف المتصور ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والملم يتبع الوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فليأمل

قوله في معرض تعظيم الله تعالى لا يخفى ان هذا كلام خطابي وايحاء الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم فيه تعظيم واعلامه

قوله وذلك لانه يعكس بعكس القرض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكليّة كنفسها على طريقه القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كايته لا ينافي الاستدلال به في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم حيث رد قول المديعي فيه بعدم انعكاس الكليّة كنفسها وقد اشير الى هذا هناك ايضا

قوله هل يطعمه ام لا) فيه اتيان المعادل لهل والحق بايونه لان يحمل لم على التفتحة كما في قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام

على معنياته (لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما تصف به من اعماله) اصله (ولا بالايان لا يهاجمه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (وبمعناها) اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المرتبة (الكبار) كقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل من صطه وعمر بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) اي قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفوف ويسمي بالصغار) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايان (وسنريده) اي يزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذي تلوه) تذييل في تفصيل الكفر (فقول (الانسان امامه عتق بذوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولا والثاني امامه عتق بالنوبة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالجوس (واما غير معتز بها) اصلا (وهو امامه عتق بالفاد والمختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لبوته صلى الله عليه وسلم امامه عتاد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاده بلا تقصير فالجاذب والعتري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعتز بنبوته عليه السلام اما مخطئ في اصل) من السائد الاصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافرا ولا) يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) ان يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج با تفرق او عن تقليد وقد اختلف فيه في حال انه ناج) بهذا الاعتقاد القايدي (فلان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثر ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنوبة يتضمن العلم بدلالة الهجرة ونه) اي العلم بدلالة الهجرة على صدق النبي (بتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات الله تعالى وصفته وافعاله فن كان مصدقا حقيقة كل عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة ومحررها) فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فن لم يكن عالما بها بادلها مفعلة ولا بمجملها وكان مقلدا لمحضها لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا واعلم الاثرين الذين حكم النبي بسلامهم ونجاتهم كانوا من الملمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المفلدين تقاييدا محضا (في المقصد الرابع) في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة) اي من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وعرضنا ههنا ذكر مذهب الخلق الذين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر (في الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد حل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله (فلنا) الاصولات لم توضع للمؤمن بل هي للنجس فتعمل العموم والخصوص فقول (المراد من لم يحكم بشي ما انزل الله اصلا) ولا تراعى في كونه كافرا (او) قول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة ما قبله وهو انما انزلنا التوراة الآية وامت غيرة متعدين بالحكم بها فيختص اليهود) فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بوجبه (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازي فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجزى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازي غير الكفور وهو المتألم) لان الجزاء بم الثواب والعقاب (و) ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم نجزي كل نفس بما كسبت) فوجب حل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كابدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزئناهم (اكثروا الفلتي وهل يجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازي جزاء مغايرا لما يختص بالكافر (الثالث قوله تعالى بعد ان يجب الحج ومن كفر) اي لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من حجه وجوبه) ولا شك في كفره (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون اتفادوا حتى البنا (ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك

ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعد (قلنا) هو ايضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للا اتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون الله تعالى (ورعا يلزمهم تكذيب كذب فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب) الخامس قوله تعالى فاندركم نارا تظلي لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلي النار فهو كافر (واغاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلها) اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا اهل ذلك نار خاصة) يعني ان الضمير في يصلها عائد الى نار منكدة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلها الا الكافر (السادس) قوله تعالى في حق من خفت موازينه الممكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون (و) حينئذ نقول (الفاسق من خفت موازينه) اقله حسنة وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل نفلت) موازين الفاسق (بالايان) فلا يدرج فيمن خفت موازينه (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق من وجهه مسود) بالعبية فيكون كافرا (قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم) (الثامن) اي مرتكب الكبيرة (من اصحاب المشامة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشامة) فدل على ان كل من كان من اصحاب المشامة فهو كافر (قلنا هو) اي ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام انعكاس) فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشامة وذلك لان انعكاس كليا كما هو مقتضى (و) ايضا (بنتقض) استدلالكم بهذه الآية (بازاتي والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشامة مع عدم تكذيبهما (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وانه يقتضي حصر المبتدأ في الخير والصحيح المطابق للنهاية حصر الخير في المبتدأ فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر) الذي ذكرتموه (متنوع) كونه مستفادا من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في عرف الطائفة على الكافر فلا يفسد الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المحصر فيه الفاسق الكامل (عاشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون) والفاسق ايس من روح الله (اي ثوابه) قلنا (كونه آيسا) متنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه (الحادي عشر) قوله تعالى (المن دخل النار فقد خسرته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وتقر به ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزي ههنا (لا عموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر (او) قول (اراد به) على تقديم قوله (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراد الخزي مطلقا فيه (الثاني عشر) قوله تعالى (واما من اوتي كتابه بشماله) فيقول باليتي لم اوت كتابه (اي قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفاسق لا يؤتي كتابه بيمينه وهو ظاهر بل يشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافر (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتي كتابه بيمينه ومن يؤتي بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لا يؤتي بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) اي ان سلبا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ايس عاما لكل من يؤتي كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره اوعلى نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (اللعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) بما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء وبنو نوح وعلوهم موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظالم (الرابع عشر) قوله تعالى (واما الذين فسقوا فاولئك هم النار الابدية) وتعمدها كما

لا يساعده كما لا يخفى اللهم ان يحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققه في حواشي المطول

قوله قلنا انما اني المديع الخ) فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا لعله حقيقة لم يكن الصيغة امرا الاظهارا فيجوز ان يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المديع اللهم الا ان يقال المديع فيما نحن فيه ايضا محقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقة اذ اعبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا نسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يؤخذ احد بترك الامتناع قلت لم يجوز ان يكون المؤاخذة بترك الامتناع بما امر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فليأمل

قوله اجب بانه قديما مر به الخ) فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطالب لاحاجة له الى حقيقة الطالب

قوله ولا يقال مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا امر افاظي ولهذا لا يقال مطاع النهي ومطاع اطلب

قوله قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يحاسب بان الرضا باكثر انما يكون كفرا اذ كان مع الاستحسان له وعدم الاستعجاب بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استعجابه قصد الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطيس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بقول الله تعالى بل بصفته ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحقيقتات ولما كان الرضا الاول هو الاصل والنشأ للثاني اختار هذا الطريق فان قلت لافرق بين هذه الصفة وبين سائرهما في وجوب الرضا فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضي الحق والشروع والالام من آثارها فهي مظنة ان يعترض فيها العباد ويشعروا بها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء

قوله الرضا ترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضا صفة القاب ولهذا يقال رضى

٢ بقوله واوقبل رضى بلسانه كان تعريضا
بعدم الرضا وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه
قائما يد المذكور المجاهد مغايرة ترك الاعتراض
للارادة لا مغايرة الرضا لها فان الرضا باللام غير
مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل امر بترك
الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يحجب
بان الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على
الاستحسان بترك الاعتراض ولبي الخاص
لا يستلزم في العاصم ولك ان تقول المراد ان
الرضا هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار
والاستفصاح والمواخذة دليل هذا الاعتراض
قوله لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان
المعارضة بهذه الآيات المتساوية اذا قدر مفعول
المشية في الآية الاولى الاجتماع وفي الثانية
الاهتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية
الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو ان
مفعول المشية في الشرط يترك لدلالة الجر
عليه لان جمعهم على الهدى فسرهم عليه
وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء
لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكله
اوتفهيها وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون
بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال
الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك
الافعال واوتعاقق بهما ارادته تعالى اوقما
فليس في انتفاء مشيئتهما مراعاة اصل الاعتزال
فقال

قوله السابعة انما امرنا بشي اذا اردناه الآية
فيه سهو اذ ليس نظم الآية على ما ذكره
بل هو في سورة النحل انما قولنا لشي اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وفي سورة يس هكذا
انما امره اذا اراد شي ان يقول له كن فيكون
وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن
المعظم

قوله بان المعنى اذا اردنا تكوينه الخ قيل
هذا التعبد راجع الى مشية القدر وقد ورد آتياه
خلاف الظاهر فلم يتركبه ههنا اوجب بانه لدلالة
خطاب التكوين عليه

قوله الموجود اما خبر محض لا شرفيه اصلا
الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو
مؤثرا عن قهدها كمال الشيء واذا اطلق على امر
موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للجار ؟

ارادوا ان يخرجوا منها العبد وفيها قيل لهم ذو قود عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل
على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عوم الظاهر لانه (يقتضي
ان كل فاسق مكذب باقية وانه باطل قطعا) الخ من عشر قوله تعالى يستألفون عن المجرمين
ما ملكتكم في سفر الى قوله وكنا نكذب يوم الدين) ثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار ككافر
ولاشبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو ان الآية مقروكة الظاهر
وتلازم كون كل مجرم مكذبا يوم القيامة وهو باطل قطعا * (لسادس عشر قوله تعالى
وسبق الذين كفروا الى قوله وسبق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما اتقى يساق الى الجنة او كافر
يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو ان ذكر قسامين لا يدل على عدم قسم ثالث *
(السابعة عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة فسد عقله وكفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت
ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا لا احد لا يعارض الاجماع) بالمتفق قبل حدوث الخلافين *
والثامن عشر ولاية الله وعداؤه ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداؤه كفر قلنا لا نسلم
عدم الواسطة بين كل صديق) فان السواد والبيض متضادان وبينهما واسطة فجواز ان يكون
بين ولايته وعداؤه واسطة هو اصح من زعم انه لا شيء اى مركب الكثرة متفق بوجهين في الاول
نقل وهو (قوله عليه الصلوة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان
قلنا هو مقروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خذعة نفسه ثم اخلف لم يخرج) بذلك (عن
الاجماع الى اتفاق اجماعنا) وقيل مناه ان هذه الحاصل الثلاث اذا صارت معاملة لشخص كانت
علامت لكفائه واما بدون كونها ملكة فلا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوا فاخلعوا
واغتمهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قوالهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة
على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثاني) عقلي وهو (اى من اعتقد)
من العقلاء) ان في هذا المخرج لم يدخل يد فيه قلنا زعم ذلك ثم ادخل يد فيه علم انه قاله
لا عن اعتقاد) وكذا الحال في ارتكاب الكثرة قلنا مضرة الحجة عاجلة بحقيقة بخلاف عقاب الذنب
لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا) اصح المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق
ليس مؤثرا لماسر) من الاليمان عبارة عن الطاعات (ولا كافر بالاجماع لانهم) اى الصحابة
ومن بعدهم من السلف (كانوا يهيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يتخلونه
ولا يحكمون برده و يدفونوه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (و ايضا
فيلزم) من كون الفاسق كافرا (يتونه المرأة) عن زوجها (بمجرد الزوج باهنا بالزمان غير ايمان
وقضاء فاض لانه ان صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب
قذف المحصنة فكانت البيوت واقعة على التدبرين (قلنا هو مؤمن وقدر الكلام فيه) في بيان
حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله اصلين عطاء لعمرون عبيد فرجع) عزروا الى مذهبه وهو ان فسقه
معلوم) وقفا (و ايمانه مختلف فيه) اى الامة مجمعة على ان صاحب الكثرة فاسق واختلفوا في كونه
مؤثرا وكافرا (فتترك المختلف فيه وتأخذ بالتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه
من قبله) من الامة (بل قد راجع) قبله (على انه) اى المكلف (امام مؤمن او كافر فالقول بالواسطة
خرق للاجماع) المتفق على الانحصار في ذلك القسمين (فيكون باطلا) بلا اختيار * (في المقصد
الخامس) في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا بجهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد
من اهل القبلة) فان الشيخ ابوالحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد تبيينهم
عليه اسلام في اشياء من بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقتين اثنتين الا ان الاسلام
يجمعهم ويجمعهم فهذا مذهبهم وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احدا من
اهل الاهواء الا خطية فانهم يعتقدون حل الذنب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب التقي عن
ابن حنيفة رجة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكي ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي

وغیره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابى الحسن) تحامقوا فكفروا (الاصباح) في امور سياتيك تفصيلها
(فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليها (وقد كثر المجسمه محض الفهم)
من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابواسحق (كل مخالف يكفرنا فحين تكفره والاقلنا)
على ما هو المختار عندنا وهو ان لا تكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة
من كون الله تعالى عالما بعم او موجودا قبل العبد او غير محجب ولا في جهة ومحوها) ككونه مرتبا
اولا (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون
فلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل (ان الخصال فيها ايسر فادعا
في حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخصال فادعا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية
اعتقادهم فيها لكن لم يبحث حديث شي منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم اصلا (قال قبل الله
عليه السلام عرف منهم ذلك) اى كونههم عالين بها اجلا (فليبحث عنها) لذلك (كالم يبحث
عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهم) وما ذلك لانه باهم عالمون على طريق الجملة
بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مسكارة) لا تانعلم
ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالين بانه تعالى عالم بالذات
وانه مرفى في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها
وانه موجود لها باسرها فاقول بانهم كانوا عالين بها مع علم فساد بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة)
فيهما (ما يتوقف عليه ثبوته) لتوقف دلالة الهجرة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بهما)
اى بالثبوت (دليلا للعلم بهما) ولو لم يلا فلا فذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي اصول التي
يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يلقى باصحاب الجمل ظاهرة
قان من دخل بستانا ورأى ازهارا يادته بعد ان لم تكن ثم رأى عقود غناب قد اسود جميع
حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسب الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر
الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان لالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورة ودلالة
الهجرة على صدق المدعى ضرور بالضرورة واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول
فثبت ان اصول الاسلام جليلة وانها بجملة واضحة فذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي
اختلف فيها فانها في الظهور والجل ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ردد في الكتاب والسنة
ما يتخيله البطل معارضا لما يتجلى للحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه
اولى فلا يمكن جعلها معتمدة على صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

ولو ذكر الان ان كفر به بعض اهل القبلة وتفصل عنها

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث) الاول كثر المعتزلة في امور * الاول في الصفات لان حقيقة الله
ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمال التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فذكره) اى
منكر انصافه بها (جاعل بالله والجل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كقولنا ليس احد
من اهل القبلة بجهله لذلك فانهم اختلفوا في اعترافهم بانه قديم ازل عالم قادر خالق السموات
والارض والجهل به (من بعض الوجوه) لا يلزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا
فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قاصحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة وبعضهم
فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذلك في معتزلة البصرة وبتعداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثاني)
من تلك الامور (انكارهم إيجاد فعل العبد وانه كقرا ما ولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد)
اما على عينه كالجائية واما على كالحكي واتباعه واما على القبح مطلقا كالتنظيم ومناجبه
(وجعلوا العبد غير قادر على فعله فهو ايمان الشر بك كاهو مذهب الجوس) حيث تدواله
شرىكا لا يقدر احدهما على مقدر الآخر (واما ثانيا فلا جماع) المتقدم الامة (على التضرع)

٣ ينعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار
كونه مؤديا الى ذلك القدم وهذا مقرر عندهم
وان لم يقع عليه برهان كما اشار اليه الشارح
في حواشي التحرير وبهذا يظهر كون القول
خيرات محضة اذ جميع كالاتها حاصلة لها بالفعل
عندهم واما كون الافلاك كذلك ففقه نظر
لان لها كالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم
من قولهم في سبب حر كانهما وانما لم يذكرها
الطوسي في شرح الاشارات الالهية الا ان يراى
بالشر ههنا - - - - - آخر ثم اظهر تقريرهم
في عالم الموجودات لا في الجزئيات وانما اجاب
الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب
على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل
وبحسب القوة الشهوانية والفضيلة طاعة
الشهوة والغضب وهي ضرورية لانها اسباب
الشقاوة والعقاب فكون الشر غابا في نوع
الانسان بان الجهل المركب نادر باقاس الى
البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف لافضل
بمعنى الاكل في العلم فلا جرم يكون العلية لاهل
العبادة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق
وقبحه واعتراض عليه بان الجهل البسيط ايضا
شر لانه فقد ان الانسان كاله العلي فلما كان هو
العام القاشى يكون الشر اكثر واجب بان
الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل
البسيط ليس بوجوده والانسان ليس بشرير
بالاضافة اليه لانه ليس سيده والحق ان ما ذكره
في هذا المحل من الاشارات فسادات ذلا يلزم
اصول اهل السنة

قوله ولما كل اقل ان يقول الخ) فيه بحث
لان هذا الاعتراض لا يأتى الا مع القول بان
فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والفتح العقلين
والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين
فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى
الجواب اما انه لا بد من اقول بالا اختيار فلانه
لو كان موجبا لذاته لكن عدم صدور افعاله
تعالى عنه مستحيلا سواء كانت خيرات
اوشرورا فلا يتجه ان يقال لم فصل هذا واما
توقفه على القول بالحسن والفتح العقلين فلانه
اولم يقل بذلك كان الكل حسانا صوابا من الله
تعالى على ما هو قولنا فلا يأتى ان يقال لا يجوز
من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا
للخير فاجاب صاحب الكتاب بان يمنع ان الفلاسفة

لا يقولون بالاصلين اما الثاني فلان الحسن والقبح بطلان على ملائمة الطبع ومناظرته وعلى كون الشيء صفة كال اوصفة نقصان وعلى كون الفعل موجباً للتوابع والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاوابع انما النزاع في المعنى الاخير واما الاول من قولنا في بحث القدرة من قولهم بالاخييار فيجيبه ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خبير بالذات فكيف وجد منه الشر والضعف والاحتياج الى الجواب المذكور هذا وانت قد تحققت في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا يتحقق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي

قوله هو ارادته الازلية (قبل القضاء في اللغة عبارة عن اتصال مع الاتقان كادل عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على ما يقتضيه الحكمة وتعميره عن مكان الحال ولهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن ارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على صحتها ان ذلك لغة او صرفاً او صفة لانها اذا اصل خلاف الاشراك والنقل

قوله وقدره ايجاده اياها الخ (قيل لم يعتبر ايجاد في وضعه القوى والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كالميل في القضاء فليس القدر عبارة عن ايجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود يحده الذي يوجد به

قوله واما عند الغلاصة فالقضاء عبارة الخ (هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكيمة قال الحكمي الحق في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الوجودات في العالم العقلي مجمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الحارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاسن اما العنابة فهو علم الله تعالى بالوجودات على احسن النظام والترتيب على ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتيب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العنابة تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الاصل والنظام الابق بخلاف القضاء فانه لم يوجد الوجودات جملة ههنا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارها واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيها امرين في الازل جملة ومرة

خيال الازال مفصلة

(ثالث) من ابحاث التكبر (قد كفر المجسم بوجوده * الاول ان يحسم جهل به وقدم جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر * (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافراً (كما عاب الصنم قلنا) ليس المجسم عابداً لغير الله (بل) هو (معتقد في الله الخالق الرازي الهالم القادر المايحوز عليه بمقد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة * (ثالث) قد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك الكفر (الا لا يسمون جماً او غير الله الهام) فليزم الشرك وهؤلاء المجسم (كذلك) لا يسمون جماً الذي هو غير الله الهام (قلنا) ما ذكرتموه (ممنوع والمستند ما تقدم) من انه اعتقد في الله مالا يحوز عليه فيحمل غير الله الهام حتى يكون مشركاً (رابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض والخارج بوجوده * الاول ان القدح في اكابر الصحابة) الذين شهد لهم القرآن والاخبار الصحيحة بالزكية والايان (تكذيب) للقرآن و (لرسول) حيث اثبت عليهم وعظمهم) فيكون كافراً (قلنا) ان الله في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قد حواه ليس داخل في الشبهة العام الواردة فيه واليه اشار بقوله (ولا هم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قد حواه تكذيباً للقرآن واما الاحاديث الواردة في تركية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكره المسلك باكارها (او) تقول ذلك ان الله عابدهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول * (الثاني الاجماع) منه قدم من الامة (على تكفير من كفر عن عظمه الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافراً (قلنا هو) اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسل كونه من اكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره * (ثالث) قوله عليه السلام من قال لاحيه المسلم باكفر فقد يابه) اي بالكفر (احدهما قلنا احاد) وقد اجتمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كافراً (و) مع ذلك تقول (المراد مع اعتقاده مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كافراً بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري وانه قال كما مر لكننا اذا قلنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالمعاد الزاجعة الى وجوده لا غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عليه السلام او الى دمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسرير هذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحفيظاً لافضلنا الفرق) لاسلاميدو يناء عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها

ليست من اصول الديانات والعقائد خلافاً للشبهة بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال لمكاهين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمياً (واما ذكرناها في علم الكلام نسباً بمن قلنا) اذ اذ جرت العادة من المكاهين بذكرها في اواخر كتبهم للقائمة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تقرر فيها اولاً قل قوم) من اصحابنا (الامامة) رياسة عامة في امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذ اعزلوا الامام عند فسقه فان انكل ليس شخصاً واحداً (ونقص) هذا التعريف (بانوة) ولا يلى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين (وحفظ حوزة الملة) بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا الفيد) الاخير (يخرج من نصبه الامام في ناحية) كالفاضي مثلاً (و) يخرج (المجتهد) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الا مري المعروف) ايضاً (واذ عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا واختلف القائلون بوجوده في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعوا قال المعتزلة والزيدية بل عهلاً وقال الجاهل) والكهني وابو الحنين من المعتزلة

قوله والمعتزلة ينكرون الخ (اما انكارهم القدرة فظاهر لاسنادهم خلق افعال المباد اليهم واما انكارهم القضاء فيها فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافصالهم بالذات بل قالوا انه تعالى اراد ان يفعلوها بقدرهم ورضائهم واما لانهم انكروا الارادة في فعل السبب والمباح قوله نهى تحريم او تنزيه (يكون النهي عنه نهى تنزيه مكرها كراهة تنزيه وهو الامل اقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولا يثاقب فاعله والنهي عنه نهى تحريم حرام عند مجرده الله واما عندنا فاما حرام او قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا بدخل النار بقوله لكن يستحق محذوراً آخر كان يحرم الشفاعة لرفالدرجعة اولعدهم ائصال النار لكن حرماناً وقتنا

قوله مالم ينه عنه شرعاً) ينبغي ان يراى بالموصول فعل صادر عن روية يخرج عنه فعل الهائم والتأم والساهي

قوله يقال لمان شدة الاول الخ (ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الجاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على شئ من الاول موافقة الغرض ومناظرته الثاني ما امر الشارع بالشاء على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا بوصف بحسن ولا قبح لتزجته عن الغرض والظاهر ان المحصر المذكور اضافي لاحق في اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرح اماماً بارته الاول فظاهر واما الاخيرين فلانها تخصان الافعال بخلاف ما ذكر ههنا فان قلت الذي حصره في الثلاثة هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقاً ههنا قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملائمة الطبع ومناظرته وليس ههنا المعنى الاول المذكور هناك لافتراقهما في الفصل الذي لا يلائم الغرض ويشافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة الذيدة الغير النافعة فلا يستقيم المحصر الحقيقى فائلاً

قوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه الخ (لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد من الغرض فرض الفاعل لا العلم منه ومن فرض الغير والام يخرج فعل الله تعالى لما ذكره ختصاً مراده من قوله ههنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد اذا صدر من

لكن الظاهر انه لا بطلان قول من يقول القبح
مفعول بالذات حيث قال فكذب اما حسن فليس
الكذب قبيحا لذاته

قوله والشرط لا يمنع ان يكون عدما كما هو
المشهور وان كان الشرط المسمى عند المصنف
كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في
بحث الله والمعلوم

قوله فلا وجود له لثبوتها الخ الظاهر من كلام
المصنف ان صحتها راجع الى القبح والمعنى وان قام
بالمجموع القبح فلا تحقق للقبح في المحل لعدم
وجود موضوعه فلا يلزم الخلف ولا يرد انه لا يلزم
من عدمية القبح عدم انصاف المجموع به
لجواز انصاف الصفات العدمية لان الكلام
مبنى على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت
لم ينصف به المحل كما لا ينصف بالسواد المعلوم
وقد مر نظيره

قوله واما الامدى فانه قال الخ قيل انما عدل
عن هذا التقرير لان ما له الى انكار كون الكذب
صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجاعا وبداية
واقبال ان يقول ما له الى انكار كون كذب المجموع
سببا لثبوت بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار
قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى

قوله قلنا هو من صفاته النفسية هذا الجواب
عن قول قبح الاشياء لثبوتها ومن يقول هو
انصافها فموجبه ماسيا في

قوله فلا يستدعي صفة حتى يقال انها كونه
كاذبا فيلزم على الشق الاول كون كل حرف
شبرا فظهر ان الجواب بنحوه على تقرير المصنف
ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يفهم على تقرير
الامدى

قوله بشرط انضمام الآخر اليه فان قلت
عند ما وجد الاول لا انضمام وعند ما وجد الآخر
لا اول القبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم
اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف
يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل
جمله قبحات الاجزاء قلنا وجد ما وصوف على
النقص وجد الصفة كذلك

قوله وايضا لا يلزم الخ وايضا ما فيه حرف
انني لا يلزم من قيامه بالمعنى ان يكون سلبا
محضا لجواز ان يكون مفهوما كايضا يصدق على
افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي ؟

قال الجبار ودية من الزبدي امامة شوري في اولاد الحسن والحسين فكل قاطبي حرج بالسيف
داعيا الى الحق وكان عالما يا مهور الدين (سبحا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جواز تعدد الامة
في صقع متضابق الاقطار) وهو خلاف الاجماع المتعقد من السلف قبل ظهورهم واذك ايضا
جملا الدعوة طر يقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اغتفت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد
امن ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يبين الظلمة من هو من اهل الامامة وبأمر بالعروف
وينهي عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص
عليه واما الطريقان الاخران فقهاهما الامامية وانفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية
من الزبدي على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزبدي الى ان الدعوة ايضا طريق اليها
ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي في المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهم * لنا وجهان * الاول ان طريقه اما النص
او الاجماع بالبيعة (اما النص فلم يوجد ماسيا في واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا) من الامة
* (الثاني الاجماع) متعقد (على) حقيقة امامة (احد الثلاثة) انى بكر وعلى العباس ثم نهما لم ينزاعا
ابا بكر ولو لم يكن على الحق لتساوا كما نازع على مساوية لان العادة تقتضى بالنزعة في مثل ذلك
ولان ترك المنازعة مع امكانها محال بالصحة اذ هو مصيبة كبيرة توجب انقلاص العصمة (واتم توجبونها)
في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقل لاسم الا مكان) اى امكان منازعتها ابا بكر (لا تناقول
على في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (فاطمة مع دلو منصبها زوجته والحسن والحسين)
مع كونها سبطي رسول الله (وآله والعباس مع علو منصبهم) فانه (روى انه قال) لعلنى (امد يدك
ايديك حتى يقول الناس يايمع رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اناس والزبير مع شجاعته كان معه
حتى قيل انه سل السيف وقال لا رضى بخلافه ابى بكر وقال اوسقيان ارضيتم يا بنى عبد مناف
ان بلى عليكم تيمى والله لا ملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا
امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بماسر من قوله عليه السلام الامة من قريش (ولو كان على امامة
على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لا ظهوره قطعا) ولامكنهم المنازعة حزما (وكيف لا) وابو بكر
عندهم (اى عند الشيعة) شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فاني تصور امتناع
المنازعة معه في كلام الشيعية في اثبات امامة على يدور على امور * احدها ان الامام يجب ان
يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لماسد كره) وكذا العباس فتعنت امامة على
(والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم) وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة
ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب ماسر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة * وثالثها
على افضل الخلائق بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل
(وسياق) ذلك (تقر را وحوالا) ورابعها نفي اهلية الامامة عن ابى بكر اوجوه * الاول انه كان ظالما
وقال تعالى لا تاتل عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون
هم الظالمون فخصر الظالم الكامل في الكافر (وايضا فم) ابو بكر (فاطمة ارفها فذلك) وهي قريبة بخبر
كانت لى صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مسحوبة لصفها) لانه قال تعالى
وان كانت واحدة فلها النصف وايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى الما يد الله لذهب عنكم الرجس
اهل البيت في مرض الامتثال والاعظام) فوجب ان ينفي عنهم الرجس بالاكية لان انتفاء بعضه
يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعة
فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عدا رجس بنافي العصمة وكذلك الخطأ فيه
(قد شرط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مسحوبا لما يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا سلم كونه
ظالما فويلهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تمسك العدالة
بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصبح حاله لا يكون ظالما (قوله خاف الآية في منع الارث

قلنا لمعارضتها قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة (فان قيل لا بد لكم
من بيان حجة ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن يان ترجمه على الآية قلنا) حجة خبر
الواحد والتزجيج مما لا حاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان جاكيا عما معه من رسول الله)
ولا اشتباه عنده في سنده (وعلى) ايضا (دلالاته على ما حله عليه) من الامنى (لا انتفاء الاحتمالات) التى يمكن
نظر فيها اليه (بقريئة الحديث) وصار عنده دليلا قطعا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث
(قوله فاطمة معصومة فله تمتع لان اهل البيت يتناولوا اوجه واقرباء ج روه الضحك) فانه
قل باستناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن امر يته الذين اذهب الله عنهم
الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليها والحسن والحسين وجعفر
وازواج محمد واقرباء (ولم يكونوا معصومين) لانه في (وقوله عليه السلام بضعة منى محجاز قطعا
لاحقيقة ولا يلزم عصمتهم) (و) ايضا (عصمة النبي قد تقدم ما مر) (يجب) ايضا (مساهة البعض بجملة)
في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة منى فيما يرجع الى الحر والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة
(انه) عليه السلام (بمحلتها) اى اطاعها قد كاحلة وعديفة (وشهد) عليه (سلى) الحسن والحسين
وام كلثوم) والصحيح ام ائمن وهي امرأة اعنته رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضرة
اولاد وفروعها من زيد فولدت له اسامة (فرد ابو بكر شهيدا) فمكونا (قلنا اما الحسن
والحسين فلا فرعية) لان شهادة الولد لا تغل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا ما
كانا صغيرين في ذلك الوقت (وما على) وام كلثوم فله صورها عن نصيب البيعة) وهو
رجلان اورجل وامرأتان (وله) اى ابا بكر (لم يركبوا بشاهدو عين لانه مذهب كثير من العلماء)
وايضا قد ذهب بعضهم الى ارشادة احد الزهراء (الذين لا يخرجون من البيعة) من الوجوه الدالة
على نفي اهلية الامامة انه (لم يولد) لى عليه السلام (س) الاعمال المتبعة امامة فواين اشرع
والسياسات الغريبة لجم كثير (في حال حياته) وحيث بعثه الى مكة ليعرأ سورة رادة على اهله)
في موسم الحج (عزله) عنها (بابعاء عليا وقال لا يافع على الارجل منى ولم ره اهلاته) ذلك فاني
يكون اهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة لانه لكل الامة (قلنا) لاسلم انه لم يولد شيئا
امر على الحج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وامر) بالسلا بالاس
في مرضه) الذي توفي فيه (واما بيعة عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لارعاية العرب في
احد اليهود) وبهذا (ان يتولد) لرجل نفسه واحد من منى عمه ولم يولد له عمولا من منى الحج فويلهم
عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق واروايات) الصحيحة (متاخذة على ذلك) وقد روى
عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الا خلف
ابى بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عدي
عن ابيه انه قال لما نقل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الصلاة فبصلى خلفه ولم يصل خلف
احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باستناده عن انس
ابن مالك ان ابابكر كان يصلى بهم في مرض مونه حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صعدوا
في الصلوات فكشف النبي عليه السلام صرة الحريرة نظ اليها وهو قائم كارتوجهه ورقعة مخدفة
ثم تبسم بضحك فكعدنا فطير من الفرح فكصص ابو بكر على عقبه ووطن النبي حاج الى الصلاة
فاشار اليها ان اعواصلاتكم وارخى السترة وتوفى في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يدر عليه
حتى مات واما ما روى البخاري باستناده لى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابابكر
ان يصلى بالناس في مرضه فكار يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج
الى المحراب فكان ابو بكر يصلى بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة ابى بكر اى بركعة
فهي وانما كان في وقت آخر في الثالث ٤ من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم لا في عالما

٢ كما لا يمكن الصادق على الواجب والمنتج
وايضا لا سلم امكان تعقل ذات النفس بالكنه
واما التعقل بالوجه فلا يجدى فان قلت لم ينفع
الدليل بانه يقتضى ان لا ينصف النفس بالحسن
الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان
الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل او لصفة
من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقة
قائمين به بل يكونان مجرد اعتبار الشرع ولا يلزم
قياس العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته
او لصفته فانهما حينئذ يصحكون عرضين
حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معا
او لا يلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح
الصغائر وهذا وقد حقق المحقق التفتازاني
في شرح الاصول ان الحسن الشرعى يستند
الحقيقى فديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا لصفته
ولم ينظر فيه
قوله الخ من علة القبح الخ) فيه بحث لجواز
ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا تغل
حينئذ حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه
لا رد على الجلية لان قيام الاعتراف بالمعصوم
جائز فالاول ان يقال القبح حاصل قبل الفعل
واذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة
الحقيقية اعنى القبح بالمعصوم او تقدم الشيء
على نفسه
قوله فيصع عندهم انصافها بالصفات الثبوتية)
الصحيح عندهم انصاف المعصوم باصفات
الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه
لا معنى للموجود فيجتم ان يكون مدعا مع وجود
القبح في الخارج بناء على انه يقتضى الالف
لمعصوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لا يلزم
لقوله على ان القدماء الخ
قوله ان الناس طرا الخ) انصارى القائلون
بالثبوت مستثنى من هذا العام
قوله ومن لا يدين دين اصلا جزم من لا يدين
بفتح قبل الانبياء بطريق ان يقول لو وجد نبي
فتح حله
قوله اى لم يمنع منه الكذب الخ) انما فسر
الحسن بعدم امتناع ايماء الى ان مبنى بطلان
الذرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فصل الله
تعالى واحدة لم الامام ايضا ولا الحسن بمعنى
عدم النهي سلم عند المعتزلة ايضا
قوله لانه فديكون في تصديقه لى عليه السلام ؟

بالعبرة اخبار خاص وقدم فافهم وان اراد
بالكذب في السؤال الكذب العلى فالجواب
مستفاد من قوله ودلالة العبرة عادية

قوله ودلالة العبرة عادية (هذا في التحقيق
جواب آخر فامل

قوله وما ينبغي اليها (اي من الثواب والعقاب
قوله في فعل فعل (الظاهر ان فعل الثاني تأكيد
للأول ويحمل حذف المضاف والمضاف اليه
دون فعل أول فعل

قوله واما على سبيل الاجال (حاصل كلامه
انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم
فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تنقيضه
واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعني بكونها
مما لا يدرك بالاعتقالية جهة حسنها وقبحها بحكم
فهيها وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجال
وبالجملة لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف
العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل
او قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف حكمه
ويترك جهة واحدة منها اذا لوحظ بالعنوان
المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن في الجنة
وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منها
وبهذا التفرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة
بعضى التوقف فكيف قيل بالجلظر والاباحة
فامل

قوله من بحر لا يترف (اي لا ينقص من ظرف
السرداب اي ذهب ماؤها

قوله انرض آخر (هذا على
اقوال الله تعالى معلقة بالاعراض

قوله اي هناك خطر او اياها كذا لا نعلم فيه
دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من
ان تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله
ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان الله تعالى على
حكمه اما بالنوع او بعدمه

قوله على ان الله تعالى لا يفعل القبيح (فان قيل
الكفر والظلم والمعاصي كلها قبيح وقد خلقها
الله تعالى قلت نعم لان خلق القبيح ليس قبيح
فهو موجود للقيح لا فعل له فان قيل فلا يفعل
الحسن ايضا لانه لا يحكم عليه امر الا بالحكم
عليه فيها والاجماع على خلافه قلنا قد ورد
الشرع بالشاء عليه في افعاله فكانت حسنة
لكونها متعلقة بالمعصية والله تعالى واما ٢

جميع الاحكام كما لم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءه (الما تاتي (بالثبوت كان يقول ما سئل وقطع
يسار السارق وهو خلاف الشرع وقاب لجدة ما تمنع من ميراثها لا جدك في كتاب الله وسنة رسوله
شيئا (ارجعي حتى اسأل الناس فاخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لا يوجب الاحكام عتيدة (اي
على جميع الاحكام (موع واما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة (اي
حاضرة (عتيدة (بحث لا يحتاج الى هذا نظر تأمل (وانه (اي ابابكر (محتمل اذا من مسئلة
في الغالب الاولة فيها قول مشهور عند اهل العلم (احراق فجاءه (اما كان (لا يجتهاد وعدم فيقول
توبته لانه زنديق وتقبل توبته لزيد في الاصح واما قطع السارق فله من غلط الجلاله او رآه في
المره (الثالثة (من السرقة (وهو رأي الاكثر (من العلماء (وقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى
الصحابة (في ذلك (لانه غير بدع من مجتهد العت من مدارك الاحكام (الرابع (من الوجوه النافذة
اصلوه للامامة (عمر عنه (حميم (وناصره (وله العهد (اي عهد الامامة (من قبله قدّمه حيث
شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة (الشاعر (فقال دوية سوء وهو خير من ابيه وشكر عمر
عليه (اي على ابي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة (وهو مسلم طمعا في امراته
لجأها (و (لذلك (تزوج زوجته (من ليلى (وضامها فاشركه في قتلها فاصفا فقال ابو بكر
لا اعد سيفا شهره الله على الكفار (وقال (عمر خطا خالد (لان وليت الامر لا فيديك به وقال (عمر
في ذمه ايضا (ان يسمي ابي بكر كانت قلته وفي الله شرها فزاد مثلها فاقطعه قلنا نسبة الذم اليه من
الاكاذيب الباردة فان عمر مكرهه (ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يجحد واورع
من ان يجحد (و (قد (كانت امامته بهد ابي بكر (واقدم في ابي بكر قدس في امامته كيف يتصور منه
ذلك وانكاره قتل خالد (اي عدم قلته (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض في ادى اليه اجتهادهم
فانه نقل ان خالد انا قتل مالك لانه ارتدود على قومه صدقانه لم يلبثه وفاء رسول الله وخاطب
خادما به مات صاحبك فمخا لخالده فصدده ابله صا - له فتدق رده واما تزوجه امر أنه فعله كانت
مطلقة قد انقضت عدتها لانها كانت بحبوسة عنده (وما قوله في جهة ابي بكر فمناه ان اقدم
على مثله بلا مشاورة الغير ونحوه لا يتفق منه مظنة للفتنة (العظيمة (ولا يقدم عليه احد
على اني اقدمت عليه فسلبت وتيسر الامر بلا جهة ثم انك خير بان امثال هذه (الوجوه التي تسبوا بها
على انتفاء صلاحية الامامة (لا يضر من الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته
الامامة (وخامسها (اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي (ادعاء نص
على امامة علي اجمالا وتفصيلا (اما اجمالا (نحن (نعلم (قطعا وبقينا (و - وود نص جلي وان
لم يبلغنا بعينه اوجهين الاول ان عادة الرسول تقضي باستخلافه على الامامة عند غيبته عنهم (في حال
حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه لاهل بيته ولا يخل بذلك البيعة ولا يترك اهل المدينة ضي
اي مساوين لارئيسهم (فكيف يجوز ان يخل الامامة باجماعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع
بعدها بالامام (يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (وايضا شقته على الامامة معلومة (مكتوفة
لاستزمتها حتى قال انما انابكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في امر خبيس كفضاء الحاجة دقائق آداب
فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا (ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس
فتعين ان يكون في حق علي (الجواب انه لا محال (اني عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك (التين
(ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه (كانه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حجة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص (جلي
(معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستر عادة (اذهو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وايضا لو وجد
نص جلي على امامة علي لانتع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من
قرئ مع كونه خبر واحد قاطعه وتركو الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر
في علي وهو بين قوم لا يهتدون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بذاتهم

الله تعالى فالامر اظهر

قوله اوجوا عليه تعالى (فسروا الوجوب
العلى بما يستحق تاركه الذم عند العقل وبما
يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول
بانه المسالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف
في ملكه وعلى الثاني بان الله تعالى في كل ترك
مصلح لا يخصي فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى
للزوم الاعدم التمكن من الترك وهو يتنافى
لاختيار فامل

قوله وانه مشقة بلا حظ (لك ان تقول انه
مشقة لكن لم يجوز ان يحصل به عوض دينوي
كأقال ابو هاشم واتباعه في الاثم

قوله تبي بالقلم (اي يقبل يقال اني عابسه
بالسوط اي اقبل به عليه والمعنى انها تقاعه
بانقال وتوجه تام فهو ابلغ من القلم

قوله والثالث لاشاب ولا يعاقب (وان كان يدخل
الجنة عند عامة المؤمنين القائلين بان اطفال
المشركين خدم اهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب
اهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة
بالتعظيم والاكرام والعقد الاخير مشتق في حقهم
ثم دخولهم الجنة بالثواب لا ينافي كونها دار
ثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لان
كل من دخلها شاب

قوله يارب لو عرفتني الخ (او هذه للثمن وهي
عند بعض النحاة قسم برأسها لا يحتاج الى
الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما
فيما نحن فيه وقيل هي اوال شرطية التي اشترت
معنى التمني وقيل هي اوال مصدرية انيت عن فعل
التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة
الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه
حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل

او قال الجبائي التبر كالا حداث ليس بواجب
بل الواجب اقدار ما يمكن به العبد من الطاعة
اسم عن الازم

قوله فان كان الايلا من الله تعالى الخ (يدخل
في هذا كل ما فقه غير المكاف كالسبع والاصبي بقرينة
قضية وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام
انه تعالى يأخذ الجماء من القرناء اللهم الا ان يفرق
بين تعويض المكاف وغيره وقد يحمل بان الحديث
خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على
كيفية الانصاف فملها يكون بآثاره العوض

من عتده تعالى ٢

الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وطلبهم الاولاد والاياء والاغارب في قصرة
الدين ثم لا يحج (على (عليهم بذلك (النص الجلي (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر
لامامة ما يملك تنازعون (فيها (والنص قد عين فلانا (لها (ولورع زاعم انه (اي عليه (فعل ذلك
لم يقبلوه (كان (ذلك الزاعم (مباحثا متكررا للضرورة (فلا يلتفت الى زعمه ولا يبال بشأنه (واما تفصيلا
فالكتاب والسنة (اما الكتاب فن وجهين الاول (قوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستدلال (يجوز ان يقال اولي الا في كذا (ومنها (اي
اي ومن الامور التي تعميها الآية (الامامة (والخلافة (وعلى من اول الارحام دون ابي بكر والجواب
منع العموم وصحة الاستدلال معارض بصحة التفسير (يجوز ان يقال هذه الاووية ما من جهة الخلافة
او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العدم يتناول جميع جزئياته
لا احدها فقط ونحوه (انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولي من كل الوجوه والا كانت
باقية على اطلاقها (الثاني (قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف (اي الاول والاحق بالتصرف كولي الصبي
والمرأة (واما (المحب (والتاصر تقبلا للاشتراك (في لفظ الولي ويضاهى به قوله في اللغة معنى ثالث
(والتاصر غير مراد (في هذه الآية (العموم التصرف (والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض (اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يسع حصرها بكلمة انما
في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الامامة هو الامام
(و (قد (اجمع ائمة التفسير (على (ان المراد بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على فانه
كان في الصلوة راكعا فاسأله سائل فاعطاه خاتمه فتركت الآية (ولا جاع على ان غير (كافي بكر مثلا
(غير مراد (فتعين انه المراد فتكون الآية نصا في امامته (والجواب ان المراد هو التاصر والادل (نظام
الآية (على امامته (وكونه اولي بالتصرف (حال حياة الرسول (ولا شهية في بطلانه (ولا مانكر رفيه
صيح الجمع كيف يحمل على الواحد (وكونه نازلا في حقه لا ينافي في شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه
منه في تلك الصفة (ولان ذلك (اي حمل الولي في الآية على الاول والاحق بالتصرف (غير مناسب
لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض (فان
الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق بالتصرف (و (غير مناسب (ما بهما وهو قوله ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون (فان التولي ههنا معنى لمحبة والضرورة
دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على الضرورة ايضا ليلام اجزاء الكلام (واما السنة
فن وجوه الاول خبر التبر وهو انه عليه السلام احضر العموم (بعد رجوعه من حجة الوداع
بعد برخم وهو موضع بين مكة والمدينة بالحفة وامر بجمع الرجال فصد عليه (وقال لهم الست
اولي بكم من انفسكم قالوا بلى قال فن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والنصر
من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالولي (ههنا (هو الاول ليطابق مقدمة
الحديث (ولانه (اي لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولي
بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة (ههنا (قطعا (فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى
الكذب والتبني عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد ولا حمل على التاصر معتمد فان كل احد يعلم من
دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاول بالتصرف لما ذكرنا
(ولانها (اي المعاني المذكورة (تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها (وحمل اللفظ حقيقة
في هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة (في العلم
بصحته لكونه متواترا (مكبرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث (كالبخاري ومسلم واضرارها
وقد طعن بعضهم فيه كآبى داود السجستاني وابى حاتم الرازي وغيرهم انما الحديث (ولان
علما لم يكن يوم القدر مع النبي فانه كان باليمن (ورد هذا بان غيبته لانتافي صحة الحديث الا ان يروى

هكذا اخذ بيد علي واستحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواها) اي اكثرتم (لم يروا
مقدمة الحديث) وهي السات اولي بكم من تفكيركم فلا يمكن ان يترك بها في ان المولى يعني الاول
(والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعول بمعنى اعمل
لم يذكر احد) من ائمة المدينة وقوله تعالى وما وبكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليها لكم وعاقبتكم
ولهذا قال الله تعالى وبش المصبر وقد قبل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفى النصرة على
طريقة قولهم الجوع زاد من لازاد له (و) لاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاول
الجواز ان يقال (هو اولي من كذا دون مولى من كذا) ان يقال (اولي الرجلين او الرجال دون مولى)
رجلين او الرجال (ون سلم) ان المولى يعني الاول (فان الدليل على ان المراد الاول بالتصرف والتدبير
هو) يجوز ان يراد الاول (في امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولي الناس باراهيم للذين اتبعوه) و اراد
الاولوية في اتباع والاخصاص به واقر منه لافي التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولي باستاذنا
ويقول الاتباع نحن اولي بسلطاننا) ولا يردون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما (واصح
الاستفسار) الذي ذكر ان يقال في اي شيء هو اولي في نصبرته او محبة او التصرف فيه (و) لصحة
(التقسيم) بان يقال كون فلان اولي بزيد اما في نصبرته واما في ضبط احواله اما في تدبيره والتصرف فيه
وحينئذ يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله سلمه السلام) اعلى حين خرج الى
غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انتم مني عزرة هارون من موسى) الا انه لا ينبغي بعدى فانه يدل على
ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة اعلى من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ
محمودا على كل المنازل لما صح لاستخلفه (ومن لم ير اثباته لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه
بعد وفاته او عايش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني
في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيه كان له من التصرفات فوجب ان يكون
خليفة له بعد موته على تقدير قيامه والا كان عزله موجبا لنفسه والنفة عنه وذلك غير جائز
على الانباء (لان ذلك) لا يتم مقام موسى (كان له بحكم المثلة في النبوة واثني ههنا بدلية
الاستثناء) قال الامام في اوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث ههنا من جملة
منازل هارون بانسبته الى موسى انه كان شريكه في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة
بعد وفاة موسى اولا في فوجب ان يثبت ذلك اعلى الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يثبت
مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام علانية لا بد باقضى ما يمكن في الجواب منع صحة
الحديث كما انه الامام وعند المحققين انه صحيح ان كان من قبيل الاحاد (او) تقول على تقدير
صحته لا عموم له في المنزول بل (لما استخلفه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلفه على المدينة)
المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في
قومه حال غيبته (ولا يلزم دواؤه) اي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له
بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يردون) حينئذ (عدم دواؤه)
بعد وفاة موسى اقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزله) كما وصرح بالاستخلاف في بعض
التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان
سلطانا لالفاظ لمسا بعد الموت وان عدم بقاء خلافة بعده عزله لم يكن ذلك العزل منقرا عنه
وموجبا لقصاته في الاعين ويائه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة
والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة
(كيف وظهر مذكور) اي ونفرض ان الحديث يتم للمار كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل
هارون كونه اخا) نسبيا (وتبعا) والعام المخصوص اسبحة في الباقي ارجح منه ضعيفة ولو ترك قوله وتبعا
لنك اولي ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفذ امر هارون بعد وفاة موسى لنبوته
والخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفى النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا

(فلينزفه سببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (اثبات) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلوا علي علي يامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منسجحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم انص الجلي (وكذا قوله انت اخي ووصي وخليفة من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الفر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة تقول (هذه التصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالتصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعهد الله الذين آمنوا منهم وعلموا الصالحات ليستخلفنهم في الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة (واقبل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الاخلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعدها الله بها) الثاني قوله تعالى قل الخلفين من الاعراب مستعدون الى قوم اولي بأس شديد فتناوهم او سلطون وليس الداعي الى هؤلاء القوم اطلب الاسلام (بجما عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل ان تبعونا) كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون ابدا فكيف يدعهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عليا له لم يتفق له) في ايام خلافة (قتال اطلب الاسلام) بل اطلب الامامة ورعاية حقها (ولامن بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلة وعندهم كفار فلا يلحق بهم) قوله قال تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجرا الحسن وبتركه العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة) يلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسئلة (الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلت لما كان) ابو بكر (مظهرا) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنه) بعد رسول الله (وستزيده شريحا) ويأتي في مسئلة الافضلية (ارابع كانت الصحابة وعلى يقولون لها حاجة رسول الله) وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون (فكون خلافة حقا) (الخامس لو كانت الامامة حق على ولم تنته الامامة عليه) كما تزعمون (لكنوا شر الامم لكنهم خيرة) يأمررون بالعروف وينهون عن المنكر كادل عليه نص القرآن (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقبل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز ان تمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس اقل من خبر الطبر) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (و لا من خبر (المزلة) الذي مر) وهم يدعون في اوافق مذهبهم التواروفي مخالفة الاحاد حكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان الفئتين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعده من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به (ومارعله) كما تقرر به (فيقبي) منه (اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في امر ديننا افلا تقدمك في امر دنيانا) نذيب (امامة الائمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريدان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعهد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص ابي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي تحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبرفها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلف عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان تيسر

جاءت قوس بطلان العلم عبث والآخرون قالوا اذا
وسط العلم يكون العوض غير مشوب بالثمة فيكون
الذوا علم ان المفهوم من ظاهر ما ذكر
في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع
الايالام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد
فوجب ان يوجه بجواز الايالام بمجرد التعويض
اومع كونه عبرة له وغيره كاختلاف المانئين
صرح به الابهرى
قوله تزجز عن الفيح فان قلت الزجر عند
ما كان العلم في مثابة سنية ولا يجب العوض حيث
كامل اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتيب العلم
على السنية ترتيبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلهما
في نفس الامر قلت لان العلم انه يجب في الزجر
وجوب كونه العلم في مقابلة السنية نعم يرد
ان العوض اذا كان بحيث يرضى كل غاقل يتحمل
ذلك العلم لاجله لم يحصل الاتزاج اللهم الا ان
يقال ينزح بالعلم لعدم الشهور بالعوض
قوله وذهب عبد الصميرى في اكثر النسخ تقديم
الباه المثانة من تحت على الميم وصحح بعضهم
عكسه على ان الصميرى منسوب الى ضمير تصغير
ضمير وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب
قوله ذاك باننا لم في مطابقتها لما في الكتاب
بمعنى انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الامدى
اتفاق المانئين على جواز الايالام بمجرد التعويض
وانفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط
التعويض واعتبار الغير بذلك الايالام والمفهوم
من نقل المصنف هو الاختلاف في كمال
من الفريقين اللهم الا ان يحمل المانئون والمجوزون
في كلام الامدى على جمهورهم ولا يخفى انه
خلاف الظاهر
قوله ولا يقيح منه شئ ومن هذا تكليف
تحصيل الحاصل
قوله لا تعقب لحكمه اى لارادته وحقيقته
الذى يعقب الشئ بالابطال
قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل الخ اعترض
عليه الاستاذ المحقق بان عدم تعلق القدرة اذا
كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع
الفعل بسلام الله تعالى بعدم وقوعه ولا ارادته
لذلك واختياره اياه دخل وزم ان يكون كل
مكتفيه مما لا يطابق سواء علم الله تعالى وقوعه
او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل

بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لا يتعلق به في زمان من الزمان اي ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل متع في جميع الزمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد من الارادة او انقلاب اخباره كذا في فاعل

قوله ولة ثل ان يقول ما ذكره الخ رد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما لا يوافق ايمان ابي ابي انه مكلف بان يؤمن بمجمله ما في النبي عليه السلام ومن جعلها انه لا يؤمن فيكون تكلفا بالجمع بين المتناقضين واما اذا حل على ان المراد بما لا يوافق انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكلفا بما لا يصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما أورده

قوله ليست معاملة بالاغراض فان قلت اتفق الفريقان على ترتيب المصالح على افعال الله تعالى فالنزع في انها محسنة بالغرض ام لا نزاع في السمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري تعالى وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوي

قوله جهابذة الحكماء جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الخادق الماهر

قوله مستكلا بتخصيص ذلك الغرض قيل لئلا ان يقول ان اردتم باستكمال الغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالة لجواز ان يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فينزه وانما لم يذكر المصنف هذا المتع اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا او كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكلا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في

الآخرى فسيعلم الذين ظنوا اي متقلب يقولون (وفي حق عثمان وعلى البيعة) فان علم من علم على احد بل عمل الامامة شورى بين منة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطه والزيبر وسعد بن ابى وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح جيا لما ردت فيه واما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التبيين وان ذلك قال ان انفسوا اثنين واربعة فكثروا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساوا فكونوا في الحرب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلاة عليه فكلا يقم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما شاوروا اتفقوا على عثمان وباعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضى الله عنه في المصدا الخامس في افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدما المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر مناخى المعتزلة على لنا وجوده الاول قوله تعالى وسيجعلها الاتي الذي يؤتى ماله بركة قال اكثر المفسرين (وقد) اعتد عليه العلماء انها زلت في ابى بكر فهو (اتى ومن هو اتى فهو) اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو (اي اكرم عند الله هو) (افضل) فابو بكر افضل من عداه من الامة (وايضا قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على اذعنه بممة الترية) فان النبي رضى عليا (وهي ممة تجزى) واذالم يحمل عليه نعيم ابو بكر للاجتماع على ان ذلك الاتي هو احدهما لا غير (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر (الامر) بالافتداء (فبدخل في الخطاب على وهو يشمر بالفضيلة اذ لا يؤمر بالافضل ولا المساوي بالافتداء سيما عدهم) اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما يأتى (الثالث قوله عليه السلام لاني الدرداء والله ما طعلت شمس ولا غربت بعد النبيين ولرساين على رجل افضل من ابى بكر (رابع قوله عليه السلام لاني بكر وعمر ما سبدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين (الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره (السادس تقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله بآي الله ورسوله الابابكر) وفي معناه قوله بآي الله والمرسلون الابابكر وذلك ان بلا اذن بالصلاة في ايام مير منه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زعنة اخرج وقل لاني بكر يصلي بالناس فتخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا ضيئا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات (السابع قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر (الثامن قوله عليه السلام لو كنت مخذلا خليلادون رى لا تخذت ابابكر خليلاد ولكن هو شريكى في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في القار وخلفتي في امتي (التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنه ابو بكر (وان مثل ابى بكر كذبت الناس وصدفني وآمن بي ووزجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف (العاشر قول على رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله علم وقوله اذ قيل له ماتوصي اي اما توصي ومات من يقوم مقامك بعدك) ما وصى رسول الله حتى توصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جهمهم على خيرهم كما جهمهم بعد النبيين على خيرهم (لهم) اي للشيعة ومن وافقهم (فيه) اي في بيان افضلية على (مسلكت الاول ما يدل عليه) اي على كونه افضل (اجلا وهو وجوده) الاول آية الباهلة) وهي قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابنائكم ونساءنا ونساءكم وانفسا وانفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وانفسا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على ذلك عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فتترك العمل به في فضيلة النبوة وفي حجة في الباقي) فسادى النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد عمن ان المراد) بانفسا (على) وحده (بل جميع قربائه وخدمته) التارزون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) يدل عليه صيغة الجمع (الثاني خبر ابيير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم

اثني يا حب خلت البك باكل معي هذا الطير فاتي على) واكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتنظيم) فيكون هو افضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شي الصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض) الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شي اوفى ببعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شي دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا (الثالث قوله عليه السلام في ذي الندية يقتله خير الخلق) وفي رواية خبر هذه الامة (وقد قلته على واجيب بانه ما بشر قتله فيكون من بشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجاعا (وايضا بخصوص بالثاني) اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان على خيرا منه (ويضف حينئذ عمومه للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله ايا كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة (الرابع قوله عليه السلام اخي ووريري وخير من اتركه بعدي بقضى ديني ويجزى وعدى على بن ابى طالب واجيب بانه) لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومجيزا) لوعده وذلك لان قوله يقتضى مفعول ثان لا تركه اوحال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل) الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما رضىني اتي زوجك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه واهل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي على واجيب بانه) من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في فضاء الدين وانجاز الوعد (السابع قوله عليه السلام اتاسيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبي اذ قيل على فقال هذا سيد العرب فقلت يا ابي انت وامى بارسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث (اجيب بان السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان لم فهو كالحبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شي بل في بعض الاشياء (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطاع على اهل الارض واختار منهم اباك فاخذته نبياً ثم اطاع ثابته واختار منهم بلاك واجيب بانه لا عموم فيه فاعله اختاره للجهاد او بعلية فاطمة (التاسع انه عليه السلام لما اتى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علوية بنية وافضليته (قيل لا دلالة) لاتخاذ اخا على افضليته (اذ اهل ذلك زيادة شفته عليه للقرابة وزيادة اللفة والتخدمة) العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث ابابكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاصطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله كرارا غير فرار واعطاهما عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابابكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاصطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام ان علي فقيل انه ارمد العين فنقل في عينه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه بلام يوجد في غيره) ويلزم منه ان يكون افضل من عداه (فقيل في) هذا (المجموع لا يجب ان يكون بنى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنى كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلعا) بل في كونه كرارا غير فرار (الحادى عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولا وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كونه كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرتهم من افضل العبادات وايضا بدأ الله نفسه ثم يجبر بل ثم على فدل على كونه افضل من غيره (فقيل) دليلكم على ان المراد به على (معارض بما عليه اكثر من العموم) الشامل له وبقية (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالصحيح وغيره (من ان المراد ابو بكر وعمر) الثاني عشر قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حله والى موسى في هيته والى عيسى في عبادته فليتنظر الى ابن ابى طالب فقد سواه) لني عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم افضل من سائر الصحابة اجابا) فكذا من ساواه (واجيب بانه تشبيه) لعلى بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على افضل من الانبياء) المذكورين (لما ركنه) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الاخرين

بحث الرؤية والفرض كمال فعلى ككونه محمودا

او شكورا مثلا

قوله لما مر من العلم الضروري بذلك رد بجمع

الضرورة بل يكفي بمجرد كونه اصلح للغير

قوله كيف يدعى وجوب تعليل افعاله تعالى

الخ لا يخفى ان قول الفقهاء لكن افعاله تعالى

تابعة الخ ان كان عاما يجمع افعاله تعالى كما هو

الظاهر يكون خلو اهل الجنة والنار ردا عليهم

ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين

صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة وهذا

خصوصه الشارح بنى الوجوب

قوله ولا تنفع فيه لهم ولا غيرهم يمكن ان يقال

ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر

واختيار اشياء على الايمان وايضا المؤمنون

ينفعون بخلود اعدائهم في النار بحصول تشفى

الصدور لهم

قوله له مدخل في وجوده الخ اذ لو جاز حصوله

بدون الفعل كان التوصل بالفعل الى تحصيله

عبثا فان من قدر على ان يدفع متاعه في بلد نفسه

بمشرة فذهب الى بلدة بعيدة ليلعبها تلك المشرة

كان عبثا

قوله كما بينا فيما سلف فيه ان ما سبق هو

استناد الموجودات الخارجية الى تعالى ابتداء

فلا يجوز ان لا يكون الفرض متناهيا على ان توقف

بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة

معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على

وجود الجوهر

قوله وايضا اذاعات افعاله تعالى بالاغراض

لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث

وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان

ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم

اعنى سلب ان جميع افعاله تعالى معاملة بالاغراض

فيغيب ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب

الكلى ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم

السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر

في اثبات المذهب الا وجهان وقد اشار الى راج

الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا

الى قول المصنف لنا وجهان

قوله والاتسلت الاغراض الى ما لا نهاية له

فيه انه لم يجوز ان يفعل شيئا في اليوم افضل

آخر في القد ويقع له في الغد افضل من السابعد الغد

لالى آخر ومثله غير مستحيل كافي نعم الجنان ؟

والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لاجله وبالجمله هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادنا مقارنا للعلل اليه وهو نوع لم لا يجوز ان يكون امر ما بعد دافعا لم قوله بل يكفيه التفسير الاعتباري هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني سلة لوجوده الحارسي ولا يجوز فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشيء معلولا بحسب الخارج ومتربيا عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات

قوله لكنها ليست اسبابا باعثة الخ لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاول ويكون القصد الى الغسل لاجل تحصيله وافعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الاول لاستغنائه الذاتي

قوله بدون استحقاق سابق فيجب قالوا والاعمال تاتي في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء عما كانوا يعملون ونظائره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتيب حقا لازما بحيث يذم تاركه كازمونه فمتنوع ولا دليل في الكتاب عليه

قوله ولم يحسن ان يفضل بذلك عليهم ابتداء فيه بحث وهو انه لو سلم فيجب التفضل بالثواب ابتداء لم يتدفع بالكيف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يصعب طرفة عين الى ما وعد الله تعالى من الثواب بفضل وجوده الا يرى ان الامير اذا امر الذبال بان يذبل نقرة واقفة في الطريق ففعله ثم اعطاه كثيرا من المال واجله غاية الاجلال فنزل له وقام بين يديه معظما ومكرما اياه وامر خدمه بتقبل انامله يذم عند العلاء ايضا

قوله كالصلاة والصيام هذا يدل على ان كلة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلاة افضل منها لاشتغالها عليها وعلى غيرها وسند ذكر تمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الامعان يضع وسبعون شعبة الحديث قبل التلطف بكلمة الشهادة اشق على النفس الكافرة من الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبدلون انفسهم دون كلمة الشهادة نعم تلطف بعد الاسلام اسهل لكن لبقاء الشيء حكم ابتداء وانت خبير بان في الصلوة ايضا بل في كل

(الاجماع) متعقد قبل ظهور الخلف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء * السالك الثاني ما يدل عليه) اي على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجمع في على منها ما تفرق في الصحابة وهي امور * الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والخبر صلى الله تعالى عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صفه في حجره وفي كبره خصاله يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فانصل بخدمة في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يمارضه نحو افرضكم زيد واقروكماني) فانهما يدلان على التفضل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (واقوله تعالى وتعيها اذن واعية) اي حافظه (واكثر لفسر بن علي انه على) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدحه (ولانه) اي عليا (نهى عمر عن رجم من ولد لسنة اشهر) ونهيه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن خواتن كالمدين مع قوله وحله وفضاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر (و) نهيا ايضا (عن رجم الحاملة) التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فاسلطها على ما ياتي بطئها (مقال عمر) في كل واحدة من القاضين (اولا على لهلاك عمر وقوله على او كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها افغضت بين اهل التوراة وتورانهم وبين اهل الانجيل باجتماعهم وبين اهل الزبور يزورهم وبين اهل الفرقان يفرقونهم) والقصد لاطاعة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا ينجيه عليه اعتراض ابي هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت في يز او بحر او سهل او جبل او صحراء او ارض او جبل او بهار الا وانا اعلم فين نزلت وفي اي شيء نزلت) ويؤيده ان اول كلامه مشتمل على الغرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كانه شهادة الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه اعلم (ولان جميع الفرق يتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقه المشايخ تنهى اليه (وان عباس رئيس المفسرين تليده وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم التحوط ما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا و (امر بالاسود الدثلي يتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثاني) من تلك الامور (الزهد) اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التعم وتحنن في المال والملايس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طالتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاييج) والمساكين (على نفسه واهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شانه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) ايضا في بلان صامه المذخور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا * الرابع الشجاعة تواتر مكافئته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايمه في خير وغيره * الخامس حنن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى العنابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * السادس من بدقوته حتى قطع باب خير يده وقال ما قنعت باب خير بقوة جسمانية لكن بقوة الهية * السابع نسبة وقره من رسول نسا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان اخا عبد الله من الاب وابوطالب اخا من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم اولاد اولاده من اتفق الاتام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو زيد) منع علو طبقته (سقا في دار جعفر الصادق رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان صبيبا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه واما ابو زيد فلم يدرك جعفر

بل هو مشاخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فذلك اشتهر انسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما لا فضيلة فلا كيف ومزجها (اي مرجع الفضيلة التي تمن اصددها) الى كثرة الثواب (والكرامة عند الله) وذلك يعود الى الاكتساب (للطاعات والاحلاص) فيها (وما يعود) الى نصرة الاسلام وما ترهم في تقوية الدين (ومن العلوم في كتب السيرة ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطليحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه السلام وبعد وفاته (واعلم ان مسألة الفضيلة لا مطمع فيها في الجرم واليقين) اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الفضيلة بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندها النقل (ولست) هذه المسئلة (مسئلة يتلق بها عل فيكتفي فيها بالنظر) الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة عليية يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تمارضها لا تعيد القطع على ما لا يخفى على منصف) لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزايته قطعا بل ظاهرا لان اسباب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف قوله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وار كان قطعيا لا يفيد القطع بالفضيلة بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة الفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكننا وجدنا السلف قالوا بان الادب ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ثم حسين فبقي بانهم اولم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتقوى من ما هو الحق فيه الى الله) قال الامدي وقديراد بالتفضل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما بصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالمسلم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن ان يشار كغيره فيها او يتقدم ردم المثار كدفعه يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما زيادة شرفها في نفسها او زيادة كبرها فلا جزم بالفضيلة بهذا المعنى ايضا * المقصد السادس في امامة الفضول مع وجود الفاضل منه قوم) كلاما مبني (لانه فيجب عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بقضاه عدسيتها قاضيا بغير قضية العقل وجوزة الاكثرون) وقالوا جعل الفضول رئيسا ومقدمي فيما هو مفضل فيه كما في لشمال المذكور مستقيم واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لا سلمه اصلح الامامة من الفضل اذ لمعبر في ولاية كل امر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفادته وقوة القيام بلوازمه ورب مفضل في علمه وعمله هو بالزامه) والرباسة (اعرف وبشرائطها اقوم) وعلى تحمل اعتبارها اقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الفضل ان اثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان المسكر والراعي لا يتقادون للفاضل بل للمفضول (والاوجب) * المقصد السابع في انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى (عظمهم) ونهى عنهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رجساء ينتهمهم تربهم ركسا سجدا يفتون فضلا من الله ورضوانا وقوله اقدرضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد احبهم واثني عليهم في احاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين باؤناهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهب ما باغ مداحدهم ولا نصبة ومنها قوله اصحابي لا يتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبهم ومن ابغضهم فبغضهم فبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك

عمل شرعي مثلية الكافر من حيث انه متاقي من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام في تلافى الكافر

قوله معارض بما فيه من تريض الكافر قد يجاب عنه بان التريض للثواب مع التمكن من اكتساب السعادة الابدية هي المحسنة للتكليف ولا يطل حسنه بتعذيب الكافر والغاسق لسوء اختيارهما

قوله فبطل ما ذكرتموه من عرض التكليف قال في شرح المقاصد الحق ان تمليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجباب الحدود والكفارات وتحرير المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكم بها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية واهذا كان القياس حجة الامم شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعمل ما من افعال الله تعالى من غرض فعل بحث

قوله وايضا التسمية فعمل الواضع لانها تخصيص الاسم بمعنى وقديراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل التكنم

قوله ولم يلتفت اليه المصنف لانه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له

قوله ولا شك انها اي تلك النسبة غير فيه بحث ظاهر لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من اقسام الوجود وان التسمية ليست منها عند اهل السنة فليست هي ولا ما يشتمل عليها غيرا بالهـ حتى الاصطلاحي

قوله فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك النصفة) انما يظهر ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ماله العلم لذات الواجب تعالى المهم الا ان يراد الذات المطلقة او يقال فيه غاية

قوله فذهب ابن فورك الخ) توضيح التسم ان ابن فورك ومن واقفه اطلقوا الاسم على الدلول المطابق للفظ فان ارادوا بالاسم ما وضع الاسم بآزانه فوجه الطلاق القول بان الاسم نفس السمي ظاهر وان ارادوا به ما يطلق

من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ما كرمهم وجددهم في الدين وبندهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يخشاهم شك في عظم شأنهم وبرايتهم عابث اليهم المبطون من المطاعين ومنعه ذلك) اي يتقوا محالهم (عن الطعن فيه فرأى ذلك بحاجتنا للايمان ونحن لانلوث كتابنا بمثال ذلك وهي مذكرة في المطولات مع انقصي عنها) فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالحشامية) من المعتزلة (انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان ارادوا انه اشتغال بالابتنى فلا بأس به اذ قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلتطهر عنها السنن وان ارادوا ان لا تعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وانت خير بان الشق الثاني من التردد في الاعتراف بوقوعها (واتفق العمريه اصحاب عمر وبن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بياقة بقل لم نقبلها اما العمريه فلا يهملون فسيق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلا يهملون فسيقون احد الفريقين لا يهمل ولا يهمل عدالة شيء منها والذي عليه الجمهور) من الامه هو (ان الخطيئة قلة عثمان ومحاربوا على لانها امامان يجرم القتل والخائفة قطعا) الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه الخطيئة لا تبلغ الى حد التفتيق ومنهم من ذهب الى التفتيق كالشيعه وكثير من اصحابنا **في خاتمة الموضع الرابع** (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنهم آخرون والحق انه تابع للامور به وانتهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالتدب مندوبا وانتهى عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل يتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الاموي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بصاحب الامام واستتابته كما في اقامة الحدود وذهب من عبادهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي واثنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفوا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان ضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهي ولا يدفع عنه الا ذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستتابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقولنا تعالى ولكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام تسامرون بالمعروف ولتنهن عن المنكر اول سلطان الله شراركم على خياركم فبدعو خياركم فلا يستجاب وامامهم توقف جوازه على استتابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من ائمة الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استتابة واذن من الامام وكان ذلك شيئا ذميا فيما بينهم ولم يوجد تكبر فكان اجابا على جوازه (ووجوبه) بعد علمه بان ما امر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والامور والناهي والنتهي (شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والام يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهار الشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جاز حصول المقصود بلا فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع لغاشة في الذين آمنوا لاية) فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها **في** واما السنة فقوله عليه السلام من تبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تيسع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام

عليه الاسم اعني الذات كاي دل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ فرادهم يكون الاسم حين السعي مطلقا هو الاتحاد المعبر في الجمل والبعض الذين خالفوه ارادوا بالاسم المعنى الثاني واحذوا المدلول اعم من المطابق واعتبروا في اسمه الصفات المعاني المقصودة فزعوا ان مدلول الخالق الخالق وانه غير ذات الخالق بناء على ما مر في الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يتمتع انكافا كلها عن موصوفها واما الشيخ الاشعري فقد اراد بالاسم مدلوله المطابق وبالسعي الذات فالمدلول المطابق للاسم المعنى عين الذات التي هي المعنى وفي نحو الخالق والرازي وغيره وفي العالم والقادر لاهيته ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذي وجهناه كلام البعض الخالف لان فور ضرورة تصريحهم بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان ثبت تصريح الشيخ ايضا **قوله** كالوجود) يعني على ان الوجود عين الذات **قوله** هو التسمية) وانه غير المعنى لا يتفق ان جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم افضليا **قوله** بالاسم المذكور) اي القول الدال **قوله** اي معناه) لان التسمية والتعظيم انما يتفق بالاسم لا بالاسم وقد منع ذلك بانه لا يجب تزيينه ذاته وصفاته تعالى عن النقائص كذلك يجب تعظيم الالفاظ الموصوفة لها وتزيينها عن الرف و سوء الادب وقيل الاسم في الآيتين متعجم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما **قوله** فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه) لكن لا باعتبار خصوصه لان الوضع للكل لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم ككما حقق في المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية لا تضمر العينية في هذا البحث مالم يتضمن معنى زائدا كالخلق والعلم **قوله** اذ يجوز ان يعقل الخ) وانما يجب مجوز ان يكون اوضح هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية لانه انما يدعى العقل الواضع للمعنى ولا يقيد امكان تفهيمه المعنى ايضا في وضع الاسم **قوله** اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه)

من اتلى بشيء من هذه القادورات فليست بها) يستقره فان من ادعى لتأصيله انما عليه حد الله (و) ايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يجهل عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا له من ابي الهدي واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده الهوى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوات على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين **في** تذليل **في** للكتاب (في ذكر الفرق التي اثار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله يستغرق اعني ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الواحدة وهي ما اتانا عليه واصحابي وكان ذلك من هجرته حيث وقع ما خبر به) قال الاموي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن التناق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولها في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة امرهم ابدن وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كما خلافتهم عند قول النبي في مرض موته اثني عشر طاس كتب لكم كتابا لاتصاوا بهدي حتى قال عمران النبي قد غيبه الوجود حبسا كتاب الله وكثر اللفظ في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عدي التنازع وكما خلافتهم بعد ذلك في الخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهز واجيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكما خلافتهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر بن الخطاب ان محمدا قد مات علوته بسني وانما رفع الى السماء كارتفاع عيسى ان مريم وقال ابو بكر من كان يعبدها فان محمدا قد مات ومن كان يعبده محمد فانه حي لا يموت ونلافوه تعالى ما محمد الرسول قد دخلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كافي ما سمعت هذه الاية الا الان وكما خلافتهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكما خلافتهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي كما روي في قتال ماني الزكيات حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام امرتان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصمو اميني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الانبياء ومن حقها اقامة الصلوات واتباء الزكيات ولومعتوني عقلا لا مماندوه الى النبي لقائلتهم عليه ثم اختلفوا في بعض ذلك في نصيب ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الثوري حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلفوا في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلفوا ايضا في بعض الاحكام القروية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان لغير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويتفرق شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر بعد الجهنى وغيلان الدمثي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واستند جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة وذا عرفت هذا فنقول **في** اعلم **في** ان الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والتجارية والجبرية والمشيئة والتاجية الفرق الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء العزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين طهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبرية يعني وعبدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبار ويقولون لا تضمر مع الايمان مصيبة كالانتفاع مع الكفر طاعة فكيف نحكم لنا ان نشهد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انما اقول ان صاحب الكبرية مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبرية ليس بمؤمن ولا كافر وبنت له المنزل بين المرتلين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والقاسق لا يثنى المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولو وجد سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلاثوبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فرقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار) فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولي باسم القدرية) منا وذلك لان

٢ قال قلت من الاوصاف ما يمنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالكفر والمستهرة ونظائرهما قلت اجاب في شرح المقاصد بانه لا يمكن في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخفى عن نوع تعظيم ورعاية ادب **قوله** وقال القاضي ابو بكر الخ) حجة قياس لوازم الاسماء على مرادها وانما اعترض عليه امام الحرمين بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية عمل اللسان **قوله** ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بانه قد ورد في حديث المصاييح انه عليه السلام قال لمن قال اني طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت بما قلناه عن شرح المقاصد جوابه **قوله** وذهب الشيخ ومتابعوه الخ) ههنا قاعدة ينبغي ان يذهب عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فن اشترط التوقيف في اسماء الله تعالى بنعي ان لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع ان هذا الاطلاق شائع اللهم الا ان يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له اذ المعنى واجب وجوده كافي حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل **قوله** ماندا الواحدة) تا كيد لقوله تسعة وتسعين قبل وفادته دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين اوسميين وفي بعض الروايات الواحدة فتأنيث واحدة على تاويل الاسم بالكلمة **قوله** اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ) فان قلت اذا كانت اسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فامعنى الحصر المستفاد من الحديث المتقول من صحيح البخاري ومسلم قلت قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان اسماء الله تعالى يجوز ان تختلف فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما بها ايمانا بها يجمع انواعا من المعاني المثبتة عن الحلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف ماهو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفة ولي

ثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافية فتقول كما يصح نسبة مثله اليه يصح نسبة الثاني ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حل القدرية على التبيين لانه (يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من ابيات خالفين لافي قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يعملون العبد خالفا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه السلام) في حق القدرية (هم حصاة الله في القدر) ولا خصوصية للعائل يتغيب الامور كلها اليه تعالى انما الخصوصية لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم بالصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجود الاصل ونفي الصفات القديمة) يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصل لمباداه ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يتخلل بماله واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اي المعتزلة (جميعا بان القدم اخص وصف الله) لا يشاك فيه ذات ولا صفة (ونفي الصفات) انما على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبانه غير مرتق في الآخرة) بالابصار (و) بار (الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبرية ثم) انهم يرد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افتروا عشر بن فرقة بغير بعضهم بعضا منهم الواسلية (اصحاب ابي حنيفة واصل بن عطاء) قالوا بنى الصفات (قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بدماطا لعلوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانها صفتان ذنبتان اعتبارا للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا (بالقدر) اي استناد افعال المبادى الى قدرهم (وامتناع ضاعفة اشترى الله) قالوا (بالمعتزلة بين المعتزتين) على مامر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بخطئة احد الفريقين من عثمان وقتليه وجوزوا ان يكون عثمان لاموثا ولا كافرا وان يتخذ في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل اوشهدوا على باقة بقله لم تقبل (شهادتهم) كشهادة المتلاعنين) اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا يبيعه (العمرية مثلهم) اي مثل الواسلية فيما ذكر من مذهبهم (الانهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبس وكان من رواة الحديث معروف بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسير في الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن جردان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقته اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا ايضا مذكورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفتيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة الله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكلف في الآخرة (وان اهل الخلد بن) تنقطع حركاتهم (و) يصيرون الى جنود) ديم وسكون ويجمع في ذلك السكون الذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما تركب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لاول لها وبين حوادث لا آخرها فقال لا قول ايضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم انما زعمه في الحركة لا يلزمه في السكون (وان ذلك سمي المعتزلة اما الهذيل جهم في الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهم في الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بكم هو ذاته قادر بقدرته هي ذاته) سمي بجهم في ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى الساب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادث (لا في محل) واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو ك) وبعبه في محل كالأمر والهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كمن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء مغاير لذلك

ما يوتى وهي سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت
يتمثل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء
المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة
عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التي يختص
بمعرفتها الانبياء والاولياء ويتمثل الدخول لكنه
مهم لا يعرفه بعينه الاولي ونشأ الكرامات
هو الدعاء بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي
في شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف
بالاسم الاعظم وبأي اسم سكان من اسماء
التصرف موقوف على تحصيل المناسبة
مع معناه والخلق باخلافة وبمجرد ذكر
الاسم الاعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم
السلطان لا يقع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة
الله انفسا
قوله (واما في الحديث الخ) اختلف في انه هل
يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل
يجوز لانه من باب العمل وقيل لا يجوز لانه من باب
الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على
وجه الاخبار يكتفي في الاذن مالم يكن في السوق
امر آخر عنده والابان ان لا يكون كثير من الاسماء
ما دونة فلا عبرة بما في شرح المشارق من انه لا يلزم
من قول عائشة رضي الله عنها ان الله رفيق يجب
الرفق صحة ان يقال يارفيق لانه ذكر على وجه
الاجاز
قوله (فكالحنان) هو بالشديد من الحنان
بالخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنانا
من لدنا
قوله (وهو احد قول الخليل وسبويه) وحكي
ابن جني ان سبويه روي في مشاهير فقيل ما فعل الله
تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل
له ثم ثلث ذلك فقال اقول ان اسم الله اعرف
المعارف
قوله (واصله الاله) يحتمل ان يكون حرف
التعريف فيه من المحكي وهو الظاهر من كلام الشارح
ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل
الهاشرك او قد ذهب الى كل فرقة
قوله (من الوله) قاله على كلا الوجهين فمسأل
يعني مقبول لكن على الثاني اصله ولا ابدات
الواو هجرة كما قالوا في زياد اسناد
قوله (للاشهرار) قيل لا بعد في ان يشهر
بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكتي
والالفاظ

الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كي فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما قال لا تقوم
الاجتهاد عشر بن فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم
معصومون لا يذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالجنة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه
وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام في النظامية اصحاب ابراهيم
ابن سيار النظام (وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة
(و) قالوا لا يقدر الله ان يفعل بمساده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدّر (ان يزيد) في الآخرة
(او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تزييه تعالى من الشرور والقبائح
لا يكون الا بسبب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى العراء (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا
لعله انه خالفه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لعله البديهة امر به) قالوا (الانسان هو الروح
والبدن آتيا) وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم
اطيف سار في البدن سر يان ماء الورد في الورد والدم في اللبن والسم في السم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان
والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام
واخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المتجتمعة (والعلم مثل الجهل)
المركب (والايمان مثل الكفر) في تمام المناهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا
بان حقيقة حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما امر خارجي هو مطابقة تلك الصورة
لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اي المخلوقات (دفعه) واحدة على ما هي
عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم مقدما على خلق اولاده
الا انه تعالى كن بعض المخلوقات في بعض (والقدم والتأخر في الكون والظهور) وهذه المقالة
ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخلط والكمون والبروز (و) قالوا (انظم القرآن
ليس بمجيز) انما المجزأ اخباره بالقيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الايمان مثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لا يحصى عدده
(يحتمل الكذب والاجاع والقياس ليس) شيء منهما (بحجة) (و) قالوا (بالطرفة وما لولا الى الرقص
ووجوب النص على الامام وثبوته) اي ثبوت النص من النبي على رضى الله عنه (لكن كنه عمر
وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كانه وتسعة وتسعين درهما واربع من ابل مثلا
(او ظلمه) على غيره بالغصب والتعدي (لا يسق في الاسوارية اصحاب الاسوارية) وافقوا النظامية
فيما ذهبوا اليه (و) زادوا (عليهم) ان الله تعالى لا يقدر على ما يخبر به مدحه او علم عدده والانسان قادر
عليه (لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم
او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد) (الاسكافية اصحاب ابي
جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه
في الجفيرة اصحاب الجفيرة بن جعفر بن مشرور بن حرب وافقوا الاسكافية (زادوا) عليهم متابعة
لابن المشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجاع) من الامة (على حد الشرب
خطا) لان المعتز في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (مخلع عن الايمان) البشر يذهب بشر بن
المعمر (كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد) قالوا (الاعراض من الالوان
والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والارؤية (نعم) اي يجوز ان تحصل (متولدة)
في الجسم من فعل الغير كما ذاك اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية)
والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه
لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال (لو عذبه لكان) (ظالما) (عافلا عاصيا) مستحقا
للعقاب (وجه تناقض) انما اصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا (الزبدانية هو موسى
عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافعال من الزبارة (وهو تليد بشر) اخذ العلم عنه

قوله (الرحمن الرحيم) (رحمن ابلغ من الرحيم
لما فيه من زيادة البناء بعضهم اعتبروا بالبناء
باعتبار الكمية كما قيل بارحمن الدنيا ورحيم الآخرة
لارحمته الدنيا نعم المؤمنين والكافر ورحمة الآخرة
تخص بالمؤمن وببعضهم لاحظ الابنية باعتبار
الكيفية فعمل الرحمن على المنع بالانم بالآخرة
لانها كاهها جنسام واما المنع الدنيوية
فعمرة بالنسبة اليها وقيل الرحمن ابلغ لان الغليل
يكون للصفات الجبلية وهو مردود بالسم
والمرضى ثم الرحمن من الصفات القسالية لم
يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم
وقول بني حنيفة لمسلية الكذاب رحمن الرحمة
نعت ومرد
قوله (لبرام) اي لا ينال من رام يريم يعني
رح
قوله وقيل عليه ثواب العالمين) كأنهم جاءوا
العزيز يعني العزيز كالجبر يعني الخير
قوله وقيل هو المنتصف بصفات الجلال
والاكرام) قيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجلال
على صفة لغيره والاطف حتى يكون مغاير المعنى
التكبر والافان لربدهما الصفة السلبية والتبوية
كما قيل في تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الخ
قائمة فتأمل
قوله قال الامدي هو قريب من معنى الجليل
قيل التفاوت باعتبار المعنى الغوري فان الجليل هو
المتصف بالجلال وذو الجلال هو صاحب الجلال
فالتفاوت والقرب غير محقق
قوله يتوقف عليها السمع) اي توقفا فرقا
فيخرج مباحث الالهيات
قوله او تتوقف هي على السمع) اي بالاتفاق
فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانه عاقلة
عند البعض
قوله فهو عندنا هل الحق من قال الله تعالى الخ
قال الابهرى النبوة عبارة عن هذا القول مع
كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به
غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله
تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول
بل عنه وعن تعلقه بالمعلق الحادث وانت خبير
بان تفسير النبي بما ذكر ينبغي ان يبنى على حدوث
الالفاظ اذ قدمها مع حدوث التعلق او قدمه
ايضا مع حدوث التعلق غير معقول فان قلت
ذلك التفسير غرضي الى توقف النبوة على ثبوت
الكلام وقد استدلل عليه فيما سبق بما تواتر

٢ من الانبياء وهل هذا الادور من حيث قول الذي
 توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو
 من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف
 على الكلام النفسي القائم به تعالى ولما خوذ
 من الشرع هو هذا فلا دور
قوله نوع خفا كما لا يخفى لان المطلوب ان
 المخصص مجرد المشية والآية المتأمل على انه
 تعالى بلم المكان الذي يحول فيه رسالته وهذا
 امر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط
 الاستعداد اظهر لما روي ان ابا جهل قال تراخا
 بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كافر سي رهان
 قالوا من انبي وحي اليه والله لا ترضي به الا ان ياتينا
 وحي كاياتيه فترت الآية للرسل عليهم بان النبوة
 ليست بالنسب والمال وانما هي بفنائل نفسانية
 يخص بها من يشاء من عباده فيجيبني لرسالته
 من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم
 هذا لاستلزام الاجاب الذي يقوله الفلاسفة
 لانه تعالى ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسك
 وان استعد المحل وقد يقال اذا شاورك احد
 فقلت له انت تعلم ما تضع استغنى عنه بحسب
 العرف فتؤيض امره الى مشيئة وفيه ما فيه
قوله المنقشة بصور ما يحدث الخ قد سبق
 تفصيله في مآشر مقاصد القدرة
قوله حيث جوزوه للمراضين الخ قد يجاب
 عنه بان لهم ان يقولوا كونه بلامرض ونوم
 ورياضة يخص به على انه يجوز ان يكون الخاصة
 المطلقة بمجموع الشئ ويكون كل واحد منها خاصة
 اضافية
قوله مع اتحادها بالنوع مشكل الخ اعترض
 عليه بجواز الاستناد الى الشخصيات ثم قوله
 مبنى على القول بالوجوب مدفوع بجواز استناد
 الاختلاف الى احوال البدن بطريق جري
 العادة نعم مذهبهم الاجاب لكن الكلام في لزوم
 القول به على تقدير استناد الاختلاف اليها كما
 يفهم من كلامه والجواب ان تشخص النفس
 باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المال
 استناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان
 الاختلاف بطريق جري العادة يناق في اشترطية
 التي كلامنا فيها
قوله كما المرضي والمجانين قد يجيب عنه بان
 خلاصة كلامهم ان النفس الانسانية اذا
 اتصلت بالبادي العالية تمثل بؤنة المخيلة ٢

وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فضل لكان الها كاذبا
 ظلم تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (و يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا) لامباشرة قال (والناس قادرون
 على مثل القرآن واحسن منه نظما) وبلاغة كانه الضام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
 وكفر القائل بقدمه قال (ومن لا يسر السلطان كافر لا يوارث) اي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال
 بتخلق الاعمال وبارؤية) كافر ايضا في الهشامية هو هشام بن عمر والقوطي الذي كان مبالغا
 في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يخلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن
 (لاستعدائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى ومائت عليهم بوكيل
 (ولا يقال الف الف بين الملوك) مع انه مخالف لقوله تعالى ما لفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
 (و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصح
 دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان خلق البحر
 وقلب الصحابة واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لدلالة
 في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تتقدم مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قبل
 وقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت يمينه بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل
 طرف طائفة على خلافه (والجيفة والتار لم تخلفا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الا ان (ولم يحاصر عثمان
 ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افد صلاة) في آخرها وقد افقها ولا يشروطها (فاول صلاته
 مصيبة شهي عنه) مع كونه مخالفا للاجتماع (الصالحية اصحاب الصالحين) ومن مذهبهم انهم
 (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بليت) ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع
 اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجواهر عن الاعراض)
 كلها في الحياضية هو احد من حابط (نسب اتباعه الى ابيه وهو) من اصحاب النظام قالوا للعالم
 الهان قديم هو الله تعالى ويحدث هو المسيح الخ (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد
 بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلال من النعام وهو المعنى بقوله عليه السلام
 ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام
 واحدتها قال الامسي وهؤلاء كفار مشركون في الحديث هو فضل الحديث ومذهبهم
 مذهب الحياضية لانهم (زادوا التباسا وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى
 ابدع الحيوانات عقلاء بالقياس في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفة والهم في واسبق
 عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقهرهم في دار النعيم التي ابتدأهم
 فيها وعصاه بعض في الجحيم فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض
 في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة
 كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والالام والذات على مقادير ذنوبهم
 فمن كان معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس
 ولا زال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ
 في المعربة هو عمر بن عباد السلي قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام اما الاعراض فتخترعها
 الاجسام اما طبعها كالنار للحرارة والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للارادة والارادة
 ان حدوث الاجسام وفناءها عند عمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا
 (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقدم الزماني والله سبحانه ليس بزمان (ولا يعلم) الله
 (نفسه) والا تحمد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت او تولدا
 بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان في الحقيقة هو ثمانية بن اشرس النيرى
 كان جامعا بين صفات الدين وخلاصة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن استنادها
 الى فاعل السبب لاستلزامه استناد الفعل الى الميت فيما اذا رعى سببا الى شخص ومات قبل وصوله اليه

ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور التخييم عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع
 واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (ترايا لا يدخلون الجنة ولا ناراً
 وكذا البهائم والاطفال ولا استطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار
 معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عهد اها حادث بلا محدث والعالم
 فعل لله بطبيعته) كما فهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الاجباب ويلزمه قسم العالم وكان محاماة
 في زمان المأمون وله عنده منزلة (الحياضية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمر والخياط قالوا بالقدر)
 اي امة دالافعال الى العباد (وتسمية المبدوم شيئا) اي ثابتا متغيرا في حال القدم (وجوهرها وعرضا)
 اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة القدم (وان ارادة الله كونه) قادرا
 (غير مكر ولا كاره وهي) اي ارادته تعالى (في افعال نفسه الخالق) اي كونه خالقا لها (وفي افعال
 عباده الامر) بها (وكونه سمي بصيرا) معناه (انه عالم بمخلقه ما كونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلمه
 في الجا حظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والتوكل وقد طالع
 كتب الفلاسفة وروح كثيرا من مقالاتهم بعبارة البلغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية
 ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا (انما هي) اي ارادته لقوله (عدم السهو) اي كونه عالما به غير
 ساه عنه (و) ارادته (فعل الغير) هي (الليل) اي ميل النفس (اليه) قالوا (ان الاجسام ذوات طبايع)
 مختلفة لها آثار مخصوصة كاذن الى الفلاسفة الطبيعيين (و) يمنع انعدام الجواهر (انما تدل
 الاعراض والجواهر باقية على حالها كاقبل في الهوى) (ولما تجذب اليها اهلها لان الله يدخلها)
 اي يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد يغلب ثارة رجلا وتارة امرا) الكمية
 هو ابو القاسم بن محمد الكمي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير
 ارادته (فاذا قبل انه تعالى مريد لافعاله ارادته خالق لها واذا قبل مريدا لافعال غيره ارادته امر بها
 (ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلم) كاذن الى الخياطية (الجباية هو ابو علي) محمد بن عبد
 الوهاب (الجباية) من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل (والله تعالى مريد بثلث
 الارادة موصوف بها) (والعالم بنفسه لا في محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام)
 مركب من حروف واصوات (يتخلفه) الله (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلفه
 لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الآخرة والعبد خالق لافعله ومركب الكمية لا مؤمن
 ولا كافر واذا مات بلاتو به يتخلد في النار ولا كرامات الاوليه ويحب على الله (لن يكلف) اي للكلف
 (اكال عقله ونهيته اسباب التكليفه) اي يجب عليه اللطف بالكلف ورعاية ما هو اصلحه (والانبياء
 معصومون وشارك) ابو علي (فيها) اي في الاحكام المذكورة (اباهاثم ثم انفراد) عنه (بان الله عالم)
 لذاته (بلا) اجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سمي بصيرا) معناه
 (انه سمي لا فقهه ويجوز الابلام للعوض) اليه شية انفراد ابو هاشم عن ابيه بامكان اخفى في الدم
 والاهاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجتماع والحكمة (وبها لا توبه عن كبيرة مع الاصرار على غمها
 حال بفسحه) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)
 فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار اخرس ولا توبة والزاني عن زناه بعدما جاب (ولا
 يتعلق علم) واحد (بمعاديين على التفصيل والله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)
 قال الامسي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشئ حادثا الا انه ايس قديما ولا معنى لكونه مجهولا
 الا انه ليس معاوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه (الفرقة الثانية) من كبار الفرق
 الاسلامية (الشية) اي الذين شاعروا علما وقالوا انه الامام بعد رسول الله انص اما جليا واما خفيا
 واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم بكون من غيرهم واما بيقية
 منه او من اولاده (وهي اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق خلافة وزيدية
 وامامية) اما الخلافة فثمانية عشر في السببية قال عبد الله بن سبأ اعلى انت الاله حقا) ففاه على ال

٢ العقول المجردة والنفس السابغة اشباحا بصورة
 سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم
 العناصر فيخطبه بكلام مسجوع ويكون ذلك
 من قبل الله تعالى ولا شكته وفيه تخيل صورة
 لموجود وكيفية وبين تخيل ما لا وجود له اصلا كما
 للمرضى والمجانين
قوله افتري الطبيعة الطبيعية عندهم وجود
 النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر
 ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي
 على نحو ماصم نهاري وان اراد بالطبيعة
 سببها اعني العناية فتأمل
قوله في حقيقة الهجرة) لاختفا ان حقيقة
 الانحياز اثبات الجز استعبر لظاهره ثم اسند
 مجازا الى ما هو سبب الجز وجعل اسماله والتاء
 للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
 وقبل للبلغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين
 ان ههنا مجوزا آخر بناء على الاصح من رأى
 الاشعري وهو ان الجز ضد القدرة وانما يتعلق
 بالموجود حتى ان مجز الزمن عن القعود لاعت
 القيام ووجه المجوز على هذا ان المراد بالجز عدم
 القدرة اذ وحل الجز على المعارضة على المعنى
 الوجودي اوجدت المعارضة الاضطرارية
 وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة
 فليذكر
قوله عبارة عما قصده الخ اعترض على
 هذا التعريف بانه صادق على الذي يظهر
 في يد الساحر المدعى للنبوة واجيب بان المراد
 القصد من عند الله تعالى والظاهر في الجواب
 ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار
 الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر
 كما لا يخفى
قوله ان كان عديما كما هو اصل شيئا الخ
 هذا المنقول من الامسي مخالفا لما في المقصد
 الثامن من مقاصد القدرة فليظفر فيه
قوله وشرط قوم الخ) قبل هذا مستدرك
 لان معنى الشرط الاول اعني كون المجز فعل
 الله تعالى ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب
 وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له تعالى يؤيده
 ما ذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط الهجرة
 ان يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلي
 منه وحينئذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه
 شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا ٢

و يوقده ايضا ما سذكره في جواب اول شبهة الطائفة الخامسة القائلة بان المجرة لاتدل على الصدق ولا قدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة لعدم اصلا لا يتحقق

قوله كصوده الى الهواء الخ) فانه مقدوره باقدار الله تعالى

قوله وهو الاصح لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بتجيز الغير وهو حاصل

قوله ماني عبارة الكتاب من الاختلال لان من شرط ان لا يكون المجرة مقدورة للنبي قائل بان نفس القدرة مجرة فلامعنى للرد عليه بان نفس القدرة مجرة قيل ويمكن حل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدور للنبي عليه السلام دون غيره مجرة فلاخلل حينئذ في العبارة ولا يتحقق بعد تسليم مساعده عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لامعنى للرد لكونه مجرا على من شرط مقدورية المجرة فامل

قوله ظاهرا على يد مدعى النبوة وقولهم كرامة الاولياء مجرة لتبهم انما هو بطريق التشبيه اى هي كالمجرة في دلالتها على صدق نبينهم

قوله وهو بعد ذلك مختار الخ) هذا يدل على انه لو قال مجرى ان احب هذا الضرب الميت فاحياه فنتق انه كاذب لا يعلم صدقه تأمل

قوله لان المعجز اخباره عن الغيب لا يتحقق ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قبدا زائدا على هذا التقدير

قوله فيكون هو كاذبا في دعواه فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فساد ذكره انما يتم لو اثبت انه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره

قوله وسيأتيك انه لا يتصور الخ) قد يناقش فيه بانه فرق بين الكذب في دعوى انه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما سياتي هو الثاني والازم ههنا هو الاول

قوله بينت شدة بقال ما كلف بينت شدة اى بكلمة

قوله في انه تميز عن المحقق الخ) لا يتحقق ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى

المدائن وقيل انه كان يهوديا فاعلم ركاز في اليهودية يقول في بوشع بن نون وحى موسى مثل ما قال في على وهو اول من اظهر القول بوجود امامة على و منه تشتت اصناف الغلاة (قال ابن سينا) وانه لم يمت على ولم يقتل (وانما قتل ابن الحنبل شيطانا) تصور صورة على (وعلى في المحجب والارعد صوته والبرق سوطه وانه يتزل) بعد هذا (الى الارض وعلاها عدلا وهو لا يقاوم عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين) الكالمية قال ابو كامل بكفر الصحابة بتركه على وبكفر على بتركه الحق (و قال (بالتاسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة تورث بالتاسخ) اى ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصبر في شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر امامة في النبوة قال بيان بن سيمان التميمي) التهدي النبي (الله على صورة انسان وبه لا كاه الاوجه وروح الله حلت في على ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان في الغيبة قال مغيث بن سعد الجعفي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقه تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه) اى من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو نعيم اطعم في البحر التير قابصر فيه ظله فانزعه) اى انزع بمضام ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وافنى الباقي) من الظل (تغيا للشرىك) وقال لا يدعى ان يكون معى اله آخر (ثم خلق الخلق من البحر بن فالكفر) اى الكفار (من المظلم والامان) اى المؤمنين (من التيرم ارسل محمد والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجلال فابن ان يحملتها واشقق منها وحلها الانسان وهو ابو بكر جلهما امر عمر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يحمل) ابو بكر (الخلافة بعده) وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية (زلت في) حق (ابى بكر وعمر) هؤلاء يقاومون (الامام المنظر) هو (زكر بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حى) مقيم (في جبل حاجر) الى ان يؤمر بالخروج (وقيل الغيبة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكر ما كماله هو قال له في الجناحية قال عباده ان معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين الارواح تناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا) قالت الجناحية (هو) اى عبد الله (حى) مقيم (بجبل باعقنهان) وسخر ج (وانكروا القيامة واسمحو للحرمات) من الحرم والمينة والزنا وغيرها في المنصورة هو ابو منصور الجعفي (عزافه الى ابي جعفر محمد الباقر فاستأبر منه وطرده ادعى الامامة لنفسه) قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابان منصور (عرج الى السماء وصلى الله عليه) يده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مر كوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف على بن ابي طالب (و) قالوا (الرسا لتقطع) ابدا والجند رجل امرنا بما والاه وهو الامام والنار بالصد (اى رجل امرنا بغيضه) وهو ضده (اى ضد الامام وخضعه كاذب وكبر وعمر) وكذا الفرائض والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بما لا نهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بما نهم ووقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فمقدار نفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة في الخطابة هو ابو الخطاب الاسدي (عزافه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلو في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه) قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته) اى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة الهة والحسن ابن الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور ولواقبهم على محالفهم والامام بعد قتل) اى قتل ابي الخطاب (معه) اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدا معرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)

والذي لا يتقن (واستباحوا الحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام) بعد قتل (زيغ) اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) متمكين بقوله تعالى وما كان لغنى ان يموت الا باذن الله اى يوحى من الله اليه (وفهم) اى في اصحاب زيغ (من) وخبر من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذابلقوا النهاية (يرمون الى الملكوت وقيل هو) اى الامام بعد ابي الخطاب (عمر بن بيان الجعفي الا نهم يموتون) اى يقاومون بذلك (الغاية قالوا) محمد بن علي اشبه من القرب بالقراب) والذباب بالذباب فبعت الله جبريل الى على (فقط جبريل) في تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم (قط الامين فجازها عن حيدرته) فلبثون صاحب الرئس يعنون به جبريل في الذمية (لقبوا بذلك لانهم) ذموا محمد الان عليا هو الاله وقيل بعبثه ليدعوا الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيةما) اى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (واهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما قاطمة والحسان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حاقه فيهم بالسوية لامية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون قاطمة بحاشايعن وصمة التائيات في الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي) قالوا الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (وقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق منساو) طوله وعرضه وعقه (وهو كاسيكة البيضاء) الصافية (يتلأل من كل جانب وله لون وطعم ورائحة وحشة) بفتح الميم هو الموضع الذي يحسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا (وايست هذه الصفات المذكورة غيره) اى غير ذاته تعالى (ويشوم) الله (ويشوم) ويحمر كوكبا وله مشابهة بالاجسام اولاهما لم يدل عليه (ويعل ما تحت الثرى شعاع يفصل عنه البه وهو شبه اشبار باشار نفسه مماس للعرش بالاتفاوت بينهما) اى على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لاجنه ولاغيره وانما يعلم لاجنه بعد كونها) لاقبله (بهم لا قدم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفته لا يخالق ولاغيره) لما مر (والاعراض لاتدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان انبيى يوحى اليه فيقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما في وقال ابن سالم هو على صورة انسان) ليدور رجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجسوف) والاسفل صممت الاله ليس لجسودها في الزرارية هوزرارة بن اعين قالوا تحدث الصفات لله (وقيلها) اى قبل حدوثها (لاحياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا مالا ولا قادرا ولا سمعا ولا بصيرا في اليونانية هو بون بن عبد الرحمن التميمي قال الله تعالى على العرش محمله الملائكة وهو اقوى منها) اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكرى محمله رجلاه) وهو اقوى منهما في الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان لطاقي قال انه تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الزامية قالوا الامامة) بعد على (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى التصور ثم حل الاله في ابي سلم وانه لم يقبل واستحلوا الحرام) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في القمع في المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد) اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخالق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى على في البداية جوزوا البدء على الله) تعالى اى جوزوا ان يري الله شيئا ثم يبدؤه اى يظهر له ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يترك بن الرب عالما بعواقب الامور في التصريخ والاشفاقية قالوا حل الله في على) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا يكر اما في جانب الخير فكما ظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكما ظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا لما كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأيدات متعلقة بباطن الاسرار فذا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ يابدهم ومن ههنا اطلقنا الالهة على الائمة

زمان الذي دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين والاطهر ان يقال في انه تميز عن غير المحقق في زمان بمبادل على تحققة في ذلك الزمان تنبها على القطع واليقين بتحقيقه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة في الازل واثباته في العلم الالهي الازل وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد عليه انه لا يناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين اذ يرد على كل من التوجيهين ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من التوجيهين لاختصاصه بالفضيلة المذكورة بانه عليه السلام لان نبوة كل نبى بل كل حال لكل احداثات في العلم الالهي الازل ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوده في المستقبل بمبادل على تحققة قبل وقوده بما ذكره والا قرب ان يقال في معنى الحديث للكل بحث حرية كل منهم عليهم السلام عند تعين انهم العمارة لما سبرده عليهم من النشآت المتواردة واحكامها وثبتا عليه السلام كان في نشاته الروحانية الروحية ومتوسطا في تعيين حصص كالاتهم الروحانية التي بحسبها يظهر كالانهم الجسمانية كما يروى عنه عليه السلام اول ما خلق الله توري هو المفهوم من شرح الجندي

قوله لان شرطه السلم بكونه مجرا) فيه بحث وهو انه يخالف ما مر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكاف لا يتوقف على النظر وعلى السلم بوجوده والا اذار وذلك لان السلم بكونه مجرا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان شرطه ان يتمكن من العلم بكونه مجرا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده

قوله وربما لم يكن كذلك) فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت انضمام الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لاجمله خارقا فيكون الخارق في الصورة المذكورة في المسائل نفس الاخبار المذكورة

الاربي ان الذي قاتل المشركين وعليه قاتل المنافقين فان الذي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
في الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية اقوالهم باطن الكاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن
ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كسنة الب
الى التشر والتحك بظاهره معذب بالشقة في الاكسكاب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره
وتسكوا في ذلك بقوله تعالى فضررب بينهم بسورة يلبيطه فيه الرحة وظاهره من قبله العذاب
وهذا القول اخذوه من التصورية والجناجة (و) لقبوا (بالقرامطة لان اولهم) الذي دعا الناس
الى مذهبهم رجل يقال له (جدان قرامط وهو احدى فرى واسط وبالخرمية لاحتهم الحرمات
والمحارم وبالسبعة لانهم زعموا ان انطقه بالشرابم اى الرسل سبعة آدم ونوح و ابراهيم وموسى
وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقه وبين كل اثنين) من النطقه (سبعة امة تحموت شر بعته
ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقبى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرب) امام يؤدى
عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) اى عن الامام ويجعل علمه ويخرج به له
(وذو مصصة بمص العلم من الحجة) اى يأخذ منه فهذه ثلاثة وابوابهم الدعاء فاكبر) اى داغ اكبر
هو رابعهم (رفع درجات المؤمنين و) داع (ما ذون يأخذ اليهود على الطالين) من اهل الظاهر
فيدخلهم في دمة الامام ويقبى لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومك) فدارت تحت درجته
في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (مخجج ويرغب الى الداعي
كاتب الصادق) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث يرغب
عنه وطلب الحق اداه المكاب الى لداعي الما ذون لياخذ عليه اليهود قال الامدى وانما سموا مثل
هذا مكابا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح
مكئين وهو سادسهم (ومؤمن يذمه) اى ينبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن
بالعهد ودخل في دمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذي ذكرناه (كالمسلمات والاراء
والبحار) و(ابام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهي المسدرات امرا كل منها سبعة) كما هو
المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذا تطلع طائفة منهم بابك الخرمى في الخروج) باذريجان وبالحجرة للسهم
الحجرة في ايام بابك او سميتهم) الخلفاء لهم من (المسلمين جبراء وبالا سماعيلية لان ائمتهم الامامة لاسماعيل
ابن جعفر) الصادق وهو اكبر ابناءه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل) واصل دعوتهم
على ابطال الشرايع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راوا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع
على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا اقتدا كروا ما كان عليه اسلافهم
من الملك وقالوا لاسيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الملك لكننا نحتاج
تأويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلهم (ورأهم) في ذلك (جدان قرامط وقيل عبد الله بن عيون القدياح واهم في الدعوة)
واستدراج الطغام (مراتب الذوق وهو تفرس حال الدعوة هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا
القاء البذر في السجدة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج) اى في موضع
فيه فقيه او متكلم (ثم التأسيس باستمالة كل احد) من المدعوين (بما عيل اليه) بهواه وطبعه (من زهد
وخلاعة) فان كان عيل الى الزهد زيد في عينه وقبح نقضه وان كان عيل الى الخلاعة زيد بهوا قبح
نقضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول
ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور (وقضه صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب
احدهما دون الآخر (و) وجوب (الفيل من المني دون البول وعددا لركعات) اى لم كان بعضها ار بما
وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء
ويطوون الجواب عنها (ايملق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو امر ان الاول (اخذ الميثاق
منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ الميثاق واليهود ويستادوا على ذلك بقوله تعالى واذاخذنا

من النبيين ميثاقهم ثم أخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يقضى لهم سوا) الثاني
(حواله على الامام في حل ما حكل عليه) من الامور التي اقامها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد
حتى يرتقى من درجته وينتهي الى الامام (ثم التأسيس وهو دعوى موافقة اكار الدين والدنيا لهم
حتى يزداد به) الى ماداه اليه (ثم التأسيس وهو عهد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) ويكون
سائقه الى ما يدعو اليه من الباطل (ثم الخلق وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السليخ
عن الاعتقادات) الدينية (وحديث) اى وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك (باخذون في) الاباحة
والحث على (استعمال اللذات وتأويل الشرايع) كقواهم الموضوع عبارة عن موالة الامام والتيم
هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول
يدل على قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم
الى من ليس من اهله بغير قصد منه والفيل تجديده العهد والركاة تركية النفس بمعرفة ما هم عليه
من الدين والكعبة التي والباب على والصفاء هو النبي والمروة على والبقات الاشياء والتلبية اجابة
الدعوة والطواف بالبيت سبعاموالة الائمة السبعة والجنذ راحة الابدان عن التكليف والتار مشقتها
بمزاولة التكليف الى غير ذلك من خرافاتهم (ور من مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم
ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضى المشاركة
بينه وبين الموجودات وهو تشبيه واننى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو
واهب هذه الصفات ورب المتضادات (ور بما خلطوا كلامهم بكلام الملاسفة) فقالوا انه تعالى ابداع
بالامر العقل التام وتوحيده ابداع النفس التي ليست تامة فاشتات النفس الى العقل التام مستفضة
منه فاحتاجت الى الحركة من نقصان الى الكمال ولما تم الحركة الاياتها فحدثت الاجرام الفلكية
وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة الغصورية وتوسط البساط
حدثت المركبات من المعادن والنباتات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداد له نفس الانوار
القدسية عليه واتصاله بالعالم العاوى وحيث كان العالم العاوى مشتملا على عقل كامل كلوى ونفس
ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى
النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعرف طرق النجاة نسبة
النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق
وكا ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق
والوصى وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامدى هذا ما كان عليه قدماءهم (وحين
ظهر الحسن بن محمد الصباح جد الدعوة على امة الحجة) الذي يؤدى عن الامام الذي لا يجوز
خاولة زمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج الى العلم) ثم انه منع الدوام عن الخوض
في العلوم والخواص عن النظر في الصكب المتقدمة تلا يطلع على فضائلتهم ثم انهم تغلبوا
ولم يزالوا مستهزئين بالثواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم
وخافت ملوك السوء منهم فظهروا اسقاط التكليف والاباحة لمحرمات وصاروا كالحيوانات
الجمادات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتبعه (واما زبدي)
وهو المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق) الجار ودية اصحاب ابى الجارود
الذي سماه الباقر سرجو يا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة
(على على وصفا لاسمية والجدابة كفرها بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبي والامامة
بعد الحسن والحسين شورى في اولادها فخرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر
واختلوا في الامام المتظنرا هو محمد بن عبدالله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في يوم المنصور
فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يزل او) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب
طالقان الذي اسرى في ايام التتصم وحل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه

هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة في نفسها الا يرى الى قوله وحيتذ يلزم اقصام النبي عليه السلام ويبقى البعثة عينا فقدر قوله وبهذا يعلم الجواب عن الشاى وهو ان يقال الخ) لا يتخى ان اخذ هذا المعنى من عبارة النصف لا يجوز عن بعد والاوجه ان يجعل قوله ينصب دليلا او يتناقض علما ضروريا باشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل او خالق العلم الضروري بهما من غير اقرار كلام من شخص اذ الكلام في الامتناع الذاتي لا في نفي الواقع ويمكن ان يحسب عنه ايضا بان ليس كل جسم يمرى كالهواء ومنها الجن والملائكة واوسلم فيجوز ان يحسب الماني في الخواص فان الكلام في الامتناع الذاتي فليأمل قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قبل اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا يصح الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد بمجرد دفع كلام الخصم قوله وذلك كالاحداث) قبل المنذور المذكور في التيقن عدم الفائدة وهو لا يوجد في الاحداث فتأمل قوله وهؤلاء كلهم احنوا الخ) لا يتخى انتقاض دليلهم ببعثة ما عترفوا به من الانبياء المذكورين قوله ومن انعدامها الذي نقول نحن به) ذكر الانعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمى يتوقف على امكان البعثة والمجزة وهذا اول المسئلة قوله او فلا يكون حيث خرقا للعادة) فيقول هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمجزة وغير متناول للمجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق مرارا مثلا خارقا لخروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة اخرى

ان لا يؤمن من الحق كونه مشروعا اذ لا زاع في بطلانه شرعا
قوله كعبه ليدن الاعصم مع النبي عليه السلام (روى انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة وترده في بئر فرض عليه السلام وزل المعوذتان واخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاوبه فقال عسا عليه وكان ككافرا آية انحلت عقدة ووجدت بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكثرة في انه معجزة لا لانهم ارادوا به انه محزون بواسطة السحر وما شاء من ذلك
قوله ومن انكره من القدرة (قال القدرة السحر اذ لا مالا حقيقة كالتعبية التي سبها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واخفاء قوله تعالى في قصه موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انه سانسى اوجب يجوز ان يكون سحرهم ايضا ذلك الخيل وقد وقع ولو لم يكون اثر في تلك الصورة هو الخيل لا يدل على ان لا حقيقة له
قوله وقال آخرون هو كافر (وجوب القتل لا يلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال آخرون آه قوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله جدا وان لم يكن كافرا تاما
قوله وحشد فلا بد من احدا من آه (يمكن ان يقال لاحاجة الى شيء منه الجواز ان يخاف الله تعالى العلم الضرورى بكذبه او ينصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا
قوله لا يبلغ الكرامة درجة المعجزة (هذا من دون بيان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روي مثل ذلك عن كثير من السلف واذا قيل ان الامة مرآة تبينهم فواقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لامتة اذا كانت على طريقته
قوله وعن السادس اذا اتى الخ (هذا هو الجواب عن اول الوجوه المذكورين في السادس واما الجواب عن الثانية فيجوز من جواب السابع
قوله بيان الملازمة ان التواتر الخ (يمكن بيان الملازمة مثل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فاذا افاد السابعة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد اثنائة والتسعون الى ان يبلغ الواحد

وانكر واموته (و) هو (يحيى بن عيسى صاحب الكوفة) من احناف زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثائرة وانكر واقبله في السليمانية هو سليمان بن جبر قالوا الامامة شوري (فما بين الخلق) وانما تتقدم رجلين من خيار المسلمين (وتصح امامة الفضول مع وجود الفضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الا في البيعة لهما) مع وجود علي لكنه خطأ لم ينه الى درجة القس (وكفروا عثمان وطلمة والزبير وعائشة في البيرية هو بنير الثوي) وافقوا السليمانية الا انهم (توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة في الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة وقوا فيهم وسافوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في النصوص عليه (بمنه) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبمنه علي بن موسى الرضا وبمنه محمد بن علي النقي وبمنه علي بن محمد النقي وبمنه الحسن بن علي الرضا وبمنه محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى عمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب ما خروهم الى معتزلة) اما عبيدة او فضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد في الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كاعليه السلف (و) الى (ملحقة بائسرة الضلالة) الفرق الثلاثة من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق) المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند الحكمين (وما جرى بين الحكمين) وكفروا وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجوز ايمانهم تراقيمهم (قالوا من نصب من فريش وغيره وعمل فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان) واكثر الصحابة ومركب الكثرة * اليهسية هو من ينصب من جابر قالوا الايمان) هو (الافراد والعلم بالله وبما جاءه الرسول في وقع فيما لا يعرف احلال هوام حرام فهو كافر او جوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام بعده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لاحرام الاماني قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الي محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضر او غايبا) قالوا (الاطفال كالبهائم ايمانا وكفرا) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قاله وقيل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اي السكر (مع الكثرة) كفروا وافقوا القدرة في استناد افعال العباد اليهم في الازرقه هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالحكمين (وهو الذي ازل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه وهو الداحضام (وابن مجمل بحق) في قتله وهو الذي ازل فيه ومن الناس من بشرى نفسه ابتغاء مرضة الله وفيه قال معنى الخوارج زاهدا عمران بن حطان

باضرية من تقي ما اراد بها * الا يبلغ من ذي العرش رضوا
اني لا ذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميرانا
(وكفرت الصحابة) اي عثمان وطلمة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (بحرم النقية) في القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونساءهم ولا يرجع على الزنى) المحض اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للذف على النساء) اي القاذف ان كان امره لم يحد لان المذكور في القرآن هو ضيعة الذين وهو للذين قال الامدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المعتذوق المحض ان كان رجلا لا يحد قاذفا وان كان امرا لم يحد قاذفا وهذا اظهر (واطفال المشركين

في التار مع اباؤهم ويجوز نبي كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومركب الكثرة كافر في الجحودات هو نجدة بن عامر الجني منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلواهم واسروا نساءهم ونحوهن قبل القسمة واكلا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يستغفرهم بجهايلهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الذين امر ان احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والافراد يملأ به الرسول جلة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوي ذلك والجاهل به معذوره ولا منهم سوا عاذرية (وقالوا) اي الجحودات كاهم (لا حاجة للناس الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز زلهم نصبه) اذ اراوا ان تلك الرعاية لا تتم الا اماما يحملهم عليها (وخافوا الازرقه في غير التكفير) اي وافقوهم في التكفير وخافوهم في الاحكام الباقية في الاصفريه اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازرقه في تكفير القعدة (عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفي اطفال الكفار) اي لم يكفروا واطفالهم ولم يقتلوا بتخليد في النار (ومنع النقية في القول) اي جوزوا النقية في القول دون العمل (وقالوا المعصية الموجهة للحد لا يسمي صاحبها الا بها) فيقال مثلا سارق او زاني او قاذف ولا يقال كافر (وما لاحد فيه لعظمه ترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزج المؤمنة) اي المعقودة لها هو دجيم (من الكافر) المخالف لهم (في دار النقية دون) دار (العلاية) في الاباضية هو بيد الله في باض قالوا يخالفون) من اهل القلة (كفار غير مشركين يجوز مثلكهم وغنيمة اموالهم من سلاحيهم وكرامتهم) حلال (عند الحرب دون غيرهم ودارهم دار الاسلام الامم كسلطانهم) قالوا (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومركب الكثرة هو جد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخله في الايمان (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى وبغنى العلم كله بقاء اصل التكليف ومركب الكثرة كافر كفر نعمة لا ملة (وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار) وتذهبهم (و) توقفوا (في التفاني اهو شرك) ام لا (و) في (جواز بشة رسول بلا دليل) ومحنة (وتكليف اتباعه) فيما وصى اليه اي تردوا ان ذلك جائز اولا (وكفروا عليا واكثر الصحابة وافقوا) فرقا (اربع) في الاولى الخفصية هو ابو جعفر بن ابي المقدم زادوا (على الاباضية) ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما (فن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جهة اوتار (او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك في الثانية البردية اصحاب يزيد بن ابيدة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سمعت النبي من الجمع يكذب يكتب في السماء) ويزن عليه جلة واحدة (ويترك شريعتهم محمداني ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (وقالوا) اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك (كبيرة كانت او صغيرة في الثالثة الحارثية صحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر) اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وق) كون (الاستطاعة قبل الفعل) الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يتصد لله كان ذلك طاعة في الجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على الجحودات) بعد ان وافقوهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن اطفال) اي يجب ان يبرأ عنه (حتى يدعي الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اي الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين في التاروهم عشر فرق في الاولى الميمنية هو عيسى بن عمران قالوا بالقدر) اي استناد افعال الى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا ير بد العاصي) كاهو مذهب المعتزلة قالوا (واطفال الكفار في الجنة) وروي عنهم يجوز نكاح البنات للبنين والبنات لاولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات (وانسكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة الفسق قرأ ما في الثانية) من فرق الجاردة (الحزبية هو جرة بن ادرك وافقوهم) اي الميمنية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار في الثالثة) منهم (الشعبية هو شعب بن محمد وهم كالميمنية) في دعهم (لا في القدر

من الطرفين والواحدة القرون ومن الاستواء الكذب وقيل المراد بالطرفين والواحدة الخبر الاول والثاني والثالث والاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف الخبرين كما انه يختلف بالوقايح فينبغي استواء الخبر الاول والذي بعده باقيا ما باخ والعلم به مشتمع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية القول والثاني هو المناسب لثاني الجواب التواتر لانه مطلقا اي سواء كان في قرون او قرن واحد فقولنا
قوله عندنا معاشر الاشاعة الخ (يمكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير بناء على اصل الاشاعة لما يرى من قوة العشرة على ما لا تقوى عليه المحسة والثمانية
قوله فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد) قد يقال لاشك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العالم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم فيخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود انفسها واث خبرنا به يمكن رجوع منع التساوي المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر
قوله ضروري عندنا لانظري) انما قال عندنا لان الكمي واما الحسنيين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على انحصار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين السبعة قوم لا يتصور تواترهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة اصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بافعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم بالاصحان الذين لا اعتداهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات
قوله اما الاولى خواترة تواتر الحق باعيان) التائيت في الموضوعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في الحق باعتبار الادعاء
قوله فأتوسر من مثله) قد ذكرنا في حواشي المطول ان قوله من مثله ان جعلوا متعلقا بقاؤنا الضمير الجور ولعلنا لا للوصول في مماثلنا

وان جعل مستقرا سورة فاما راجع اليه
 اولى الوصول فليرجع اليه
قوله وقيل بالصرقة (رد عليه بان الانب
 حيث ترك الاعتبار بلاغته لانه كلما كان ازل
 في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ
 في الاعجاز
قوله واوكان بلاغتهما بلغت حد الاعجاز
 لتبرهن (قيل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن
 نظري لا يبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبيئة
 مع ما فيه من رعاية الشرع
قوله وايس لها خدمين الخ) فسر الكلام
 بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق
 والموافق للكلام الامنى في الابتكار حيث قال
 التفاسير بين الناس واقع وليس له حد يقف
 عنده اذ ما من فصيح الا ولعل غير افصح منه
 ولا يتم ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى
 فصيح لا افصح منه ثم قول الشارح ولا تجاوزه
 معناه ولا يمكن ان تجاوزه فلا يخفى قول
 المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها
 متناه دون الممكن واذا دخل الحد في كلام المصنف
 على ما لا يجاوز الصنعة بالفضل لم يكن ايضا
 مخالفا لكلامه السابق فليأت
قوله سيما اذا تصرف فيه بادي تغير) لمناسبت
 لهذا الكلام ان يورد قبله آية تكون موزونة
 بالتصرف فلا يناسب ايراد قوله تعالى ويحرمهم
 الآية
قوله بالحكمة وعدنها) فيه دفع لما يقال لامي
 لذكر العن والتكرار وابطاح الواضح في اقسام
 الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب
 بان المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل
 فلذا قال واي خلل اعظم من الكلام
قوله انما يجد فيه اختلافا كثيرا) قيل فيه
 من الاختلافات ما يرتقى على اثني عشر الفا كما سمع
 اصحاب القرات يتلون بها اليك
قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الخ) ان اراد
 مجرد الكثرة فالامتناع اعادى ممنوع فان المعاندين
 كثيرون وان اراد جميع المتدين فلا شك ان
 تواطؤهم على الكثرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم
 يكاره والجواب ظاهر بانامل
قوله الثالث انه لا ينصور الاعجاز بالصرقة
 الخ) يخفى ان يقولوا بصرف الدواهي الى
 الممارسة مطلقا بالانشاء الجديد او بما سبق
 فيشذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد

في الرابعة الحازمة هو حازم بن عاصم واقفوا الشعبية) ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر على
 ولا يصبر حون بالبراء عنه كما يصبر حون بالبراء عن غيره في الحساس الخفية اصحاب خلف
 الخسارحي وهم خوارج كرمات ومكران (اضافوا القدر خيرة وشرة الى الله وحكموا بان اطفال
 المشركين في النار بلا عمل وشرك في السادسة الاطرافية) هم على مذهب حرة ورثتهم رجل من
 سجنستان يقال له غالب الانهم (عذروا اهل الاطراف فيما يعرفونه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف
 لزومه من جهة العقل (واقفوا اهل السنة في اصولهم وفي فني القدر) اي استناد الافعال الى قدرة
 العبد وفي بعض النسخ وفي فني القدرة اي فني القدرة المؤثرة عن العباد في السابعة المعلوماتية
 هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو
 جاهل لا مؤمن (وقال الله يد مخلوق لله تعالى في الثامنة المجهولية) مذهبهم كذهب الحازمية
 ايضا الانهم (قالوا يكنى معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن
 (وقال العبد مخلوق له في التاسعة الصلانية هو عثمان بن نبي الصلت وقيل الصلابة الصلابة هم
 كالحازمية لكن قالوا من اهل واستبحار بشاؤنيته وريثنا من اطاعه) حتى يلفوا فبدعوا الى الاسلام
 فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا المسلمين او المشركين (لا ولا يذنبهم ولا عدوا) حتى
 يلفوا فبدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا في العشرة) من فرق الجاردة (الثانية هو تعالين
 حاصر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم)
 ايضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية او عدوا الى ان يدركوا (ويرون اخذوا زكاة من العبيد
 اذا استقوا واعطاهم اهلهم اذا افقروا في فقرهم) اي الثعالبية (اربع فرق في الاولى الاخنية
 اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبية (الانهم) امتاز واعينهم بان (توقفوا في دار النقية) من
 اهل القبلة فلم يحكموا عليه بدين ولا كفر (الامن علم حاله) من ايمان او كفر (وحرروا الاغنياء
 بالقتل) لمخافتهم (والسرفة) من اموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (زوج المسلمات من مشركي قومهم
 في الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفهم) اي الاخنية (في التزويج) اي تزويج المسلمات
 (من المشركين) وخالفوا الثعالبية في زكاة العبد (اي اخذها منهم ودفعها اليهم في الثالثة
 الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالخبر وفي القدرة الحادثة في الرابعة المبكرية هو مكرم العجلي قالوا
 تارك الصلاة كافر) لالتك الصلاة بل (لجهل بالله) فان من علم انه مطلق على سره وعائنه ومجازيه
 على طاعته ومصيبته لا ينصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان تركها كافر
 لجهله بالله لما ذكرناه (ومواالاته ومعاداة له بعباده باعتبار العاقبة) وما هم صابرون اليه عند
 موافاة الموت الا باعتبار انهم التي هم فيها اذهى غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) في وصل
 الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والنياء وان كان كافرا عادته (فاذن فرق الخوارج
 عشرون) لان الجاردة عشر فرق نضها الى الست السابقة تصيرت عشرة وثلاثون
 من الثعالبية والاباضية اربع فرق اخرى فالجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه
 فلا تعتبر الثعالبية طائفة اقسام الجاردة مع فرقها الاربع بل يكفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق
 حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبية معا كانت الفرق كلهم اثنتين وعشرين
 واعتبار احدي الاربعين دون الاخرى تحكم بعض في الفرق الرابعة في من كبار الفرق الاسلامية
 (المرجئة لقبوا به لانهم رجحوا العمل عن النية) اي يؤخرون في الرتبة عنها وعن الاعتقاد
 من ارجاء اي اخره وشه ارحمه واخاه اي امهه واخره (اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان مصيبة)
 كما لا يضر مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي ان لا يهمل لفظ المرجئة (ومرفهم
 خمس) اليونسية هو يونس النمرى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب)
 فن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضرهم ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب
 عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كمال عليه قوله اني واستكبر

وكان من الكافرين في العبيدية اصحاب عبيد الكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا
 غيره) اي غير ذاته وكذا باقي صفته (وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله
 خلق آدم على صورة الرحمن في القسائية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله
 ورسمه وعبادته عندهما اجالا) لا تفصيلا (وهو) اي الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجال
 (مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري ابن الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري
 اهل الذي بالمدينة ام غيره) وحرر الخبر ولا ادري اهل هذه الشبهة ام غيرها فان السائل بهذه
 المقالات مؤمن ومقصودهم بماذكروه ان هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والافلا شبهة
 في ان عافلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) اي القول بمذهب اليه (عن ابن حنيفة) ويعد من
 المرجئة (وهو افتراء) عليه قصده غسان ترويج مذهب موافقة رجل كبير مشهور قال الامدي
 ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا بابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعترلة
 في الصدر الاول كانوا يلقون من خالفهم في القدر مرجئا اولانهم لما قال الايمان هو التصديق
 ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارضاء شاخرا العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه الباطنة
 في العمل والاجتهاد فيه في الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله
 ويرسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله (واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من
 الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان
 الدمشقي وابوشرويون بن عمران والفضل الرازي (و) غولاه كلهم (انفقوا على انه تعالى اوعفا)
 في القيامة (عن عاصم لهما عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار) لا يخرج كل من هو مثله
 (ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من يذهبهم (بالقدر) اذ قد جمع
 بين الارضاء والقول بالقدر اي استناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون
 الامام قرشيا في الثوبانية اصحاب ابن معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة
 والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كلامه او بعضه كفر وليس بعضه بامان ولا بعضه) اي ولا
 بعض ايمان (وكل مصيبة لم يجمع على انه كفر فصاحب يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق
 ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) تكذيب بما جاء به النبي (و) من تركها بنية الفضا لم يكفر ومن قتل
 نبيا اولطحه كفر) لا لاجل القتل او اللطحة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه) وبه قال ابن اراؤدى وبشر
 المر يسي وقالوا السجود للضم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخاصة ومنهم
 من جمع اليه) اي الى الارضاء (القدر كاصالحى وابي شمر ومحمد بن شيب وغيلان في الفرق الحامسة في
 من كبار الفرق الاسلامية (البجارية اصحاب محمد بن الحسين المجازي هم موافقون لاهل السنة في حق
 الافعال وان الاستطاعة مع العمل) ان (العبد يكتب فعله و) موافقون للمعترلة في فني الصفات
 الوجودية (وحدوث الكلام) وفي الزونية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد
 (وفرهم ثلاث في الاول البرغوثية قالوا كلام الله اذ اقرى عرض اذ اكتب) باي شيء كما (فهو وجسم
 في الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر
 في الثالثة المستدركة استدركوها عليهم) اي على الزعفرانية (وقالوا انه) اي كلام الله (مخلوق مطع) قال كذا
 وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المعقد عليه (في نفيه واولانها بما هذه الصورة
 حكاية) اي حلتا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف
 والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفا لكلام كذب
 حتى قواهم لاله الله) فانه كذب ايضا في الفرفة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر
 استناد فعل العبد الى الله في الجبرية متوسطة) اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين
 الجبر والتفويض (ثبت للعبد كسبا) في الفعل بلان تأثير فيه (كالاشعرية) والبجارية والضرارية
 (وخالصة لا تشبه كالجبرية وهم اصحاب جهنم صفوان) التزمذي (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة

قوله وليس اذالم يكن الخ) به اندفع ما ورد على
 مذهب القاضي
قوله هذا وانما اختاراه مجر بلاغته) لم تعرض
 لردع الشبهة الواردة على كون المجز النظم
 القريب وكان ذلك لانه قول مرجوح لاحاجة
 الى الذب عنه
قوله وايضا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى
 فانوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه مجز
 قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي
 في اثبات النبوة كون المجموع مجزا والكلام
 فيه لافي توجيه تلك الآية على انها قد يحتمل
 على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا
 جدا قبل الشبهة باقية اذ يقاس السورة الطويلة
 الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول
 او ان يقال ان باخ قصيدة لا تخاف من قصور بقوت
 به حسن البلاغة فليأت
قوله مروى بالاحاد الخ) وقال الامام الرازي
 هذه الرواية مختلفة لانه قد ثبت ان النبي عليه
 السلام هو الذي نزل جمع القرآن
قوله منقول بالتواتر) اي ما من آية الا وقد
 حفظها جميع قوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ
 حفظه القرآن كله في عهد النبي عليه السلام
 حد التواتر اذ روى عنهم سنة ثمان وفيه بحث
 وهو ان منقولة بمجموع القرآن بالتواتر لا يقدح
 في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور
 لاحتمال ان لا يثبت عند النكر بالتواتر وقت
 الاختلاف وان لا يثبت بعد ثبوت التواتر وجوابه
 ان المروى بقية بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة
 من الزمان على خلافه فان الامام في نهاية القول
 روي ان ابن مسعود رضي الله عنه كان يترك كون
 الشائخة والمعوذتين من القرآن وبقى على انكاره
 في زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما عنهم وهم
 لم يمتنعوا ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما
 لا بلغت اليها
قوله بل في مجرد كونه من القرآن) اعترض
 عليه بان ماهية القرآن هو النظم المتزل
 من الله تعالى المجز سورة منه فمنع الاعتراف
 بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور الانكار
 اقرآيته واجب بان ماهية القرآن هي المتزل
 الاعجاز بسورة منه وكونه مجزا لا يوجب انكار
 الاعجاز
قوله واما البسلة) جواب عما روى على دعوى
 ان جمع القرآن منقول بالتواتر

٢ قوله واقلها نلت آيات) فان قلت كيف يصح دعوى تجاوز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر على اكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب اشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت نبيا بصيرا فان هذه احدى عشرة آية صدرت عن عن موسى عليه السلام قلت المحكى لا يلزم ان يكون بهذا النظم

قوله ان حذو الحجر تخييل وتوهم قبل هذا
مبيل الى مذهب الاعتزال اللهم الان ايدني
ان سهر سحرة فرعون كان تخيلا وتوهما
قوله ليس يعجز عنه هذا القائل (كنه لا يعجز
وقد قال الله تعالى فلباوا بحديث مثله وقال الله
تعالى فاقوا بسورة من مثله لكن ورود الازام
من جهة اخرى لا يضر في هذا التقاسم كما اشرنا
اليه فاستأنل

قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر فان قلت فيه تناقض من وجوه اخر منها ان بين قوله تعالى يومئذ لا يسأل عن ذنبه اناس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله تعالى نور لك لتسألتهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله قلنا ان الذين ارسل اليهم ولنا ان الرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وضر ذلك وقد عرف بقوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال في وقت من اوقات يوم القيامة ولا يكون في آخر وفي مقام من مقاماته ولا يكون في آخر او يقيد من القبول كالتوبيخ او النقر او غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد اخرى لم يهتف التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى فلا تلبس به يومئذ ولا يسألون وبين قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال هذه الايات واما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من اذن صريح وقوله تعالى ولا طعام الا من عذلين فقد فزع بان الايتين في حق الطائفتين من اهل النار اعاد الله تعالى منها

قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه الخ المراد
يقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يشكلم مراعى
حاجبه لان يقصد المشكلم المعنى وتادته بكلمات ٢

او يحكم بحجور ولا ظلم وهو غير متعصب ولا له حيل ولا نهية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والاعداد الحسباني
(حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلق داهل الجنة فيها و
خلود الكفار في النار ويجوز العفو) عن المذنبين في الشفاعة حق وبمثلة الرسل بالجمرات حق من آدم
الى محمد (واهل بيته الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة) والامام يجب نفسه على
المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب في ولائهم
احدا من اهل القبلة الاغابي في الصانع القادر العظيم اوشرك او انكار للثبوت او انكار (ماعلم
بحجته عليه السلام به ضرورة او انكار (لجميع عليه كاستحلال المحرمات) التي اجمع على حرمتها فان كان
ذلك المجمع عليه ماعلم بضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجابا
ظاهرا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعا فاقية خلاف (واما اعداء القائل بمبتدع غير كافر * وللفقهاء
في معتزلتهم خلاف هو خارج عن فتاهاذا) قال المصنف (وايكن هذا آخر الكلام من كتاب المواظف
وقال الله تعالى ان ثبت قلبنا على دينه ولا يفرغه بعد الهداية وبصمنا عن الغواية وبوفقنا للاقتداء
برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طبقات القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو
والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) ولما اقول هذا ما يتيسر لنا بهون الله
وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح مضللاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله مرضين عن
الاطناب الملل والابجاز الخلل ومشير في بعض المواضع الى ما توجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن
ان ينسك به في دفعها من الاجوبة نعم الله به الطالبيين وجملة ذخرا لتابوم الدين انه خير موفق
ومعين * وقد وقع الفراغ من تأليف يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال
سنة سبع وثمانمائة بمحرسة سمرقند صليت عن الآفات وحسبنا الله
ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير * وصلى الله على
سيدنا محمد سيد الانام * وآله الكرام وصحبه
العظام * وسلم تسليما كثيرا
كثيرا آمين

طبع في المطبعة العامرة في غرة ربيع الآخر من سنة اثنين وتسعين
ومائتين وألف من هجرة من له المجد والشرف
على صاحبها افضل الصلوات
واكمل التحيات

قوله ومنها ان القصة الواحدة الخ (وايضا فيه تبيك الحصر ودفع اقوله عند التحدي لجزء قد سبق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها هنا)

قوله: (نقل القصة) وهو قوله حين عرض عليه
الصحف

قوله مثل ان يظن ان المراد الخ) وقيل هذا الكلام لثني توم ان الواو بمعنى اواذ قديكون بمائها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لان اوقديكون عن الخبز فكذا ما هم عنها

قوله وما نقل عنه متواترا فهو بمقال الرسول
عليه السلام ائيل القرآن علم خمسة احم فالح

لا ينبغي ان هذا الجواب لا يفيد عالم بدين .
الاختلاف النقي في الآية الكريمة كما لا ينبغي على
المأمل في غير الشبهة فالصواب ان يبين .
الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة هذا ما

ولا كاسية بل هو بمنزلة الجادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا تصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كانه لو القدرة) لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره الامدي لكان أولى لان جهتها لا يثبت لغیر الله قدرته (والجنة والنار ثقتان) بعد دخول أهلها فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافوا المعزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وبإيجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرح في الفقرة السابعة بحجتها (المشبهة بشهوات الله بالخلقوات) ومثلها بالحداثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقة فهم مشبهة بخلاف الشيعة) كالسبابة والبيانية والغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهيبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة المشوبة كضرب كهمس والهجيمي قالوا هو وحدهم) لا كلاجسام (من لحم ودم) لا كالحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح : يجوز عليه الامة والمصافحة والمناقب للمخاضين الذين يزورونه في الدنيا وزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن التوبة والفرج وسلوني عساوياه) ومنهم مشبهة الكرامة اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام (قبل هو بكسر الكاف) وتحقير الرأه وفيه قبل (الفقه فقه ابي حنيفة وحده) والدين دين محمد بن كرام (واهو لهم) في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنتهي الى من يعاين) وبإل بقله (فاقصرنا على ما قاله زعمهم وهو ان الله على العرش من جهة الملو) مما سله من الصفعة العليا (ويجوز عليه الحركة والوقوف واختلاف ايامه والعرش ايام لا) بلاؤيل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ للعرش واختلف ابعده مثاه او غير) ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم (اختلفوا) هل هو متسا من الجهات (كلها) او (متاه) من جهة تحت (فقط) او لا (اي ليس متاهيا بل هو غير متاه في جميع الجهات) و (فاوا) محل الحوادث في ذاته وزعموا انه لا يتغير عليها (اي على الحوادث الخالصة) دون الخارجة عن ذاته (ويجب) على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و قالوا (التوبة والرسالة صفتان) فاعتان بذات الرسول (سوى اله احي) وسوى امر الله بالتابع (و) سوى (المجرى والعصمة وصاحبها) اي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بهما من غير ارسال (ويجب على الله ارساله لغيره) اي لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) اي حين اذارسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كأي (ويجوز عزله) اي عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لابد من تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد (كعلي وده) لانه لا ان امانة على علي وفق السنة بخلاف امانة (معا وبذلك يجب طاعة رعيته له) قالوا (الايمان قول الدبر في الازل بلى) اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذرحين قال تعالى لهم السبر بكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين وايمان المتناقض) مع كفره (كايان الايمان) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكلستان ليسا بآياتان الا بعد الرد) فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه و- لم كلهم في النار واما الفرق الناجية المستأنة الذين قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما نافع عليه واصحابي فهم الاشارة والسلف من الحديث واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجروا على حدوث المالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود الساري تعالى) خلافا لبطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواء) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للجمع بين القائلين بانه لا يوصف بالقدم (متصف بالم والم القدرة وسائر صفات الجلال) خلافا للغة الصفات (لاشبهه) خلافا للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للباطنية حيث اثبتوا الهين (ولا يحل في شيء) خلافا لبعض الغلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء) من صفات النقص (خلافا لمن جوزها عليه) كما تقدم (مر في المؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما مثله الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) في شيء (الى شيء) لا يجب عليه شيء ان اناب بفضله وان عاقب بعبده لا غرض لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما فعل

٤ قال وقدس عن الشبيه والمثال موجودا بالآباد بالعظمة والكبرياء
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (من شاء الله) ومن شاء عجزه

ثلاثة أنواع أحدها أن تغير الكلمتان والمعنى واحد مثل وأمرؤن الناس بالحل والبالحل وثانيهما أن يتغير الكلمتان والمعنى مثل أن الساعدة آية أكاد خيبتها بضم الهيم بمعنى أكتفها وأخفيها بفتح الهيم بمعنى أظهرها وثالثها أن يتغير الكلمتان ويختلف المعنى مثل كالصوف النفوس في موضع كالعن النفوس وأما أن يكون راجعا إلى امر عارض للفظ وأنه نوعان أحدهما مثل وجاءت مكة الحق بالموت يدل مكة الموت بالحق وثانيهما الأعراب مثل أن ترن أناقل وأناقل فهذه شعبة وجوه من الاختلاف قوله بعضه وأصل واحد البلاغة وبعضه قاصرا عنه (عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالفاخذ الإيجاز وبعضه قاصرا عنه ولما كان يورد عليها أن الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لأن مقدار آية وآيتين لا يجب أن يكون مجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتقائه على أنه من عند الله تعالى وأيضا هذا يدل على أن البشر يقدر على تأليف كلام متجز عدل عنه الشارح إلى قوله حشد البلاغة وأراد به مرتبة البلاغة لانهايتها التي هي مرتبة الإيجاز حتى رُد عليه الاعتراضان المذكوران وأن اجبا عنهما في حواشي المطول قوله وأعلم أن الشبهة الثالثة (الخ) تشير إلى ما في كلام المصنف من الخلل لأنه قال ومن الثالثة أن للترار فوائد مع أنها الاشتغال على اللحن وقال ومن الرابعة أن ما نقل أحاد الخ مع أنها الاشتغال على التكرار قوله أقرت الساعة وأنشئ القمر (روى أن الكفار سألوا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فأنشئ القمر وقيل معناه ينشئ يوم القيمة فمهر عن المستقبل بالماضي لاختلاف وقوعه ويؤيد الأول أنه قرئ وقد أنشئ القمر أي أقرت الساعة وقد خصل من آيات أقرت أنشئ القمر قوله منهم جابر) أفردته بالذكر إيماء إلى أنه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضى الله عنه هو الله الذي تغير العلم حين قال هو لجابر كل ما أعطاه الله لي فانا أخشاه لما قاله جابر رضى الله عنه أنا في مقام أرحم الموت على الحياة قوله ولما دعا للباس الخ (الاسكفة العتيسة صبحهم أي دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم أي بعض إلى منى والملاء بضم الميم والمد الربطية وهي المخفة وإذا خرج نخلتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة منهن صنوف في الحديث عم الرجل صنوايه قوله وكلام الذراع الخ) صليت اللهم إذا شؤيته وبعض أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجي ذلك الوقت فيحرك السم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي ومنه قبل أن الله تعالى أكرمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالشهادة أيضا قوله روى أن راعيا الخ (الحرة أرض ذات حجارة سود كآلة أخرفت بالنار والافعه الجلوس على الاتيين قوله انزع حشفها) الحشف على وزن العلم ولد الطيبة والعشار أخذ العشر وأمل المراد العشار الجائر قوله لودعوت هذا العذوق الخ (العذوق بالفتح الخصلة وبالكسر الكباية وهي من أتمر بمنزلة العنود من الغب قوله الخامس الخ) الخبس ثم يخلط بسمن واقط والتور إناه يشرب فيه يتساوبون أي يجيئون توبة توبة قوله جوامع الكلم (أي الكلم الجوامع للبلاغة قوله باخع نفسك) يخع نفسه بخفافته غما قوله بحجم الإبطال (بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه أي يآخر عن الحرب قوله وشهامة جنانه) شهيم الرجل بالضم شهامة فهو شهيم أي جلد ذي القودان والجنان بفتح الجيم القلب قوله لا كتاب لهم (هذا بالنسبة إلى مشركي العرب خاصة وإن كانت البشة عامة قوله من باب برهان الم) قبل البرهان الذي هو الاستدلال بالعلة على المعلوم وكون ما ذكر من تميم مكارم الأخلاق وغيره علة للنسبة أنما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا إلا أن يحمل على العلة السادية قوله الالعسوية الخ (احتجوا بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه وجوابه أن المراد بالقوم يحمّل أن يكون قوما نشأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لامتته على أن تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى أنه مبعوث إلى كافة الأمم لا إلى العرب خاصة قوله لكن التسخير أمر الخ) فحينئذ يرد عليهم أنه جاء في التوراة أن الله تعالى قال لا آدم عليه السلام وحواه قد اخل لكما كل ما دب على وجه الأرض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاثنين في شريعة موسى عليه السلام مع إباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة التسخير مطلقا قوله أي لا يعلم فوائدها (حل الكلام على حذف المضف ولم يحمله على ظاهره من عند علم المصلحة فلا يخلل الحصر في جهل المصلحة والبداهة لأن عدم علم قوائدها حينئذ أمر ثالث فأمثل قوله والجواب أنه لا يجب الخ) وأيضا لا يلزم أن يكون أهمالها بلا سبب بداهة لأن الفعل والترك ففعله تارة ويترك أخرى لا لاجل أنه ما كان ينبغي وأن سمي مثله بداهة فقد لانس استحالته قوله ولك أن تحمل المحكوم عليه الخ (هذا هو الظاهر لأن أحكام الانجيل بقت إلى ظهور دين الإسلام ولا شك أن بعض الناس أدركوا كلا الحكيمين في بداية الإسلام قال قلت كيف يدعى اختلاف العقليين المتعلقين للحكم التامخ والتسوخ وقد ثبت أن خبر

(نسخ)

نسخ الصلاة إلى بيت المقدس بلغ أهل قباوهم في صلاة الظهر فقولوا إلى الكعبة بلا نقض صلاتهم فالحدود الحكيم قلت بل اختلف مورد ما باعتبار جزئي الصلاة قوله وأما الثالث الخ (فيه بحث لأن النص يدل على شرعية وجبة إلى زمان ظهور التامخ قوله والجواب منع تواتر ذلك) على أنه كثيرا ما يعبر بالتأيد والدوام من طول الزمان قوله كافي زمن بحث نصر) قيل عليه أن بحث نصر إنما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق الأرض ومغار بها اللهم إلا أن يمتنع انتشارهم في ذلك الزمان قوله لا أدى إلى إبطال دلالة الهجرة (قيل لأنهم ان الكذب فيموسى دعوى الرسالة مما يبلغونه إلى الخلائق يؤدي إلى إبطال دلالة الهجرة فإن الهجرة إنما تدل على صدقه في نفس دعوى الرسالة أو فيما يبلغه عن الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة المقرونة بإظهار الهجرة وجوابه ما مر من أن الخارق لا يظهر على يد من يكتب عمدا فالهجرة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن الله تعالى حالا واستقبالا قوله وأيضا ما ذكره منقوض الخ) النقض بالنسبة إلى ما دل عليه دليلهم من وجوب إظهار الكفر عند خوف الهلاك لأن إلقاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنبه لأبالتسبة إلى ما يفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لأن الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عليه السلام أن إلقاء النفس في التهلكة إنما يلزم إذا لم يكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان طالبا كادل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا أنتي معكما أي بالحفظ وانصر بعد قول موسى وهارون عليهم السلام ربنا اتنا تخافا أن يقرط علينا أو أن يطحن نعيم نهم النقض ببعض الانبياء فإن الصحة غير لازمة فكيف اعلامها الأيرى أن الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحدهم إظهار الكفر قوله (الخشوية) قيل هي بفتح الشين منسوبة إلى خشوية على وزن فعولة وهي قريبة من قرى خراسان قوله بوجع سقوط هيتهم) يرد عليهم أن السقوط في الظهور والصدور غير مستلزم إياه اللهم إلا أن يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة وأوصدت سرا قوله كهر الامهات (المهر زنا وكذلك المهر كهر ونهر قوله ولا شك أن زجرهم إياهم) في كون زجرهم عن المنكر إياه لهم بحث قوله أنا اخلاصناهم بخلاصة ذكرى الدار) أي جمانهم خالصين لنا بخلاصة خالص لا شوب فيها هي ذكرى الدار أي ذكرهم الآخرة دائما فان خلوهم في الطاعة يسببها قوله فلو اذنبوا كانوا من حرب الشيطان) فيه أن حرب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات في آخر سورة المجادلة وأوسلم العموم فهو المذهب الغير الثابت أو العامد قوله التاسع الخ (فيه أنه لا عموم له لجميع الانبياء ولو سلم لا يبنى السهو على أن صحة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم صحته في هذا الاستعمال قوله فان الإتيان بالجمع الخ) قيل عليه لا ينبغي أن الخطاب إنما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر اليهود والنصارى وقلات اللسان ليس مما يعرفه الخطاب أنه كذلك حتى يحتجب عن الإتيان وهو مأمور بالإتيان فلو جوز ذلك لم جواز الإتيان بل وجوبه في الأحكام الكاذبة اللهم إلا أن يشترط تبه الانبياء في الحال وتبنيهم للخطابين فأمل قوله الأول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل يحمّل أن يكون النهي في قوله تعالى ولا تفر يا هذه الشجرة للتدب والتزني وترك التدب من مثله يسمى مصيئا وغواية وظلما قوله (ولأمة هناك) هذا جملة مترضة وخبر أن قوله كان نبيا وفيه بحث وهو أن قوله تعالى أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقر يا هذه الشجرة يدل على أنه أوصى إليه قبل خروجه من الجنة فيسدل على نبوته عليه السلام فيها لا يقل الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه مع أن المرأ لا يتصور نبوتها لأننا نقول المفهوم مما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم في البقعة وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المثلث ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول وأما إلقاء المعنى في الروع في البقعة أو اسماع الكلام في المام ويقال له الوحي والإيحاء أنه وهو المراد بما ورد في حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كسب التفسير فقير يختص به قطعنا وأما أنه ليس له أمة في الجنة فقد يجاب عنه بأن حوا أمه ورد بأن الإرسال إلى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلناك إلى الناس أو إلى قوم كذا ويمكن أن يدفع بأن غير المعهود هو الإرسال إلى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل إليهم موجودا في ابتداء الإرسال إذ لا شك أن البعض الذين يولدون بعد الإرسال يدخلون فيه قطعنا فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسل إلى حوا وبنيها ويكون الموجود في ابتداء الإرسال هو حوا فقط لكن قال في إلباب الاربعين لو كان آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة بشر سوى حوا وكان الخطاب لها بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقر يا والملائكة رسل الله فلا يحتاجون إلى رسول آخر وانت خير

بان ما ذكره يدل على ان الوحي المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فكان الاقرب ان الخطاب بلا واسطة مع آدم عليه السلام واما قوله تعالى ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله اعلم قوله وقديقال متى جعل الخ (قيل هذا قريب من الحق لان اول الآية وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كابدل عليه ضمير الجمع في بشر كون في آخر الآية قوله وقديقال ابن عباس رضي الله عنه الخ) المذكور في الاربعين انه روى عن جعفر الصادق رضي الله عنه ان الله اوحى اليه اني اتخذ انسانا خليلا وعلامة اني احبى واميت بدمائه وهذه العبارة اظهر مما في الكتاب قوله قلنا هو الخ (قيل وايضا يجوز ان يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسألوههم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف سيما مع وجود بل قوله قلنا الله تعالى اخبره الخ) وايضا يحتمل ان يكون سقيا في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا او كان على تأويل الاستقبال كما في قوله تعالى انك ميت او اراد سقم القلب من الحزن بسبب حنانه القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد تصويره بصورة الكذب فذكره في مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لا يصلح منه عليه السلام قيل ويمكن حله على انه من الكذبات المباحة للتخلص عن بد الظالم والتولى عن مجتهمهم قوله اي قول موسى عليه السلام للجنس (قيل يحتمل ان يكون هذا من موسى قيل النبوة لانه بعدما ارسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبي عليه السلام الا ان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ تطلق بان الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاسمي وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بايعة فاجاب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا فاحسب الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو يجمع البحرين وكان الخضر في ايام افرديون الملك وكان على مقدم ذي القرنين الاكبر وبنى اليوم موسى عليه السلام والله اعلم قوله وسائل الى القتل والزنا (فيه نظر اذ لم يستند اليه الزنا في القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له قوله وزعموا انهم الخ) الاظهر ان يقال واطهروا انهم كالا يخفى قوله حين اساء الظن بالصوف (اذا كان المظنون شرا او ما يجري مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق محسن الظن في جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال اساء الظن قوله الصافات الجياد) الصافين من الخيل القاسم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر قوله سقاء من العينة (العينة بالعين المهملة شهوة اللين يقال عام الرجل يعمى ويعام صيغة والقيم بالعين المجرمة العطش والخوف وهذا وان كان انساب السباق الا ان النية بالناء لم يذكر في الصحاح وانما المذكور القيم بدونها قوله اي امره) حل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر قوله لان رباط الخيل (الرباط الرابطة وهي ملازمة تفور العدو ورباط الخيل مرابطتها ويقال رباط الخيل الحس فافوقها قوله وقصته الخ) لا يرقا لها دمع اي لا يسكن من رقا الدمع رقا رقا ورقا اذ اسكن والولاد جمع ولينة وهي الجسارية والقلاة المفاخرة والجمع القلا قوله فتخاف الشيطان ان يهلكه (الشيطان منصوب بترفع الحافض اي من الشيطان قوله قائمة على جميع الممالك) ان قلت يكنى في الاعجاز حينئذ ان يعطى ملكة قائمة على ملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدى قلت يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدى من غيري في زمانى ويقرب منه قول القاضي اي لا ينبغي لاحد ان يسلبه منى بعد هذه السلبه قوله او اراد ضالا في امور الدنيا (قيل انه عليه السلام ضل في بعض شباب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين قطعت وجات به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وقادتها التاكيد كقوله يطير بجناحيه او الاخرى من التأخر في الرتبة قوله تلك الغرائق الدلى (لغريق بضم الغين المجرى وقبح النون من طير الماء طوى يل الغرق واذا وصف به الرجال قواحدة غريق وغريق بكسر التين وقبح النون فيها وغريق بالضم وغريق وهو الشاب الناعم والجمع الغرائق بالغيم والغرائق والغرائق وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل التطلق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطلق خصوص القصة والتشور في الثاني دون الاول قوله وكان وصفها بكونه زوجا له كذبا (فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر او باعتبار الزوجين ومثله مجاز شاع لا يكون كذبا لما ذكر في المقام وغيره من المجاز يفارق الكذب قلت هذا مما يكون مجازا مقارفا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لا يخفى قوله لكن وجب على الزوج (تطليقها)

تطليقها) فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت له كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور قوله الرابع ما كان لبي الآية (روى ان النبي عليه السلام اتى بسبعين اسيرا يوم بدر فبينهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب واستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبهم فعمل الله تعالى ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بهما اصحابك وقال عمر رضي الله عنهم كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال سعد بن معاذ الانحاض في القتل احب الي فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية قوله الخامس عفا الله عنك الآية (روى ان رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم الى بيوتهم وكان في وقت عسرة وفتح وقبط مع بعد المقصد وكثرة العبد وامتدأذن طائفة منهم في الخلف واعتلوا بمال فسمع عليه السلام مصاديرهم واذن في الخلف فنزلت الآية وانما عافيه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام لانه كان عليه ان يتخص من كنه معاذ يرهم فقصر في ذلك قوله الجواب انتهى لا يدل على الوقوع (قيل او لم يجوز ان يكون النهي نسخ ما اتيه سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يثبت اليه في هذا المقام كابدل عليه الرجوع الى كتب التفسير قوله على انك اعنى فاسمى باجارة) اي اتزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته قوله وانت خير بان هاتين القادتين الخ (قديم ما ذكره في القادة اشابة الا ان يقال المراد بمجوع القادتين وقديقال ان اريد بالشك ما بين الوهم كما هو شائع في متاعهم العرف لا يترتب القسامة الاولى ايضا الاعلى الرجوع على تقدير الشك فتأمل قوله لان المساهية الحقيقية الخ) ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة بناء على قول القلاءفة والاذهى عندنا امر عدمي كابدل عليه كلامه قوله خاصة في نفس الشخص (الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة بالعبد ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية قوله اذ لامدح ولا ثواب) اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان المحبة يكتفي في مطلق المدح على ما سبق واما الثواب فالما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جرى العادة فتأمل قوله وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه الخ) وايضا الشبهة وصف بالقيح اهانة للموصوف والمجيب والتزكية وصف النفس بالجليل تعظيما وتجيلا وغرض الملازمة ما كان ذلك بل كان تذكيرا ما ينهكانم الغاوث والسؤل عن الحكمة مع ذلك قوله للقلية (هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقديقال الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملازمة لكنه استغنى بذكر الملازمة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتسذال لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به والضيق في فسجدوا راجع الى القليلين وكأله قال فسجدوا مأمورون بالسجود ولا يلبس كذا ذكره القاضي قوله مسمين بالجن) روى ابن عباس رضي الله عنه ان من الملازمة ضربا يتو دون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من الجن وهو التستر وكان من الملازمة طائفة متسترين اي غائبون عن الرؤية لعلهم يفتهم ورفعته منزلتهم لارونهم الملازمة التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن قوله لانقلا ولا ابنا) واما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا يتلقون الامور انشائية من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلها الله تعالى ليعلم السحرة كيفية الناس ليعلموا الفرق بين المجرى والسحر ولا ذنب فيه كذا في الباب قوله وان الظن لا يغني الخ) قيل هذا جار في الدلالة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن قوله في تفضيل الانبياء على الملازمة) قال الشيخ العرفي في الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملازمة افضل فقلت يارسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الى ان قد علمت اني افضل الناس وقد صرح عندكم وبنت وهو صحيح اني قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاه ذكرته في ملاه خبر منهم وكما ذكر الله تعالى في ملاه انافهم فذكر الله تعالى في ملاه خبر من ذلك الملا الذي انافهم ولمن لا يسلم حجة واقعة ان يجب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خبرية الملا يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملازمة المرفين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لا يتناقى ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عليه السلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر قوله الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نياقي الحجة اذ لامه هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واما اني فضل غير النبي على الملازمة لمقرين فهو بمعنى ان من ليس نياقي الحلال ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم لكن هذا الدليل انما يثبت اذا كانت الملازمة المأمورون بالسجود الجميع لاملانة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان الذين عندك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على ان الملازمة المقرين لا يسجدون الا لله تعالى فان تقديم ماحقه التأخير بقيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديمه يجوز ان يكون للاهتمام والرعاية على الفاصلة (تطليقها)

فإن دلالة التقديم المذكور على المحصر ليست بكلية كما تقرر بوضوح في المعاني ثم إن قوله تعالى كلهم أجعلون نياكيد بن يدل على صدور السجود من الجمع وشمول الأمر إليهم فثبت المطلوب **قوله** وعكسه على خلاف الحكمة (يظهر أن أهل السنة يقولون رعاية مقتضى الحكمة وإرغام بقولها **قوله** وأخدام الأفضل للفضول مما لا يقبله العقول) وإما قوله عليه السلام سيد القوم خادمهم ففي الاستعارة والتثيل فإن الخادم كالسيد في إصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بأن الخدمة من عند نفسه غير الأمر بالخدمة الذي هو معنى الإخدام وفيه الكلام والحق أن التكليف يختلف حسب اختلاف المصالح والأزمان ولذلك اختلف الشرائع فعمل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجد الملائكة له وفي زمان آخر عكسه وقد يؤيد ذلك بأن الحكمة في أمرهم بالسجود على ما روى في التفسير أظهر ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك أنما يظهر بأمر الأفضل أو المساوي **قوله** وإيضاح الخ (وإيضاحه أن يكون هناك حكمة أخرى لانعها **قوله** لانا نقول قوله أرايت الخ) قيل هذا انما يدل أن إبليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلهذا أمر بميافهم منه التكريم ابتلاء لا تكريم بما لو صح فالدليل هذا القول لا الأمر بالسجود وجوابه ما سمعته من الأستاذ المحقق وهو أن سنة الله سبحانه وتعالى جرت في كلامه على أنه تعالى إذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقتها للواقع وبهذا ردد على من قال أن قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام أن يزوجه بنته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكايه عنهم بل أنكار قالوا لقد علمت ما لنأق بك من خلق واذنبت بهذا أن الأمر بالسجود كان للتكريم كان نفس الأمر به دليلا على المطلوب كما لا يخفى **قوله** لأن الآية سقت لذلك (فيه دفع لما يقال أن لهم علوما جادة أضاف السلم بالاسماء لما شاهدوا من الألواح المحفوظة وحصلوا في الأزمنة المتطاولة بالجناب والانتظار الذاتية فلا يلزم ما ذكره فضيلة آدم عليه السلام منهم ووجه الدفع ظاهر **قوله** واشق فنكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم فيه بحث وهو أنه قد سبق أن المراد بالحديث هو أن الأشق أفضل بعد المساواة وفي وجوه المصالح فعمل في عبادة الملائكة مصالح لا تنحصر فلا تنبأ فضيلة عبادة البشر منهم وإن كانت أشق ويمكن أن يقال ما ذكرته احتمال فادح في التيقن لا الظن وهذه المسئلة وإن كانت من المسائل العلمية لكنها يمكن أن يكون فيها باطن والتخمين للجزء من القطع واليقين **قوله** بل كالاتها كلها بالفعل (هذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني **قوله** ونسبة النفوس كنسبة الأجساد) أي نسبة النفوس إلى الروحانيات كنسبة الأجساد إلى الهياكل العلوية فكما أن الهياكل كل أشرف كذلك الروحانيات **قوله** الروحانيات قوية الخ (لا يخفى أن هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الأرضية التي لا تنزع في فضل الأنبياء عليهم السلام عليهم **قوله** مبنى على القواعد الفلسفية (فإن الملائكة عندنا أجسام أطيقة لأن قبيل المجرىات وكون كالاتهم كلها بالفعل منوع وإيضاحها لهم بالكوائن ماضيةا وآتيها غيرهم سلم **قوله** فتدبر) أي لتطلع على أن ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم **قوله** فنها مثل ذلك الخ (أي جعلها متميزة قبل الإحسان منع النبوة وسنده ما سبق فتاينه التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والأفاني يتصور من النبي الجهل بهذه المسئلة حتى يحيل كلام الشيطان حقا **قوله** الجواب أن النصارى الخ) وقد يجاب أيضا بأن معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى إلا أن الغرض الأصلي الرد على الأول فقدم والتقريب ظاهر هذا وقد اجاب في باب الأربعين بأن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على الفضول ترجيح شيء على الفاضل وبأن الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الأول بأنه لا فائز بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء عليهم السلام وفيه ما فيه **قوله** قال الامام الرازي في الأربعين الخ (الظاهر من قوله بنكرون كرامات الأوليه أنهم ينكرون جوازها فتأخذ النقل على هذا ظاهر ولك أن تجعل فائدته بيان أن الخلاف المذكور في المتقيد الوقوع في الجواز **قوله** مما لا يقدم عليه منصف) أما على الأول فلأن المجزئة يجب أن تكون مقرونة بالحدى وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليتمكن الاستدلال بها وما ذكر من الأمور ليست كذلك كيف وأو كانت هذه الأمور مجزئة لذكرها عليه السلام لعلم كيفية حدوثها والتل منصف لقوله تعالى كما دخل عليها زكريا المحراب وجد عند هارزقا قال يا مريم أتت لك هذا وأما على الثاني فلا أنه لو كان أرهاصا لعيسى عليه السلام لما عمت مريم من إن حصل ذلك على أنه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم إن هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال مريم ولا ذكر فيها زكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام **قوله** وهي أحضاره الخ (هذا على الأكثر وقبل الذي أحضر العرش

هو المحضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام أولئك يله الله تعالى به وقبل سليمان عليه السلام نفسه قوله
 المرصد الثاني في العاد المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان اوزمان حقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا
 الرجوع الى الوجود بعد الفناء ارجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الممات والارواح الى الابدان
 بعد المفارقة واما المعاد الروحاني على ما رواه الفلاسفة فانه رجوع الارواح الى ما كان عليه من الجرد عن علافة البدن واستعمال
 الآلات قوله لذاته لا يتمتع بوجوده الثاني الخ) اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا للماهية
 المعدوم الموصوفة بطرياق العدم لازمالها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانفناء سبب الامتناع
 اعني طرياق العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود تمتع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية
 الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود تمتع الوجود فكذا التقديم قلت اليراد المذكور منع وسند
 في الحقيقة فذكرته ان كان ممنا لسند لم يفسد وان كان لبطالة لم يتم الابطال لانه قياس فقهي لا يسمع في العقليات والوسم
 فابطال للسند الاخص ان قد يستند المنع بما اشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود قوله قلنا الوجود امر واحد الخ)
 قبل لاتزاع في حقيقة هذا المقال لكن لا اثر له في دفع السؤال اذ لا شك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم الخصوص
 الا يرى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به المتع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق
 الوجود لا الوجود الخصوص الا يرى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا
 الامكان عبارة عن لاقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود
 المعارض ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يتمتع انصاف
 ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يتمتع انصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
 الذاتي فنقول المصنف واوجوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تنطبق له بكلام المعارض لانه لا يقبل بهذا التجوز ولا يلزمه ايضا
 ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولوجوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا قضى لذاته امرا يجب ان يقتضي
 الوجود المبسود ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج
 فالمعارض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبدأ والمعاد متغايران
 بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الانصاف باحدهما ولا يقتضي عدم الانصاف
 بالآخر ولا يناق في هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال في تمام
 دليل امكان الاعادة لأشبهة ان انصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير متع فاذا امتنع انصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق
 بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا من احد القيدين او كليهما لكننا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع
 والامتنع تصفيا بالحدث وكذا المسبوقية بالوجود والما تصف بابقاء على ان الوجود السابق ان لم يقد زيادة استعداد الانصاف
 بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تقتضي منع ماهو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة
 ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني العود غير متع والله اعلم قوله اي
 ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الخ) قيل الاقرب ان نعمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت
 من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لاعلى اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة
 الانصاف القائمة به قوله باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى) قبل معناه وله الوصف الاعلى الذي اس اسفه مثله
 وهوانه القادر الذي لا يجز عن شيء من انشاء واعادة وغيرهما من المقصورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو
 اهون عليه قد ضرب به لكم مثلا فاما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الآية هو اهون عليه
 فيما يحسب عندكم ويقاس على اصولكم ويقتضيه عقولكم لان من اعاد منكم صنعة شيء كان اسهل عليه ولذلك قيل
 الهاء في عليه راجع الى الحق قوله اما للضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شارح المقاصد بانه يخالف للكلام
 القوم وللتحقيق فان ضرورة مقدمة الدليل لا يجب ضرورة المدعى ويمكن ان يدفع الثاني بان يعمل هذا القول
 على انه نفيه على الضروري او يكون بناء على ان ليس الفرق الا في العبارة اوعلى ان هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب
 فهو فطري القياس فلا يتأتى الضرورية نعم يمكن ان يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بانه لو لم اصل على عدم جواز بقاء
 الشيء والازم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قبل من ان التخلل انما يتصور اقطع الاتصال
 والوقوف في الخلال ولاخلال في الباقي فليس بشيء لان الباقي موجود في طرفي زمان بقاءه وتخلل بين زمانى وجودى

الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاء اعتبار الغابر في الوجود الواحد (قال الاستاذ الحق سلم الله في الدارين فيسبب نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخل وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني والمقدم على التقدّم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورة وانت خير بان الازم تقدم الوجود بالماخوذ باعتبار على ذلك الوجود ما خوذ باعتبار آخر وما له تقدم احد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة اصلا قائل **قوله** اعاده عوارضه الشخصية وعلى هذا يمكن ان يدفع ما مر في بيان الضرورية لجواز مغايرة المساد للبداء بالعارض الغير الشخصية فتخلل العدم حيث غير محال لا يقال هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا تستلزم الاثنية الصحيحة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين الشخصات ونفسها فانها ظاهرة ضرورة ان المقيد بقيد غير المقيد بآخر وهذا القيد يكفي لصحة التخلل وان اريد به انه لا يتدفع به التخلل فيهما وان كان مع تضاريا فبطلانه ممنوع **قوله** لكان هو في كل وقت شخصا آخر (قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت مطلقا من الشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث منه بدون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ لتليذه والفرق ظاهر فان زمان الحدوث دخلا في سعادة الشيء ونحوه ولا يتغير طيب الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوهما لا في زمان بقائها ومنشأ اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منها لتغير الذات كالفضول والصور النوعية واجيب بانه مع كلام على السند مدفوع بان المتغير في الوجود ما لا يتصور هو بدونه ثم ان ما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا **قوله** الثالث الحكم الصحيح الخ (يرد عليه ان توسط امتناع الحكم بصحة العود لا يتفاء التبرر اقل لا فائدة له اصلا اذ لا يتبع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشئ من الاحكام فالاول ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الوجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضي امتنائه **قوله** والجواب الخ (وايضا لو صح ما ذكر لم ان لا يجوز احداث شيء ووجوده اصلا والابصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف بجوار الحدوث وذلك يستدعي التبرر فها هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواب الاعادة **قوله** وانكرها الفلاسفة (الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بها في عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يحولونها من فيل الذات والالام العقلية **قوله** او اكل انسان انسانا الخ (قيل لاحاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة الممورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكلها الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه **قوله** فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (قيل هذا انما يثبت لو كان المعاد هو المبدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعا كما يصحح به بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يتماز عن الاول عند الحس ويشال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قلت فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآتين لا يوجب تضاريا ذى الآلة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب بالذات والالام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يتمازى بها **قوله** وهي الباقية من اول العمر الى آخره (قيل الاظهر ان يقال وهي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي اول تماق الروح بالبدن مما لا يتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببداهته ان ذاته من اول عمره الى آخر ما بق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه **قوله** لا يجب اعادتها في الاكل بل في المأكل (فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء منبثا في الاكل ويحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فاعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية للشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة قبضتها الملائكة باسم الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول فلا دليل قطعا على كونها اجزاء اصلية للمولود محشورة معه لجواز ان يكون اجزائه الاصلية الاجزاء الهوائية التي ينشرها الملاك على الجزء المتوى كما ورد في الخبر الصحيح وايضا اللازم جزاء الروح مع جزء من البدن اي جزء كان

(قوله)

قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة (فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الالم لا انتفاؤه ومن بين عدم حصوله على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الالم حاة الحياة والاندفاع بالوث والعدم ولا يتحقق بعده **قوله** التافين للنفس الناطقة (والقائلان بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبه **قوله** والثالث ثبوتها معا (قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم وتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسماء معاويا يعاد الجسم الاول وورد فيه الروح وهو قول كثير من السليين واكثر النصارى الى ههنا كلامه قائل **قوله** لان القائل يجب بقاؤه مع حصول القبول ليكون متصفا به يرد عليه ان الالم الوجوب فانه ليس معنى قول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متصفا وبجل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للعارض الحادثة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يتعدم في الخارج بطريقتي الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع المتافين **قوله** بخلاف ما نحن فيه (نتحقق الفرق على ما حرر بعض الاذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجوده هو مبين القوام ولا استعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجوده ما هو متعلق القوام به اي مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فناءه اي مستعدا لعدمه عنه فانفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا استحصال كالانها بواسطة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولاً وبالذات الى تعلقها واثانياً وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كافي لفيض الوجود عليها متعلق به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولاً وبالذات الى وجودها في نفسها ليجتمع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والتدفع النقض بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وانت خير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس اذ لا محذور في ذلك كما تحققت الآن وهذا هو الجواب الاجمالي والنقص في مذكور في المطولات **قوله** واما العالة الخ (قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخرية فليس يمكن ان انص عليه نصا الا بالترتيب واطن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ الفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينا برهانها ويعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتماهى ويقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العلية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود تخصصها واية وحدتها تخصصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها نكروته وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا **قوله** لتافئة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة (وحل الجنة فيها على بستان من بستان الدنيا كان في موضع مرتفع تجري بحرى التلاعب بالدين ومزاجة لاجماع السليين على ان الالم في الجنة المذكورة في القصة للهدى ولا مهادود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبت ثبوتها بدونها **قوله** بلفظ الماضي (ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مباينة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق ان الله تعالى لا يمكن زمانيا لا يحسب ذاته ولا يحسب صفاته كان نسبة كلامه الانلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل **قوله** فلان الافلاك لا تقبل الخرق (اجاب عنه في شرح المقاصدين افناء هذا العالم بالكلية واييجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وانت خير بان ما لا يقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد اصلا وان اختلف جهة الحكمين فليأمل **قوله** فلا تخاطبها شيء من الكائنات (الظاهر ان معنى المخاطبة التفتة الدخول والوصول اليه لا ما ذكره الشارح اذ لا ينبغي ان يكون في نحن فلك التدوير فان كونه وفساده

(١٢٦)

لا يضر الخفاء فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو من تأييد لما ذكره الشارح فتدبر قوله واتم لتقولون به (عدم القول به لا يخص بني السبائي اذا تنازع مع التلوي بيد آخر في السماء ايضا بل يدن آخر على الاطلاق فان لم يكن في تقرير الشبهة قوله فينقض بينهما خلا) فان قلت لعل ما ذكره ملاء قلت هم يقولون المائل عالم آخر فيكون كرايا ايضا نعم يمكن ان يقال لانسل ان الفلك بسيط ولا نسلم ان شكله الكرة ولا نسلم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر قوله وانت خير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا (كما صرح به الامام في المختص فالاول ههنا ما ذكره الامدى وهو ان افعال الله تعالى لا يخلو من حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق في يوم القيمة اجبا على المسلمين فلا فائدة في خلقهما الا فيكون ممتعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لانسل انحصار الفاسدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ لا بد في ذلك قوله وجب هلاك اكلاها) يجوز ان يقال فليكن اكلاها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد على يد ذاتها ايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما قطع ديار الشبهة قوله لا متاع تدخل الاجسام) ولاننا لا نسلم في الجنة بالانساق فلو كان السماء والارض عرض الجنة الآن لكنا في الآخرة قوله الجواب منع وجوب الفرض) ولو سلم فاعرض التفضل بالذم فان الوجوب قوله لا نقول استحالة متنوعة (فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجبا ولا شك ان جواز الحمال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالاتباع الى المترتبة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل الفصح العقلي الذي نحن لانقول به نعم ثبت بغير النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا واما انه امر محال في نفسه بناء على انه نقص فممنوع اني ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللاتئة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم ان يأتي به لانه ممتنع عقلا بحيث لا يكون مقدورا له والايكون البسارى تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما اوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلا خلاف منهم فلي هذا اندفاع اصل استدلالهم بما ذكره في حين الجواب محل كلام فليأمل قوله واستحقاق العقاب) اي العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا تجمل اقله بل العقاب ان لم يرد به ان حاصل المعنى كما يشهره لفظه بل قوله لجواز ان لا يخلق الله تعالى الخ) فان قلت لا فائدة لذلك الانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مستحلا على فائدة وحكمة لانرفها مما لا شك في بعده قلت بس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بالانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى ينفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي بالخلوص قوله وما يتك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يجبران عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدينوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكون كل غير خالص عن الخصال مع الامتياز بوجوده اخر فضلا عن الوجه الواحد قوله فان كلامهم مبنى على المحابطة) فيه بحث اذ يصبر ح في المقصد السابع ان قصة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاة للثواب فبناؤه عليه دورا لهم الا ان يقال معنى البناء على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها الاولا واثرا فليأمل قوله فلا يلزم مجاز فيه بحث لان لا مل للخلد اما للساوية من حيث هي اولاه هذا الذمى واما ما كان لا يصح التقي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتأمل قوله وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) يدعون هذا بقضية الاحباط كما لا يخفى قوله لان الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة فممنوع وان اراد انه نقص في الفعل فهو الفصح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه تعالى والاشارة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيقيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب متف في كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا قوله ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا على ما دل عليه قول الشاعر * انى اذا اوعده او وعده * لتخلف ايمادى ونجز موعدى * ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبدلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساد الوجه ان يقال الوعيد مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لاعتقاده وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الوعد في المستقبل بل انشاء عزم على اساقعه وكذا الاعداد فلا كذب في الاخلاف في شيء منها وقيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدى القول البات كقوله تعالى لا ملان جهنم واما عموميات الوعيد مع التصبص على العفو في الجملة فليس من ذلك قوله على ان الكفار (مخلدون)

مخلدون في النار ابدا) واختلف في اطفالهم والاكثر على انهم في النار ايضا لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال صلى الله تعالى عليه وسلم هم في النار وقال المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزوروا زواجرهم وورد اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر في النار وقد يختار المذهب الاخير لانه جامع للحدسيين واماد خواتهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاهم حكم الكافرين في الدنيا لتبعية ابويهم لا يقتضي تبعية اباؤهم في الخلود في النار قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) حتى ان واحدا من متكرري الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابي امحق الاسفرائني فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة القليلة تطبخ بحرارة المعدية وتجري فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة قبل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلى ثم اننا لا نألم بهذه الحرارة فان جازان لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلا يلزم يجوز بقاء الحيوة بها اولى قوله الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأدي الى الموت لجواز ان يتمكن الغازية من ابراد بدل ما يمتلئ من الرطوبة ويمكن ان يدفع هذا بان ما يمتلئ من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحمل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظاهر واما ايراد القوة الغازية فسواء في الضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتفاص وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريزية لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فبكثر لذلك الرطوبات الغريزية وكثرة الرطوبات الغريزية سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال تأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فيبقى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبا ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا ينسب على تأثير القوى والطباع فيما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا بل الكل محض خلق الله تعالى قوله فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لا يجوز ان يرى في النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاول التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة قوله في الاحباط) لانزاع في احباط الطاعات بالكفر واما بغيره فاننبه المعتزلة ونفاه اهل السنة اخبرت المعتزلة بقوله تعالى ولا تنجزوا له بالقول تكبره بعضهم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى لا يتطاولوا صدقاتكم بالنار والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى ويدونها وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حل آية الصدقة على مقارنة المن والاذى اذاؤنا خراجها وابطلاها يثبت مدحهم وذلك الجمل مخالف لظاهر النص ولا داعي لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السببة بالجنة فالظاهر جواز عكسه ايضا قوله الى رعاية الكثرة) لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا يسبيل الى ضبط ذلك بل هو معروض الى علم الله تعالى قوله اييب به) ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسيجي ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه ينابيه بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان قوله بل العكس اولى) قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان اوعيت عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المعتبر اجرها كما مر فيوزن اجور حسنة واحدة ووزار عشر سيئات قوله وقال ابو هاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية قوله فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة اما اذا جوز ان يكون ان البطلان يعقب ان الجماعة لم يرد هذا قوله بان كل واحد من العاملين يؤثر في الاستحقاق الخ) والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيق بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لا ييب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا ييب عليها وبترك العقوبة على العصية بتسديدها فلا يحذور قوله والانساقط) فيه بحث لان هذا الكلام انما يلزم في تقرير الامام الذي اختاره النص لان مذهب الجبائ على هذا القوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحبط السابق ويبقى نفسه قوله فان الحسنة تجزى بعشر امثالها الخ) فيه بحث اشترنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمفاضلة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة المنوعة عندهم هي هذه بمعناها يعني مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا واذا جمل التساوي المنوع على

هذا لم نجد الوجه الاول من الجواب فتأمل قوله ويقاؤون به في غير صورة النزاع) فيه بحث اذا علمهم يقولون لا استحقاق بالصغار الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان يحبوا كبارا منهم عن نكركم عنكم سناكم واما لصغار المرونة بالكبار ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فمهور ان يقولوا تعالى عنها ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول استحقاق العقاب بارتكاب المعصية اصلا وان اؤهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدره العقاب كالايجي على النصف قوله ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) قديقال هذا اما يكون رهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار واما اذا خص بالصغار بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعنا فلا نعم يكون الزمانا للعسرة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغار حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن ان يقال لاشك في عموم الذنب للصغار والكبار ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب امك ولايجي عزمه للصغار والكبار على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيرا لا ينفذ تخصيص ذنب الامه وهو ظاهر جدا قوله انما هي زيادة الثواب) اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكرنا لكنها شافعين النبي عليه السلام حيث نسال الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا اوجب يجوز ان يعتبر في الشفاعة كون الشافع اعلى من المشفع واما القول بان الشافع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى ففيه انه على سبيل الشبه والحجاز اذا الشفاعة انما يطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كأن المشفع له فرد يجعله الشافع شفعا بضم نفسه اليه قوله وهو عام الخ) فيه بحث اذا وابتى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومها كان عزمه ان لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب تقع عظيم فاذا خصص فالامر سهل قوله وفيه بحث لان الضمير الخ) قد يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان التكرار المنفي خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضرورة كاتر في الاصول فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يقال لما كان الضمير للتكرار في سياق التي كان وقوعه فيه كوقوعه فيهم ايضا قوله والخاص مقدم على العام) لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديد الواردة في الشفاعة لاهل الكبار والله اعلم قوله من حيث هي معصية) اي لكونه معصية قال في شرح المقاصد التدم لحوق النار او اطعم الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقر من النار ولا يقرب الرجل منها الا للهدى المعين نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا لاطمع جنة ولا خوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية بعم الكل والله اعلم قوله مع عزم ان لا يعود اليها) اعترض عليه بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المساودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا تطرد في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح وزد بان التدم الخ قوله وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو في المالك كعلقه بالنفي قوله كما في الواجبات) قيل لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نقيضا لا يحصل الا بترك جميع القبيح بخلاف الايمان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدر عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاثبات بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اى رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل باثبات واحد منها دون آخر بل ببيان الجميع كان تمام الامتثال بالتهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلولم تصح التوبة عن بعض القبيح دون بعض ليصح اثبات بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقا فكذلك المقدم قوله احياء الموتى في قبورهم) اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حياة قد ما يات لم يزل ذلك توفيقا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الجوة بدون الروح ممنوع واما ذلك في الحياة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن بشكل هذا يجوابه لنكرهه على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان الكلف الشرايع هو الروح المدرك وهو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يهودا الى البدن ام لا وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضي ان يكون الجواب بالآلة البدن والاشكال مسوق على ذلك فتأمل قوله واخبار مروية عن النبي عليه السلام) روى عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

(اذا)

اذا اقبل الميت آتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر والاخر التبر في حديث طويل قوله احتج الله بقوله تعالى) قيل وصف الموتى بالاولى بشر موتة ثانية وليست الا بعد احياء الموتى فيكون الآية الكريمة حجة على المنكرين لالهم واجب بان المراد الاول بالنسبة الى ما توهم في الجنة قوله فانه يدل على الخوض) اختلفوا في ان الخوض هل هو الكور او غيره استدلل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال في انما حدث امدرون ما الكور قلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعده نهر في عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امي الحديث وقال القاضي الكور نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكور في الجنة اتفاقا والخوض فيها يقال في الحشر يدل عليه ما روى عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سألت النبي عليه السلام ان يشفع لي يوم القيمة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم انما فعل فقلت يا رسول الله فان اطلبك قال عليه السلام اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم الفك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الميزان قلت فان لم الفك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الخوض فاني لا اخطي هذه الموطن الشدة وبالجمله وجود الكور يدل على وجود الخوض لانه اما نفس الكور او مستند منه ينصب فيه ما روى في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنهية من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدره السلامة من النار وقيل ان من يشرب منه من هذه الامه وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظلم بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامه يشربون منه الا من ارتد من الاسلام الصادق عليه تعالى قوله ان كتب الاله التي توزن) وقيل يجعل الحسنات اجساما توزن في الساعات والسيئات ظلية فتوزن قوله اعلم ان الايمان في اللغة التمسك بقى) افعال من الايمان للصبر او العزيمة بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكبذب والخيانة وتعدى اليه لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد قوله وقال صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله ولا تكنه الحديث) الايمان الشرعي ان تصدق جزما بوجود الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصفه لاخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور التي اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزمن ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسول لعدم فهم قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسول داخل في ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله تعالى وانه كان مؤمنا بالله تعالى في ظاهره رسلا اشان ان الرسول اخص من النبي كما مر في اول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء تبع الرسل فالايان بهم ايمان بالانبياء قوله فيما علم بحجته به ضرورة) اي فيما اشهر كونه من الدين بحيث يعلم العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى ان لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور قوله وقيل هو المعرفة) قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي ثبت باختيار الصديق ولهذا بوجوبه ويناب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها يحصل بلا كسب كن وقوع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة وظهر المجرة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي عليه السلام بالنظر في مجرته اختاراه ولم يلتزم العمل بموجبه بل عاتبه فهو كافر اتفاقا فلم ان الاعتبار في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امر ازايدا على التصديق فتأمل قوله وقال الكرامية هر كلنا الشهادة) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واطهر الايمان يكون مؤمنا لانه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والافرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تلفق بينهما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المبني من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كما ذكر في شرح المقاصد لا الوجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما

التصرف لطف وثابتا به بلخي ان يظهر لاوليائه الذين يبدلون الارواح والاموال صلى بحبه وليس عندهم منه
الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم واتم غافلون قلنا صدم ظهوره لهم من الصادات التي لا ترتب فيها
لعقل كبر من المسك قوله وقالوا تارة الخ (ولما علم جواب كل منهما من دليل الاخر لم تعرض لجوابهما) قوله
على الذب على الحوزة (الذب المنع الحوزة الناحية ويضاهى كل شيء حوزته) قوله لتحقق الامامة بدونها (تحقق الامامة
منوع فائته ان يجب دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله) قوله
ان يكون فرشيا (الحكمة انهم اشرف الناس نسا وحسبا وشرايط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس
العرب ولا يمكن في غيرهم ما كان فيهم) قوله على سرية (السرية قطعة من الجيش يقال خبر السرية اربع مائة رجل
قوله ظهور الهجرة (المراد بالهجرة منها الغوى ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر) قوله والجواب لانهم الخ (
وايضاهي اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة) قوله وثبت ايضا بيعة اهل الحل والعقد (سيجي في آخر المقصد
نقلا عن الامام الرازي انه ثبت بلايتهم ايضا بان بيان الظلمة من هو اهل الامامة وياهم بالمعروف وينهى عن المنكر
ويدعو الناس الى اتباعه) قوله فيؤدي الى الفتنة ويعود تفعده ضرا (سيجي انه يجب عنده استيفاء العقد فلا خلل
ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا يتقاد للنص ايضا) قوله فهو محل الاجتهاد (والحق جواز له لان الضرورات تبيح
المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله) قوله وعند الشيعة على (وعند ازيدية اتباع القاسم ان زيد عباس رضي الله عنه
قوله اما النص فلم يوجد) وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه
في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه السلام قال اتوني بدواة وفرطاس اكتب لابي بكر
كلما لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله تعالى والسلون الاياكم) قوله فتبينت امامة علي رضي الله عنه (برده عليهم
ان مشرطي العصاة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة وبكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الاعمال الصراة
واوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصاة على كرم الله وجهه وتعين امامته) قوله لانه زنديق (الزنديق في الاصل
منسوب الى زند وهو اسم كلب اظهره من ذلك في ايام قياد وزعم انه ناول كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون
انه نبينهم) قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض (وقبل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه
خطا لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه ادفنوا اساركم اولفظا غير معناه
معنى ادفنوا وكان ذلك اللفظ في لغة الخساطب بمعنى اقتلوه فظن ذلك الشخص انه امر يقتل الاسارى فقتل مالك
قوله واما قوله في بيعة ابي بكر رضي الله عنه الخ (ومعنى وفي الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها من
المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منها ما يظهر
عندها ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه ان من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومكرم امير
قوله تقبلا للاشتراك (تعليل لحصر الولي في المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي
لا بصار اليه الدليل لامتني حقيق لان المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول) قوله لا يتنافى شموله لغيره (لان العبرة
لعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ابناء الزكوة حاله الكوع في علي بناء على انه الذي اعطى
خامه في الصلاة مبنية على جعلهم راكمون حالا من ضمير يوتون وليس يلزم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكمون
في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون) قوله الاول خبر القدير الخ (فيه ان غايته
الدلالة على استحقاقه الامامة في الحال لكن من اين يلزم في امامة الائمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم) قوله يودي الى
الكذب (فان عليا رضي الله عنه ليس بمعنى لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم معتقاه وهو ظاهر ولا جارا لمن كان النبي
عليه السلام جارا له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عمه فانه عليه السلام ابن عم جده وعلي ليس كذلك
بل ابن ابيه لانه اخوه) قوله فان كل احد يعلم من دينه الخ (قيل يجوز ان يكون الغرض التخصيص على نواته
ونصرتة ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر المومنين ويكون اولى بافادة الشرف حيث قرن بمولا النبي عليه السلام
وهو ظاهر) قوله ولان مفضل بمعنى افعلم لم يذكره احد (اجيب عنه بان المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى
بالصرف شايع في كلام العرب فنقول من ائمة اللغة قال ابو عبيدة هي مولىكم اي اول بكم وقال عليه السلام ايمانكم ان نكحت
بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض به ليس من
صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله) قوله للقيام مقامه (اي بطريق التعيين فانه اوعاش هارون بعد وفاة موسى
عليه)

عليه السلام تعين خلافه وبهذا القدر لزم ثبت مدعاهم ولا بد ما يقال في غايته الدلالة على استحقاقه الامامة لاهل
نبي امامة الائمة الثلاثة قبله فامل قوله قال الامام الثاني الخ (اما اورد كلامه لان قول المصنف في الجواب
هذا ونفاذ امر هارون الخ اما بلام هذا التقرير لا تقرير المصنف نفسه) قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ (فيه
ان من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام ايضا واللازم باطل في حق علي رضي الله عنه وقد يجاب
بانه لا يمكن اعمال الدليل في حق زمن النبي عليه السلام للدلالة القاطعة في حق معمولا في حق زمن الوفاة) قوله لكان اولي
وجه الاولوية ان النبوة المستترة وان قيدت بقوله بعدى الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال بالفتن الفريقتين فالمستثنى
في الحقيقة مطلق النبوة) قوله سلوا على علي بامر المؤمنين (فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عليه السلام
قوله قل للخصم من الاعراب الآية) اي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية) قوله وان القوم المذكورين بنو حنيفة (وكانوا قد ارتدوا
ولهذا قال الله تعالى بغايتهم اوبسولون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد
بالقوم المذكورين فارس والاروم ومعنى يسلمون يتقادون لان الروم فصاري وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل
من مشركي العرب اتفاقا ومن مشركي الجحيم ايضا عند الشافعي رحمه الله) قوله جعل الامامة شورى بين ستة (اي جعلها
بينهم ينشأ ورون فيها ويعينون من هواحق بها بحسب رأيهم) قوله اذ لا يؤمر الا افضل الخ (لعل هذا الزايع
اذ يجوز عندنا امامة المفضل كما سيجي الان قوله سيما عندهم بشعر بان ما قبله على عمومته فافيه) قوله الثالث قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم لابي الدرداء الخ (اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس
افضل منه فيجوز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون ايضا بحسب وقت اي يكون الافضل عند ورود هذا الخبر هو وبعد
ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه الا ان
مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من فلان ففهم كل اخذ انه افضل
اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر رضي الله عنه ففقال
صلى الله تعالى عليه وسلم اتمشى امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء هو خير مني فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والله
ما طلعت الخ فهذه القصة تدل على ان المراد افضلية مطابقة لساواته كالانجي وعنه الثاني ان تقييده بالوقت خلاف الاصل
لان الاصل عدم التقييد) قوله سيد كهول اهل الجنة (اي سيدا كهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون
بعض اهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشك بقره عليه السلام اهل الجنة جرد مرد) قوله او كنت
متخذ خيلا الحديث (الخليل صاحب الواد الذي يفر اليه ويحتمد عليه في الامور فان اصل التركيب الحاجة والمعنى او كنت
متخذ امن الخيلا اراجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لا تحذت ابا بكر ولكن الذي الجأ اليه واعتمد عليه
في جملة الامور وبجميع الاحوال هو الله تعالى) قوله بل جميع قرياته (فيه ان تصر بحد بالاتباء والتسليم باي من ذلك
لدخولها حينئذ في الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم) قوله في ذي الثدية (كان رجلا منافقا
في زمن النبي عليه السلام وصار خارجيا زمن علي كرم الله وجهه وكان له ثدي مثل ثدي المرأة) قوله بغضى ديني (اي
يقضى ما بقى علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق ونجس وعدى اي باي بما وعدت) قوله باي وانت وامي (اي
قديت باي وامي) قوله والاجاع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام افضل من الاولياء) قيل الاجاع انما هو على
تفضيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لاهل تفضيل النبوة على الولاية فمن بعض الصوفية ان الولاية افضل
من النبوة لان الولاية نبي عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة نبي عن التبليغ كن ارساله الملك الى الرعايا
لتابع احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي بل جمع بين الولاية والنبوة ورد بان في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة
للمجاين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث
فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هي الولاية وجهة الى الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية
على الاولى لا في تفضيل المجموع) قوله يقتضي باوجه في العلم الخ (لما قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم
في الكبر كالنقش في الدر) قوله او كسرت الى الوسادة الخ (كسر الوسادة كناية عن الجالوس للحكم) قوله فلا ينجه
عليه اعتراض ابي هاشم الخ (وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم بما فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى
ان المناسب لهذا على اهل النبوة لا ينهم فامل) قوله اوسهل اوجبل (السهل ضد الجبل وارضه سهله والتسوية اليه
سهلي بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا الى السهل) قوله يتدون اليه في الاصول (قيل ذلك اطول عمره

كرم الله وجهه واولطال غرابي بكر رضى الله عندهما استندوا اليه اكثر من ذلك **قوله** في ليالي صياحه التدور (روى
انه مرض الحسن والحسين رضى الله عنهما فقدر على فاطمة وفضة حارتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فموقيا ولم يكن
عندهم شئ فاستقرض على رضى الله عنده ثلثة اصوع شعير من يهودى وطخت فاطمة رضى الله عنها صاوا وخبرت خمسة اقراص على
عددهم فعند الافطار سأل سائل باهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين اطعموني اطعمكم الله تعالى
في الجنة من موائد الجنة فأكروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبرت خمسة اقراص من الصاع الثاني
فعند الافطار سأل منهم فأكروه به ولم يطعموا شيئا فاصبحوا صياما وفي الليلة الثالثة خبرت خمسة اقراص من الصاع الثالث
فعند الافطار سأل اسير فأكروه فترك قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على
حبه مسكينا ويتواضعوا **قوله** مداخدم ولا نصيفه (الدرر مع الصاع والنصيف مكيل دون المدويحي بمعنى انصف
كالعشر بمعنى العشر اى لا ينال احدكم باتفاق مثل جبل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم باتفاق مد طعام
او نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكال النفس مع ما بهم من البؤس والضمر **قوله** لا تتخذوهم
عرضا (اى هدفا يرمونهم بالنكرات والفواحش **قوله** يتاقى الاصتراف بوقوعها (فلا يضح جعل هذا الشق
من شق الزيد في المعترفين **قوله** بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستغرق الخ (طعن بعضهم في صحة هذا الخبر
فقال ان اراد باتنين وسبعين فرقة اصول الاديان فلن يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى امتحاف
ذلك اجاب الامام الرازى بان المراد ستغرق امتي في حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها في سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد
وينقص **قوله** ولا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية (قيل في الاستدلال بهذه الآية
ببحث اذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة
ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر
في قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية قصر افراد كذا ذكر في التلخيص فان الشيطان لما صرخ يوم احذان محمدا صلى الله تعالى
عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضى الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم يتكرون وفاته ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين
الرسالة والتبري عن الهلاك فزلت الآية ومعناها حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور على الرسالة لا تبعداها الى التبري
عن الهلاك ومن البين انها حيث تد نصيرجة على عمر رضى الله عنه واما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فمتاها والله
اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا تبعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة ومراهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق
ظاهر **قوله** وانكارهم القسدر فيها (دفع لما ردد على كلام المصنف من ان الناسب على ما ذكره هو القدرى بضم
القاف فاشار الشارح الى ان اسناد افعال العباد الى قدرتهم يتضمن في القدرة فيها فالسببية باعتبار هذا
التضمن وليكن هذا آخر ما اردنا ابراده في حواشي المواقف فسال الله تعالى ان يجعله خالصا
لوجهه الكريم * انه هو البر الرحيم * وان ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا
ليوم الدين * والمجد لله رب العالمين * والصلوة والسلام على محمد

والله اعلم

م

م